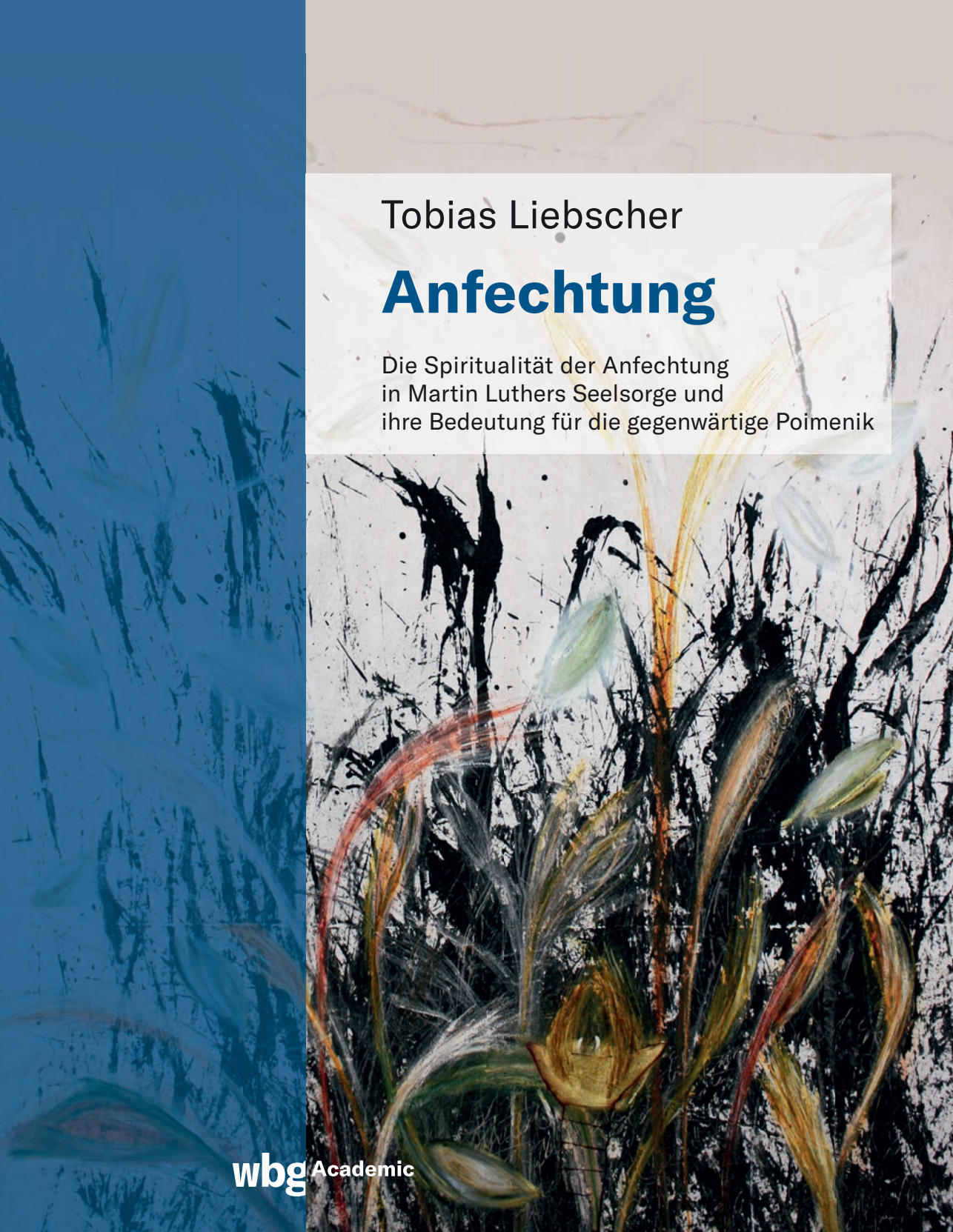




Tobias Liebscher

Anfechtung

Die Spiritualität der Anfechtung
in Martin Luthers Seelsorge und
ihre Bedeutung für die gegenwärtige Poimenik

Tobias Liebscher

Anfechtung

Tobias Liebscher

Anfechtung

Die Spiritualität der Anfechtung
in Martin Luthers Seelsorge
und ihre Bedeutung für die gegenwärtige Poimenik

Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades,
vorgelegt an der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig im Jahr 2021

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische
Daten sind im Internet über www.dnb.de abrufbar.

wbg Academic ist ein Imprint der wbg
© 2023 by wbg (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), Darmstadt
Die Herausgabe des Werkes wurde durch die
Vereinsmitglieder der wbg ermöglicht.
Satz und eBook: Satzweiss.com Print, Web, Software GmbH
Umschlagsabbildung: Maria Einert (www.maria-einert.de), Titel: Auferstehung, 2007/2013,
Mischtechnik auf Leinwand.
Gedruckt auf säurefreiem und alterungsbeständigem Papier
Printed in Germany

Besuchen Sie uns im Internet: www.wbg-wissenverbindet.de

ISBN 978-3-534-40806-1

Elektronisch ist folgende Ausgabe erhältlich:
eBook (PDF): 978-3-534-40807-8

Dieses Werk ist mit Ausnahme der Abbildungen (Buchinhalt und Umschlag) als Open-Access-Publikation im Sinne der Creative-Commons-Lizenz CC BY-NC-ND International 4.0 (»Attribution-NonCommercial-NoDerivatives International«) veröffentlicht. Um eine Kopie dieser Lizenz zu sehen, besuchen Sie <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>. Jede Verwertung in anderen als den durch diese Lizenz zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Kurze Inhaltsübersicht

Vorwort.....	15
Einleitung.....	17
1 Fragestellung.....	19
2 Methodik.....	49
A Grundlagen. Spiritualität und Anfechtung.....	69
1 Arbeitshypothese – Eine spirituelle Heuristik zu Oratio, Meditatio, Tentatio.....	69
2 Oratio – Eine Spiritualität des Glaubens.....	71
3 Meditatio – Eine Spiritualität des Wortes.....	83
Exkurs: Luthers Taufspiritualität – Eine Spiritualität der Übung	100
4 Tentatio – Eine Spiritualität der Erfahrung.....	107
5 Contemplatio – Eine mystische Spiritualität?	142
6 Fazit –Die Spiritualität der Anfechtung bei Luther.....	152
B Entfaltungen. Anfechtung und Seelsorge – Eine praktisch-theologische Analyse und Interpretation der „Tessaradecas consolatoria pro laborantibus et oneratis“	153
1 Einführung in den Text der Seelsorgeschrift	154
2 Seelsorge durch Verfremdung und Vermittlung – Der Widmungsbrief	177
3 Seelsorge der Schrift und des Geistes – Die Praefatio.....	212
4 Die Seelsorge der Übel – Die erste Tafel der Bildmeditationen.....	226
5 Die Seelsorge der Güter – Die zweite Tafel der Bildmeditationen	416
C Vergegenwärtigung. Anfechtung und Pastoralpsychologie – Ein Beitrag zur Wiedergewinnung eines Zentralbegriffs der Spiritualität Luthers für die gegenwärtige Poimenik	637
1 Anfechtung in der gegenwärtigen Poimenik.....	639
2 Anfechtung als Konflikt.....	645
3 Anfechtung in konkreten Formen des Konflikterlebens.....	677

4 Aufnahme und Weiterführung der pastoralpsychologischen Kritik an Luthers Seelsorge.....	725
5 Spiritualität und Psychologie in der Seelsorge	733
Schluss. Die Dimension der Anfechtung in einer spirituellen Seelsorge.....	753
1 Die konstitutive Bedeutung der Spiritualität für die Seelsorge angesichts der Anfechtung.....	754
2 Die Weite der Anfechtungserfahrung im Raum der Schöpfung und der Heiligen Schrift	763
3 Die theozentrische Orientierung des Anfechtungsbegriffs	766
4 Die Fremdheit des kosmologisch-eschatologischen Anfechtungshorizontes	772
Literaturverzeichnis	782
1 Hilfsmittel	782
2 Quellen	783
3 Sekundärliteratur.....	787
Personenregister.....	825

Inhaltsverzeichnis

Vorwort.....	15
Einleitung.....	17
1 Fragestellung.....	19
1.1 Problemhorizont	19
1.1.1 Respiritualisierung als Herausforderung und Chance	19
1.1.2 Martin Luther als Praktischer Theologe	30
1.2 Lösungsansatz und Forschungsüberblick.....	36
1.2.1 Reintegration der Spiritualität in die Theologie	36
1.2.2 Die Anfechtung in Luthers Spiritualität und Seelsorge.....	44
2 Methodik.....	49
2.1 Die Methoden der Textbearbeitung.....	49
2.2 Zum hermeneutischen Problem gegenwärtiger Lutherrezeption	53
2.3 Zur Auswahl der Quellenbasis.....	62
2.4 Aufbau und Gliederung	67
A Grundlagen. Spiritualität und Anfechtung.....	69
1 Arbeitshypothese – Eine spirituelle Heuristik zu Oratio, Meditatio, Tentatio	69
2 Oratio – Eine Spiritualität des Glaubens.....	71
3 Meditatio – Eine Spiritualität des Wortes.....	83
Exkurs: Luthers Taufspiritualität – Eine Spiritualität der Übung	100
4 Tentatio – Eine Spiritualität der Erfahrung.....	107
4.1 Experientia als Affekt	108
4.2 Experientia als Anfechtung.....	119
4.2.1 Die Anfechtung der Welt.....	119
4.2.2 Die Anfechtung des Teufels.....	122
4.2.3 Die Anfechtung Gottes	131
4.2.4 Praktisch-theologische Implikationen der Tentatio.....	138
5 Contemplatio – Eine mystische Spiritualität?	142
5.1 Die Contemplatio innerhalb der Trias von Oratio, Meditatio und Tentatio	142

5.2	Spiritualität und Mystik bei Luther – Skizze zum neueren Forschungsstand	148
6	Fazit – Die Spiritualität der Anfechtung bei Luther.....	152
 B Entfaltungen. Anfechtung und Seelsorge – Eine praktisch-theologische Analyse und Interpretation der „Tessaradecas consolatoria pro laborantibus et oneratis“		
1	Einführung in den Text der Seelsorgeschrift	154
1.1	Quellengrundlage und Übersetzungen.....	154
1.2	Historische Einordnung.....	155
1.2.1	Anlass und Entstehungssituation.....	155
1.2.2	Luthers Bewertung	159
1.3	Aufbau und Gliederung	163
	Tabelle zur Übersicht über die Kapitel	166
1.4	Literarische Gattung.....	168
1.4.1	Die mittelalterliche Traditionslinie spiritueller Trostliteratur	168
1.4.2	Die antike Traditionslinie philosophischer Trostkunst	169
1.5	Literarische Seelsorge – Eine szenisch-bildhafte Komposition	172
2	Seelsorge durch Verfremdung und Vermittlung – Der Widmungsbrief	177
2.1	Luther und Friedrich der Weise – Ein Verhältnis von Nähe und Distanz.....	177
2.2	Seelsorge an einem Mächtigen – Verfremdung und Vermittlung	181
2.2.1	Der christologische Zugang der Seelsorge.....	185
2.2.1.1	Das Mandat Christi – Die Vollmacht der Seelsorge	185
2.2.1.2	Das Vorbild Christi – Seelsorge als Dienst der Menschlichkeit.....	186
2.2.1.3	Das Gericht Christi – Seelsorge im eschatologischen Horizont	189
2.2.1.4	Das Leiden Christi im geringsten Bruder – Seelsorge im Trialog.....	190
2.2.2	Der soziale Zugang der Seelsorge.....	193
2.2.2.1	Luther als Untertan.....	193
2.2.2.2	Naeman – Eine biblische Typologie als seelsorgerliches Mittel.....	194
2.2.3	Der persönliche Zugang der Seelsorge – Die Fürbitte Luthers.....	197
2.2.4	Der formale Zugang der Seelsorge	198
2.2.4.1	Die lateinische Sprache – Seelsorge als vermitteltes Kommunikationsgeschehen	198
2.2.4.2	Die Vierzehn Nothelfer – Seelsorge in Anknüpfung und Kritik....	200
a)	Die Vierzehn Nothelfer.....	202
b)	Luthers Einstellung zur Heiligenverehrung.....	204
c)	Die Reliquienverehrung.....	208
2.2.4.3	Die Meditation der Übel und Güter	210

3	Seelsorge der Schrift und des Geistes – Die Praefatio	212
3.1	Biblische Seelsorge – Der Trost der Schrift	213
3.2	Spirituelle Seelsorge – Die Weisheit des Heiligen Geistes	217
4	Die Seelsorge der Übel – Die erste Tafel der Bildmeditationen	226
4.1	Die Anfechtung des Seins und des Gewissens	226
4.1.1	Ein empirischer Ansatz beim Menschen?	226
4.1.2	Anfechtung: Die Ur-Situation des Menschen	228
4.1.2.1	Die Ur-Situation der Anfechtung	228
4.1.2.2	Die gnädige Verborgenheit der Ur-Situation der Anfechtung	235
4.1.3	Seelsorge und Spiritualität: Der Trost der Verborgenheit der Anfechtung	238
4.1.3.1	Die Anfechtung der äußeren Übel	240
4.1.3.2	Die Anfechtung des Fragments	241
4.1.3.3	Die Anfechtung des Gewissens	243
4.1.3.4	Die Meditation des inneren Übels als Übung eines geistlichen Perspektivwechsels	247
4.2	Die Anfechtung der Todesfurcht	250
4.2.1	Anfechtung: Todesfurcht	250
4.2.2	Seelsorge und Spiritualität: Der Trost der Bewahrung und des Todes selbst	254
4.2.2.1	Der Trost der Bewahrung und der Erinnerung Gottes	254
4.2.2.2	Der Trost des Todes selbst als Retter	262
4.2.2.3	Die Meditation der zukünftigen Übel als Übung der affektiven Aneignung der Todesfurcht	269
4.3	Die Anfechtung der Sorge	271
4.3.1	Anfechtung: Die alltägliche Sorge	272
4.3.2	Seelsorge und Spiritualität: Der Trost der Fürsorge Gottes	275
4.3.2.1	Die nahe Güte Gottes und der Trost seiner Fürsorge	276
4.3.2.2	Gott als Anfechter und der Trost der alltäglichen Glaubensübung	280
4.3.2.3	Die Meditation der vergangenen Übel als Übung in der Dankbarkeit	282
4.4	Die Anfechtung des Zorns und der Verborgenheit Gottes	284
4.4.1	Anfechtung: Der fremde Gott	285
4.4.1.1	Das Übel des Todes und der Hölle	286
4.4.1.2	Die Prädestinationsanfechtung	288
4.4.1.3	Eine Gottesanfechtung?	293

a) Die Unterscheidung von Gottes Zorn und Gottes	
Verborgenheit	294
b) Die Unterscheidung von Gott und Teufel in der Anfechtung.....	297
4.4.2 Seelsorge und Spiritualität: Trost und Trotz wider die Hölle	300
4.4.2.1 Die Seelsorge des unter seinem Gegenteil verborgenen Trostes	300
4.4.2.2 Die Prädestinationsanfechtung als seelsorgerliches Problem	303
4.4.2.3 Die Meditation der Hölle als Bußübung.....	316
4.5 Anfechtungen und Trost der Feinde.....	324
4.5.1 Anfechtung: Das Leiden der Feinde und die	
Anfechtung durch Feinde.....	324
4.5.2 Seelsorge und Spiritualität: Der Trost des Mitleids.....	329
4.5.2.1 Der Trost des Mitleids mit den Sündern.....	330
4.5.2.2 Der Trost des Vorbildes Christi.....	333
4.5.2.3 Die Meditation der Feindesliebe als Übung in der	
Christusmystik.....	338
a) Der in der Liebe tätige Glauben – „Caritas fide formata“.....	338
b) Die Christusmystik der affektiven Leidensübernahme.....	341
4.6 Die Anfechtung der Heiligen	344
4.6.1 Anfechtung: Die Züchtigung der Heiligen	344
4.6.2 Seelsorge und Spiritualität: Die Bedeutung der seelsorgerlichen	
Wendung der Heiligenverehrung für die koinoniale Spiritualität	
des frühen Luthers.....	347
4.6.2.1 Der Trost der Züchtigung – Heiligung als vita passiva.....	348
4.6.2.2 Die seelsorgerliche Wendung der Heiligenverehrung –	
Vorbilder einer Spiritualität des angefochtenen Glaubens	355
a) Die neue Spiritualität der Heiligenverehrung.....	355
b) Zwei konkrete Beispiele vorbildhafter Heiliger.....	357
c) Die Heiligen als Sünder und Glaubende in der Anfechtung	360
4.6.2.3 Die Meditation in der Gemeinschaft der angefochtenen	
Heiligen als Beichtübung	362
4.7 Die Anfechtung des Kreuzes.....	366
4.7.1 Anfechtung: Die Anfechtung des Kreuzes	367
4.7.1.1 Anfechtung und Brautmystik.....	368
4.7.1.2 Anfechtung, die vom Kreuz ausgeht	376
a) Die Anfechtung der Sündenüberführung.....	377
b) Die Anfechtung durch Leiden	380

4.7.2	Seelsorge und Spiritualität: Der Trost des Kreuzes	388
4.7.2.1	Ein seelsorgerliches Taufexerzitium	391
a)	Die Seelsorge Christi am Kreuz und in der Taufe	391
b)	Eine seelsorgerliche Anwendung der communicatio idiomatum.....	395
4.7.2.2	Eine mystische Passionsmeditation.....	402
a)	Eine Herz-Jesu-Meditation.....	402
b)	Trost als Ekstase.....	407
5	Die Seelsorge der Güter – Die zweite Tafel der Bildmeditationen	416
5.1	Der Trost der Schöpfung und des Glaubens.....	419
5.1.1	Die natürliche Erfahrung: Die Schöpfung in und um uns.....	419
5.1.1.1	Das Schöpfungsgut im Menschen.....	419
5.1.1.2	Die weltimmanent ausgleichende Gerechtigkeit Gottes	426
5.1.1.3	Die Anfechtung des Atheismus.....	431
5.1.2	Die geistliche Erfahrung: Der Himmel in uns.....	433
5.1.2.1	Das Gut des Glaubens	434
a)	Die Verborgenheit des inneren Glaubens	435
b)	Der innere Glaube als Vereinigung mit Christus	440
5.1.2.2	Die kontemplative Erfahrung des Glaubens	445
a)	Die Einschränkung der verborgenen Glaubenserfahrung.....	447
b)	Die Entschränkung der kontemplativen Glaubenserfahrung....	449
5.2	Der Trost der Hoffnung und des Todes.....	457
5.2.1	Die natürliche Erfahrung: Die ungewisse Hoffnung auf zukünftiges Gut.....	457
5.2.2	Die geistliche Erfahrung: Der Tod als das christliche Gut der Zukunft	460
5.2.2.1	Der Tod als Ende des Leidens.....	461
5.2.2.2	Der Tod als Ende und Ziel der Sünde.....	464
5.2.2.3	Die Meditation des zukünftigen Guts als Übung der affektiven Aneignung der Todesliebe.....	469
5.3	Der Trost der Fürsorge Gottes	473
5.3.1	Die natürliche Erfahrung: Die Fürsorge Gottes in den vergangenen Gütern	475
5.3.1.1	Die Schöpfungsseelsorge Gottes	475
5.3.1.2	Der natürliche Trost des Alltags	481
5.3.2	Die geistliche Erfahrung: Die Glaubensgewissheit der Fürsorge Gottes	484

5.3.2.1	Natürliche und geistliche Gotteserkenntnis in der Seelsorge	485
5.3.2.2	Der geistliche Trost des Alltags	488
5.4	Der Trost der Hölle?	493
5.4.1	Die natürliche Erfahrung: Der Trost der Dankbarkeit für Gottes Barmherzigkeit	495
5.4.2	Die geistliche Erfahrung: Der Trost der Mitfreude und der Gottesfurcht über Gottes richtende Gerechtigkeit	498
5.4.2.1	Gottes Gerechtigkeit bei sich selbst – Das summum bonum	498
5.4.2.2	Gottes Gerechtigkeit unter den Menschen – Der gerechte Richter	508
5.4.2.3	Die Meditation der Hölle als Übung in der Gottesfurcht	511
5.5	Trost und Anfechtung der Welt	516
5.5.1	Die natürliche Erfahrung: Die weltliche Anfechtung durch das Gut der Feinde	518
5.5.1.1	Die Anfechtung des Wohlergehens der Gottlosen	518
5.5.1.2	Die Anfechtung der Verlockung durch die Welt	520
5.5.1.3	Die Anfechtung der Verfolgung durch die Welt	523
5.5.2	Die geistliche Erfahrung: Der Trost im Gut der Feinde	524
5.5.2.1	Der Trost der Glaubensexerzitiums	525
5.5.2.2	Der Trost des Tugendexerzitiums	527
	a) Tugendübung gegenüber weltlichen Verlockungen	528
	b) Tugendübung durch weltliche Verfolgungen	530
5.6	Der Trost der Gemeinschaft der Heiligen	534
5.6.1	Die natürliche Erfahrung: Das irdische Gut der Heiligen	534
5.6.2	Die geistliche Erfahrung: Der Trost der Gemeinschaft der Heiligen	536
5.6.2.1	Der Trost der Liebe – Eine ekklesiologische Liebesmystik	537
5.6.2.2	Der Trost des Glaubens der Kirche – Eine Glaubensmystik der Stellvertretung	543
5.6.2.3	Der Trost der Hoffnung – Die Überwindung der Todeseinsamkeit	550
5.6.2.4	Der Trost der Gnadengaben – Die Seelsorge der sichtbaren Liebeszeichen	555
	a) Der Trost des Sakramentes – Die Seelsorge des Heiligen Abendmahls	555
	b) Der Trost der Bruderschaft – Seelsorge als „mutuum colloquium et consolatio fratrum“	567

5.7	Der Trost des auferstandenen Christus.....	576
5.7.1	Eine natürliche Erfahrung? – Der Existentialbezug zum Gut in der Höhe	578
5.7.2	Die geistliche Erfahrung – Der Rechtfertigungstrost des Auferstandenen....	583
5.7.2.1	Der Inhalt des Rechtfertigungstrostes – Der auferstehende Christus	585
	a) Christus, unsere Gerechtigkeit.....	585
	b) Christus, der Sieger über die Anfechtungsmächte	596
	c) Christus, der Feuerofen der Liebe Gottes	612
5.7.2.2	Der Modus des Rechtfertigungstrostes – Das Bild des Wagens.....	616
5.7.2.3	Das Ziel des Rechtfertigungstrostes – Ein allmächtiger Herr über alle Dinge.....	624
C	Vergegenwärtigung. Anfechtung und Pastoralpsychologie – Ein Beitrag zur Wiedergewinnung eines Zentralbegriffs der Spiritualität Luthers für die gegenwärtige Poimenik	637
1	Anfechtung in der gegenwärtigen Poimenik.....	639
2	Anfechtung als Konflikt.....	645
2.1	Seelsorge als Konfliktbearbeitung.....	645
2.2	Anfechtung bei Luther aus konflikttheoretischer Sicht.....	650
2.2.1	Luthers Bußverständnis und seine Entwicklung.....	652
2.2.2	Luthers Anfechtung als der Grundkonflikt seiner Identitätskrise	655
2.2.3	Rechtfertigung als Konfliktlösung.....	661
2.2.3.1	Das Gewissen	663
2.2.3.2	Der Glaube.....	667
2.2.3.3	Jesus Christus.....	668
3	Anfechtung in konkreten Formen des Konflikterlebens.....	677
3.1	Anfechtung als Krise.....	678
3.2	Anfechtung als Verzweiflung.....	687
3.3	Anfechtung als Angst.....	691
3.4	Anfechtung als Depression.....	701
4	Aufnahme und Weiterführung der pastoralpsychologischen Kritik an Luthers Seelsorge.....	725
4.1	Anfechtung und Einsichtsfähigkeit	726
4.2	Anfechtung und Kränkungstoleranz.....	728
4.3	Anfechtung und Verantwortungsübernahme.....	732

5 Spiritualität und Psychologie in der Seelsorge	733
5.1 Anfechtung als psychische und spirituelle Erfahrung.....	733
5.2 Luthers Zwei-Reiche-Lehre als Unterscheidungskriterium	737
5.3 Das Initiationsproblem der Pastoralpsychologie und die Frage nach der Spiritualität in der Seelsorge.....	747
Schluss. Die Dimension der Anfechtung in einer spirituellen Seelsorge.....	753
1 Die konstitutive Bedeutung der Spiritualität für die Seelsorge angesichts der Anfechtung	754
2 Die Weite der Anfechtungserfahrung im Raum der Schöpfung und der Heiligen Schrift.....	763
3 Die theozentrische Orientierung des Anfechtungsbegriffs	766
4 Die Fremdheit des kosmologisch-eschatologischen Anfechtungshorizontes	772
4.1 Das Problem der eschatologischen Verkürzung der Seelsorge	772
4.2 Das Problem der kosmologischen Verflachung der Seelsorge	773
Literaturverzeichnis	782
1 Hilfsmittel	782
2 Quellen	783
2.1 Luthers Schriften.....	783
2.2 Sonstige Quellen	784
3 Sekundärliteratur.....	787
3.1 Sekundärliteratur zu Luther.....	787
3.2 Sonstige Sekundärliteratur	806
Personenregister.....	825

Vorwort

Das vorliegende Buch ist die leicht überarbeitete Fassung meiner Dissertation, die im November 2021 von der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig als Arbeit zur Erlangung des Doktorgrades angenommen wurde. Sie entstand infolge langjähriger Zusammenarbeit und im Gespräch mit meinem Doktorvater Prof. Dr. Peter Zimmerling. Ohne ihn und ohne sein beharrliches Werben und Drängen hätte ich mich wohl nie an das Projekt herangewagt. Sein schon im Voraus reichlich gewährtes Vertrauen ebenso wie seine Geduld während der Erarbeitung haben sich schließlich ausgezahlt. Ihm gilt mein größter Dank. Ebenso danke ich auch Herrn Prof. Dr. Armin Kohnle, der aus kirchengeschichtlicher Sicht das Zweitgutachten meiner Promotionsschrift erstellt hat.

Die Thematik der vorliegenden Arbeit beschäftigt sich mit Spiritualität, hier besonders im Blick auf die Seelsorge. Damit widmet sie sich einem wissenschaftlichen Grenzgebiet, das sich innerhalb der evangelischen Theologie mehr und mehr als eigenständiger Forschungsgegenstand durchzusetzen beginnt. Meine Studie geht daher in mehrfacher Hinsicht interdisziplinär vor. Sie verbindet kirchenhistorische und systematisch-theologische mit praktisch-theologischen Perspektiven und bringt diese mit modernen Humanwissenschaften, insbesondere der Psychologie, ins Gespräch. Dabei geht es mir konkret um solche menschlichen Erfahrungen, die Martin Luther in seiner Seelsorge mit dem Begriff der „Anfechtung“ zu fassen und zu behandeln versucht hat. Mein Ziel ist es, diese zentrale Dimension der reformatorischen Theologie und Glaubenspraxis in ihrem theologischen und phänomenologischen Gehalt für die gegenwärtige Poimenik wieder zur Geltung zu bringen.

Dankbar bin ich für vielfältige Unterstützung auf dem langen Weg der Entstehung dieses Buches. Die Ev.-Luth. Landeskirche Sachsens ebenso wie der Arbeitskreis für evangelikale Theologie haben mir mit ihren Stipendien die drei hauptsächlichen Jahre Arbeit an der Dissertation überhaupt erst ermöglicht. Nach meinem Vikariat konnte ich noch einmal ein halbes Jahr in die Fertigstellung der Hauptkapitel investieren. Finanziell durchgetragen wurde ich in dieser Zeit von vielen privaten Einzelspendern, denen ich an dieser Stelle von Herzen danken möchte, ohne im Einzelnen alle Namen zu nennen. Die Vereinigte Ev.-Luth. Kirche Deutschlands sowie die genannten Stipendienggeber förderten das Erscheinen dieses Bandes durch ihre Druckkostenzuschüsse. Herr Pfr. i. R. Bernd Frauenlob, Frau Dipl. theol. Anna Maria Anlauf und Frau Dipl. theol. Angelika Birkenmaier haben sich mit vielfältigen Korrekturhilfen an diesem Buch verdient gemacht. Bei der Übersetzung der lateinischen Zitate aus Luthers Tessara-

decas haben mir Frau Dipl. theol. Anna Lena Sentker, Herr Pfr. Felix Heinz und Herr Prof. Dr. Markus Schmidt fachkundig zur Seite gestanden. Ihnen allen möchte ich meinen aufrichtigen Dank aussprechen.

Schließlich verdanken sich viele Gedanken und Entdeckungen der vorliegenden Untersuchung dem langjährigen Gespräch und mancherlei Diskussionen mit meinen theologischen Freunden unterschiedlicher Couleur. Ihnen insbesondere sei diese Arbeit gewidmet.

Eibenstock, St. Nikolaus 2022

Tobias Liebscher

Einleitung

„Wenn ich noch ein Weile leben sollt, wollt ich ein Buch von Anfechtungen schreiben, ohne welche kein Mensch weder die heilige Schrift verstehen, noch Gottesfurcht und Liebe erkennen kann; ja, er kann nicht wissen, was Geist ist.“¹

Dieses Vorhaben, überliefert aus einer Tischrede des Jahres 1530, hat der Reformator Martin Luther, soweit man weiß, leider nie verwirklichen können. Dessen ungeachtet durchzieht das Thema der Anfechtung sein gesamtes schriftstellerisches Lebenswerk. Wohl kaum ein Theologe vor oder nach ihm hat je so viel darüber gesprochen und geschrieben, noch der Nachwelt so umfassend von den eigenen Anfechtungserfahrungen Zeugnis hinterlassen wie er. Sein gesamtes Werden und Wirken ließe sich unter diesem Gesichtspunkt interpretieren. Vom Anlass seines Klostereintritts über die persönlichen Kämpfe während der Klosterzeit bis hin zu dem wie auch immer gearteten „Durchbruch“ der reformatorischen Erkenntnis sowie in all den politischen und kirchlichen Auseinandersetzungen, die bis an sein Lebensende anhielten, blieb dieser Aspekt für seine Theologie wie für sein Glaubensleben eine alles bestimmende Größe. Insbesondere in einer Fülle an Seelsorgeerfahrungen musste sich der Reformator stets aufs Neue den unterschiedlichsten Arten und Gestalten von Anfechtung stellen. Eine beeindruckende Tiefe und realitätsnahe Bodenständigkeit ist seiner Theologie und Seelsorge von daher zu eigen. Die erfahrungsgesättigte Art und Weise, in der Luther Seelsorge trieb und über seine Seelsorge reflektierte, machen diese in Korrelation mit seiner so vehement am Wort Gottes orientierten Theologie bis heute fruchtbar und relevant.

Angesichts dieser gewichtigen Bedeutung der Anfechtung verwundert es umso mehr, dass der Reformator sich tatsächlich niemals in umfassender oder systematisch abschließender Weise zum Thema geäußert und damit festgelegt hat, wiewohl dies, wie obiges Zitat belegt, ganz offenkundig seinem Wunsch entsprach. Doch nicht nur mangelnde Zeit und Muße, sondern wohl auch der Gegenstand der Betrachtung selbst mögen ein solches Ansinnen verhindert haben. Sperrt sich das komplexe und vielschichtige Phänomen der Anfechtung doch – sowohl

¹ WA TR 4, 491,40–42 (Nr. 4777; 1530); vgl. die lat.-dt. Originalmitschrift: „Ego si diutius deberem vivere, libenter vellem librum conscribere de tentationibus, nam sine illis homo neque sacram scripturam neque fidem, timorem et dilectionem Dei agnoscere potest, immo non potest scire, quid sit spes, qui nunquam fuit in tentationibus.“ (a. a. O., 490,24–491,1; vgl. dazu auch insgesamt a. a. O., 489,34–491,8)).

aus systematisch-theologischer, als auch aus empirisch-phänomenologischer Sicht – einer restlos systematisierenden und definitiven Bewältigung. In diesem Sinne kann und soll auch die vorliegende Arbeit in keiner Weise für sich beanspruchen, Thema und Problematik der Anfechtung für die Seelsorge auch nur annähernd erschöpfend zu behandeln. Ein weiterführender Beitrag zur Wiedergewinnung dieser wesentlichen Dimension christlicher und insbesondere lutherischer Spiritualität für die heutige Seelsorge in Lehre und Praxis soll allerdings geliefert werden.

Bemerkenswert erscheint hierbei der Umstand, dass Luthers Rede von der Anfechtung wie überhaupt seine Spiritualität und die damit zusammenhängenden Themenfelder seiner Theologie im vergangenen Reformationsjubiläum auf so erstaunlich wenig Interesse innerhalb der politischen, gesellschaftlichen und leider auch der theologischen Debatten gestoßen sind.² Die Lutherbibliographie für das Jahr 2017 führt bspw. unter insgesamt beinahe 1300 Publikationen lediglich elf Beiträge auf, die wenigstens im weitesten Sinne in irgendeinem Zusammenhang mit dem Thema gesehen werden können.³ Selbst nach der Fülle an Veröffentlichungen im fünfhundertsten Jubiläumsjahr besteht also im Blick auf dieses so zentrale Theologumenon reformatorischer Theologie weiterhin ein beachtliches Defizit innerhalb der wissenschaftlichen Lutherforschung.

Mag das möglicherweise daran liegen, dass der Theologie des 21. Jahrhunderts die damit verbundene Erfahrungsgestalt seiner Frömmigkeit schlichtweg fremd oder gar unheimlich geworden ist, so macht doch Luthers obige Aussage bereits so viel deutlich: Bei der Anfechtung geht es *um die Heilige Schrift* bzw. um das rechte Verstehen- und Kennenlernen der Schrift – folglich auch um Hermeneutik in einem ganzheitlichen Sinne; außerdem *um Gott*, nämlich dass und inwiefern man ihn fürchten, lieben und vertrauen kann; wie man ihn, mit anderen Worten, kennen lernt – nach Luthers Ansicht offenkundig niemals ohne, sondern allein in, mit und unter Anfechtungen.⁴ Demgegenüber hält er es sogar für einen Irrweg, wenn sich jemand

² Vgl. so auch ZIMMERLING, Luthers praktisch-theologische Überlegungen, 27, der ebenfalls feststellt, dass mit Luthers gesamten „praktisch-theologischen Überlegungen“ innerhalb der Reformationsdekade und des Jubiläums 2017 „nur ansatzweise eine Auseinandersetzung“ geschehen ist.

³ Vgl. LuJ 84, 2017, 379–437 die folgenden Publikationen: DIETZ, Die Angst mich zu verzweifeln trieb, 27–31; KUBSCH, Eine ‚Theologie vom Kreuz‘ im 21. Jahrhundert?, 177–199; LENGEN, Luthers Trostkiste (2017); RIESKE, Alpdrücken und Liebeszauber, 44–46; WEYEL, ‚(D)aß ein Mensch den andern trösten soll‘, 230–247; HOKEMA, Wie bekomme ich einen gnädigen Gott?, 60–61; CLAUSSEN, Die Idee vom fröhlichen Tod, 140–144; SONS, Von Luthers Glaubensfrömmigkeit lernen, 273–285; ZIMMERLING, Zur Geschichte der Evangelischen Spiritualität, 22–37; HILBERATH, ‚Allein die Erfahrung‘, 351–370; BARTH, Mystik bei Luther?, 48–58. An dieser kleinen Auswahl, häufig nicht einmal besonders umfassender Artikel, wird schnell deutlich: Selbst die hier verhandelten Themen stehen oft nur in einem denkbar weiten Kontext zum Thema der Spiritualität und Anfechtung bei Luther.

⁴ Vgl. WA TR 4, 492,3–7: „Ah, lieber Herr Gott, die heilige Schrift verstehet man nicht so leichtlich, wenn man sie gleich mit Fleiß liest. Lasset uns die drei Wörter wohl lernen und ewig Schüler darbei

im Blick auf die Schrift und die Gotteserkenntnis „viel vermisset und dünken lässt, da er doch nie kein Anfechtung hat gehabt, hat nichts versucht noch erfahren“.⁵ Es geht sodann *um den Heiligen Geist*, um dessen Wissen und Weisheit sowie um die Erfahrungen, die der Glaubende mit ihm und durch ihn machen kann. Diese vielfältigen *Erfahrungen*, die im Kontext von Schrift und Geist, von Gottesfurcht und Gottesliebe dem zuteilwerden, der sich auf den damit beschriebenen Weg des Glaubens und somit *in die Seelsorge Gottes* begibt, sollen im Zentrum der folgenden Untersuchung stehen.

1 Fragestellung

1.1 Problemhorizont

1.1.1 *Respiritualisierung als Herausforderung und Chance*

Wenn sich eine praktisch-theologische Arbeit mit der Spiritualität eines Seelsorgers beschäftigt, der vor über fünfhundert Jahren lebte und wirkte, stellt sich natürlich unweigerlich die Frage: Auf welchen *gegenwärtigen Problemhorizont* geht sie damit ein? Wieso erscheint ein solcher Rückgriff in Bezug auf aktuelle und künftige Herausforderungen kirchlichen Handelns und geistlichen Lebens so vielversprechend? Worin soll, mit einem Wort, der praktisch-theologische Erkenntnisgewinn liegen?

Die vorliegende Untersuchung setzt ihren Schwerpunkt auf die Erforschung eines bestimmten Aspektes der *Spiritualität* Luthers in seiner Bedeutung für die *Seelsorge*. Nun ist vonseiten nicht weniger Soziologen und Theologen seit etlichen Jahren von einer zunehmenden *Respiritualisierung* sowohl im kirchlichen als auch im gesamtgesellschaftlichen Bereich die Rede.⁶ Diese steht im Zusammenhang mit der behaupteten „Wiederkehr der Religion“, welche seit geraumer Zeit in aller Munde ist.⁷ Als einer der Ersten hat wohl der römisch-katholische Theo-

bleiben, was da sei, Gott lieben, fürchten und vertrauen! Kann man doch Virgilium, Ciceronem, Terentium nicht auslernen, wie sind wir denn in der heiligen Schrift so vermessen? Pfui dich Mal an!“

⁵ A. a. O., 491,42–492,1.

⁶ So auch ZIMMERLING, *Spirituelle Sehnsüchte* (2000), 16–34. Vgl. dazu u. a. auch vgl. MICIC, *Respiritualisierung als Chance und Herausforderung* (2015), bes. 43–45; sowie BÖTTIGHEIMER, *Respiritualisierung säkularer Lebens* (2008), 87–111.

⁷ Unter diesem Stichwort sind bereits etliche gewichtige Veröffentlichungen erschienen. Exemplarisch sei hier erinnert an: SUDBRACK, *Neue Religiosität. Herausforderung für die Christen* (1988³); BURKHARDT, *Wiederkehr der Religiosität?* (1990); KÜENZLEN, *Die Wiederkehr der Religion. Lage und Schicksal in der säkularen Moderne* (2003); ZIMMERLING, *Evangelische Spiritualität* (2003), 126–137; KRECH/HAHN, *Lutherische Spiritualität* (2005); KÖRTNER, *Wiederkehr der Religion? Das*

loge Josef Sudbrack bereits im Jahre 1987 konstatiert: „Eines der großen Zeichen unserer Zeit ist dies: Das Gespräch um die Religion oder Religiosität oder Spiritualität (wie man es auch nennt) ist wieder in Gang gekommen“.⁸

Zu den charakteristischen Merkmalen einer solchen in der westlichen Welt unter den Vorzeichen der sogenannten Postmoderne⁹ neu aufkommenden Religiosität werden immer wieder die primäre Orientierung an religiösen *Erlebnissen*, überhaupt der typisch abendländische *Individualismus*, der grundsätzliche *Antiinstitutionalismus* sowie ein *Wahrheitspluralismus* gezählt, dessen einzige „Grundwahrheit“ eben darin bestünde, dass es keine Grundwahrheit gebe bzw. eine solche weder allgemein noch verbindlich erkennbar sei.¹⁰

Doch wie verträgt sich das Narrativ von der Respiritualisierung samt all seiner für die Kirche so herausfordernden, aber möglicherweise auch chancenreichen Implikate mit dem gleichzeitigen Narrativ von der *Säkularisierung*, die besonders in den letzten Jahrzehnten ebenso unverkennbar um sich gegriffen hat? Ist es nicht vielmehr so, dass eine gelebte Religiosität im privaten Bereich für die allermeisten Menschen eher an Bedeutung verliert? Zumindest für den deutschsprachigen Raum dürfte diese Aussage, bis auf wenige Ausnahmen, weithin Gültigkeit beanspruchen.

Der Religionssoziologe Gert Pickel vertritt die zunächst paradox anmutende Auffassung, die Wiederkehr des Religiösen sei sogar *als* ein spezifisches Phänomen der Säkularisierung zu

Christentum zwischen neuer Spiritualität und Gottvergessenheit (2006), bes. 126–137; GROSS, *Jenseits der Erlösung. Die Wiederkehr der Religion und die Zukunft des Christentums* (2008); POLLACK/ROSTA, *Religion in der Moderne* (2015); POLLACK, *Wiederkehr der Religion oder Rückgang ihrer Bedeutung* (2016), 5–28; oder selbst der Zeitungsartikel „Wiederkehr der Religion“ des atheistischen Philosophen Herbert SCHNÄDELBACH in der Wochenzeitschrift „DIE ZEIT“ vom 11.08.2005, Nr. 33.

⁸ SUDBRACK, a. a. O., 214. Spätestens im Jahr 1993 war dieses Narrativ schließlich auch in der säkularen Publizistik angekommen. So sprach etwa der wissenschaftlich umstrittene Publizist Matthias Horx in seinem ersten deutschen „Trendreport“ von einer „Respiritualisierung“ und zwei Jahre später 1995 von einem „Megatrend Religion“, der sich vor allem in den fortschrittlichen Metropolen Europas abzeichne (vgl. HORX, *Trendbuch II* (1995), bes. 100–129).

⁹ Zum begrifflichen Unterschied zwischen Spät- und Post- bzw. Nachmoderne vgl. GROSS, *Multioptionengesellschaft*, 360–363. Der Soziologe Peter Gross bezeichnet die aktuelle Zeit eher als Spätmoderne, da sie noch auf den Grundsätzen der Moderne beruhe. Eine wirkliche Postmoderne wäre s.E. erst dann gegeben, wenn diese Grundsätze (nämlich die „sakrosankte Rahmenerzählung (Steigerung der Handlungsmöglichkeiten und die Steigerung der Teilhabe an den multioptional eröffneten Handlungsmöglichkeiten)“ (a. a. O., 362)) selbst wiederum in Frage stünde und somit die Moderne im Vollsinn „modernisiert“ worden wäre. Dem allgemeinen Sprachgebrauch entsprechend bleibe ich in dieser Arbeit jedoch bei dem gebräuchlicheren Begriff der „Postmoderne“.

¹⁰ Vgl. dazu bspw. ZIMMERLING, *Spirituelle Sehnsüchte*, 18–19. Vgl. auch BÖTTIGHEIMER, a. a. O., 90–92, der folgende Charakteristika nennt: „Freiheit, Selbstbestimmung, Emanzipation, Autonomie des Subjekts: all das ist der Postmoderne zur Selbstverständlichkeit geworden.“ (a. a. O., 91).

verstehen.¹¹ Er untermauert seine These anhand dreier Beobachtungen: 1. Die Säkularisierung bringe eine zunehmende *Pluralisierung* der Gesellschaft mit sich, die sich in immer ausdifferenzierteren religiösen wie säkularen Gruppen widerspiegle. 2. Diese gesellschaftliche Ausdifferenzierung tendiere sodann zu einer *Polarisierung* zwischen den verschiedenen Gruppen. Infolgedessen führten 3. Pluralisierung und Polarisierung zu einer erhöhten öffentlichen Bedeutung von Religion und damit zu ihrer *Politisierung* innerhalb der aufbrechenden Diskurse. Alle drei Gegenwartspänomene könnten darum laut Pickel das Paradoxon erklären, warum „die politische Relevanz von Religion in Europa zunimmt [...], öffentliche Diskurse über die Religion anschwellen, gleichzeitig dazu aber ein sozialer Bedeutungsverlust von Religion in der Gesellschaft und bei den Individuen stattfindet.“¹² Sein Fazit lautet, dass man die Säkularisierung mitsamt ihren Folgen durchaus als einen entscheidenden „Ausgangspunkt für eine Wiederkehr des Religiösen“ ansehen müsse, allerdings lediglich „in den öffentlichen Diskurs.“¹³ Diese vor allem in den öffentlichen Medien intensive Wahrnehmung von Religion gehe daher Hand in Hand mit deren Re-Politisierung und zwar besonders hinsichtlich moralischer und darin als existentiell erlebter Fragestellungen. Daneben dürfe jedoch keineswegs der „schleichende[r] soziale[r] Bedeutungsverlust‘ von Religion“ übersehen werden.¹⁴

Auch Sabine Hermisson diskutiert in ihrer qualitativ-empirischen Studie zur Spiritualität in der Pfarrerausbildung (2016) die Säkularisierungsthese und das Verhalten der Kirche gegenüber dem sogenannten „Megatrend Spiritualität“.¹⁵ Sie kommt ebenfalls zu dem Ergebnis, dass „[d]ie neue öffentliche Aufmerksamkeit auf Religion [...] in Europa nicht zu einer Zunahme traditioneller kirchlicher Religiosität“ geführt habe.¹⁶ „Die Zahl der Kirchenmitglieder nimmt im Gegenteil ab, und die kirchliche Bindung der verbleibenden Mitglieder geht zurück. Im Kontrast zwischen neuem öffentlichem Interesse an Spiritualität und dem Rückgang kirchlicher Religiosität zeichnet sich die Distanz der neuen spirituellen Suche zu den Lehren und Organisationsformen der Kirchen ab.“¹⁷

¹¹ Vgl. PICKEL, Öffentlicher Bedeutungsgewinn von Religion und doch Säkularisierung?, 157–196.

¹² PICKEL, a. a. O., 159.

¹³ A. a. O., 192.

¹⁴ A. a. O., 192.

¹⁵ Vgl. HERMISSON, Spirituelle Kompetenz, 19–22.

¹⁶ A. a. O., 21.

¹⁷ A. a. O., 21–22. Vgl. dazu auch POLLACK, Wiederkehr der Religion oder Rückgang ihrer Bedeutung, 5–28. Pollack beobachtet einen Rückgang des Mitgliederbestands der Kirchen ebenso wie einen sich beschleunigenden Rückgang des Gottesdienstbesuches. Gleichzeitig nehme auch der Glaube an Gott ab. Als Erklärungen werden Prozesse der Wohlstandsanhebung ebenso beschrieben wie Prozesse der funktionalen Differenzierung und Prozesse der Individualisierung und der religiösen Pluralisierung.

Ausgehend von diesen beiden Beobachtungen legt sich die Vermutung nahe, die auch der römisch-katholische Fundamentaltheologe *Christoph Böttigheimer* äußert, dass man es nämlich in der westlichen Welt vorrangig mit einer „Respiritualisierung säkularen Lebens“ zu tun hat:¹⁸ „Parallel und paradox zur weiter fortschreitenden Säkularisierung in der westlichen Welt nimmt die Präsenz und Thematisierung von Religion und religiöser Denkart und Symbole in der Öffentlichkeit zu (Werbung, Medien, Politik).“¹⁹ Die religiösen Bedürfnisse der Menschen bleiben zwar scheinbar ungebrochen, finden jedoch bedingt durch „mehrdimensionale Verschiebung der religiösen Zugehörigkeiten“ immer weniger in klassisch kirchlichen Formen des Christentums ihren Ausdruck.²⁰ Während also die institutionellen Kirchen an Einfluss auf die private Religiosität der Menschen verlieren, erhalten stattdessen sogenannte fundamentalistische oder auch charismatische wie neureligiöse Bewegungen Zulauf.²¹

Dem religiösen Bedeutungsverlust im privaten und im kirchlichen Bereich steht allerdings das Phänomen gegenüber, dass „Spiritualität“ als religiöses Erlebnis innerhalb sehr individualisierter Lebenskonzepte durchaus an Relevanz gewinnt. Findet der postmoderne Pluralismus, einer verbreiteten soziologischen These folgend, seinen Ausdruck doch vorrangig in einer erlebnisorientierten Mentalität.²² Der entsprechende Begriff der „*Erlebnis-Gesellschaft*“ wurde geprägt durch den Soziologen *Gerhard Schulze*.²³ Sein Resümee lautet, dass aus dem immer vielfältigeren Angebot verschiedenster Erlebnismöglichkeiten und der damit verbundenen typisch postmodernen Erwartungshaltung für viele Menschen eine bestimmende Grundein-

¹⁸ Vgl. BÖTTIGHEIMER, a. a. O., 87–111.

¹⁹ A. a. O., 93.

²⁰ PICKEL, a. a. O., 182 (dort kursiv). Vgl. dazu (wenn auch unter Vorbehalt) noch einmal Horx: „Wie die Gläubigen aus den Kirchen ausziehen und wie sich unsere Gesellschaft langsam, aber sicher spiritualisiert.“ (HORX, a. a. O., 101). Ähnlich schlussfolgerte auch der römisch-katholische Theologe und Religionssoziologe Paul Zulehner, dass sich gerade säkularisierte Gesellschaften als besonders „spiritualitätsproduktiv“ erwiesen (vgl. ZULEHNER, Unternehmen statt Jammern, 267–275, bes. 268–270): „Vermutlich ist diese ‚Respiritualisierung‘, oder besser diese ‚religiöse Suche mit neuer Qualität‘ eine Art Aufstand gegen die wachsende Unerträglichkeit des eher eng und flach gewordenen Alltagslebens. Für viele gilt ‚Leben als letzte Gelegenheit‘. In einer überschaubaren Zahl von Jahren suchen Menschen das maximale und möglichst leidfreie Glück.“ (a. a. O., 270). Er mahnt angesichts dessen einen „produktiven Umgang mit der Transformationskrise“ an (a. a. O., 272).

²¹ Vgl. ZIMMERLING, a. a. O., 19–21.

²² Vgl. wiederum ZIMMERLING, a. a. O., 21–27.

²³ Vgl. SCHULZE, *Erlebnis-Gesellschaft* (1992; 2000⁸), bes. 34–54. Diese Rede von der „*Erlebnisgesellschaft*“ greift auch Peter Zimmerling auf und hebt daher die „*Erlebnisorientierung* der postmodernen Gesellschaft“ als eines ihrer herausragenden Merkmale hervor (vgl. ZIMMERLING, a. a. O., 25–27; sowie DERS., *Evangelische Spiritualität*, 133–138; DERS., *Charismatische Bewegungen*, 36; vgl. dazu a. a. O., 36–39; 42–43).

stellung resultiere. Derzufolge käme es vor allem darauf an, ein subjektiv möglichst schönes Leben führen zu können; das heißt konkret: so viele schöne Erlebnisse wie möglich zu machen. Diese „Logik der Erlebnisorientierung“ folgt, laut *Hubert Knoblauch*, dem Grundsatz: „Was besondere Erfahrung erzeugt, was ‚spannend‘ ist und Abwechslung vom Alltag verspricht, wird zum Kriterium der subjektiven Güte.“²⁴

Vergleichbare Beobachtungen führten auch den Soziologen *Peter Gross* zu seiner bekannten These von der „Multioptionsgesellschaft“.²⁵ Sowohl die sich steigernde Erwartungserhaltung an das schöne Leben und Er-leben, als auch die schiere Vielfalt an Möglichkeiten und der damit einhergehende Entscheidungsdruck würden, so Gross, für viele Menschen ein zunehmendes Enttäuschungspotential generieren. In vergleichbarer Weise fasst denn auch Schulze sein Fazit: „Auf der Suche nach dem verlorenen Reiz braucht man stärkere Dosen und erlebt weniger. Für die schönen Erlebnisse gilt dieselbe Paradoxie wie für andere Werte: Was erstrebenswert ist, fordert zu Anhäufung heraus, damit aber auch zu seiner Inflationierung.“²⁶

Von Bedeutung ist hierbei besonders das Stichwort „schön“. Denn die schiere Menge an Erlebnismöglichkeiten und deren inflationäre Verflachung spitzen sich, so die Folgerung, schließlich in der Sehnsucht nach einer „Ästhetisierung des Alltagslebens“ zu.²⁷ Nicht nur Erlebnisse an sich werden zum Zielpunkt gelingenden Lebens, sondern möglichst viele Erlebnisse von besonderer Erfahrungsdichte und Qualität. Indem das Erleben und die Ästhetik dermaßen in den Fokus rücken, widerfährt ihnen jedoch zugleich eine unaufhaltsame Utilisierung. Das moderne Nützlichkeitsdenken bemächtigt sich ihrer. Die Frage nach dem Leben wird nicht mehr nur zur Suche nach zweckfreien ästhetischen Erlebnissen, sondern erhält eine pragmatische Ausrichtung: „Was bringt es mir an schönem Erleben?“²⁸ Das Gelingen wird so notwendigerweise dem Bereich des menschlich Machbaren zugeordnet: „Das Projekt des schönen Lebens ist das Projekt, etwas zu erleben.“²⁹

Diese soziologische Lagebeschreibung beansprucht natürlich analoge Geltung für die spirituelle Sinn- und Erlebnissuche. Die Konsequenzen sind allein bei einem Blick auf den deutschen Esoterikmarkt mit Händen zu greifen.³⁰ „Religiosität will heute mehr als früher erfah-

²⁴ KNOBLAUCH, Die unsichtbare Religion der Jugendkultur, 249.

²⁵ Vgl. GROSS, Multioptionsgesellschaft (1994; 2005¹⁰).

²⁶ SCHULZE, a. a. O., 64–65. Dabei gilt: „Je vorbehaltloser Erlebnisse zum Sinn des Lebens schlechthin gemacht werden, desto größer wird die Angst vor dem Ausbleiben von Erlebnissen.“ (ebd.).

²⁷ Vgl. a. a. O., 36–40, hier 38 (vgl. gleichlautend die Überschrift des gesamten 1. Kap. a. a. O., 33–91).

²⁸ BÖTTIGHEIMER, a. a. O., 91.

²⁹ SCHULZE, a. a. O., 38.

³⁰ So erwirtschaftet die Esoterik im Jahr 2016 bspw. allein in Deutschland schon einen Jahresumsatz von ca. 25 Milliarden Euro (vgl. FUGMANN, Esoterik, 251). Haringke Fugmann kommt infolgedessen zu der These: „Esoterik ist die eigentliche spirituelle Leitkultur Deutschlands.“ (a. a. O., 251).

ren, persönlich erlebt und erfüllt werden.“³¹ In der säkularen Religiosität unserer Tage geht es daher kaum noch um inhaltliche Überzeugungen mit objektivem Anspruch, sondern um subjektive Erlebnisse mit möglichst hohem qualitativen Wert; es geht viel weniger um konkrete Inhalte, als vielmehr um Wirkungen, seien sie ästhetischer oder therapeutischer Natur.³² In gewisser Weise wird so die einstige Hauptsache des Religiösen zur Nebensache, nämlich die Wahrheitsfrage. Sie weicht der subjektiven Erlebnisfrage und infolgedessen der pragmatischen Nützlichkeitsfrage. Damit folgt die säkularisierte Religiosität mehr und mehr einer Logik der Effektivierung und Funktionalisierung. Und auf diese Weise gerät sie, gewissermaßen aus sich selbst heraus, in die Gefahr, ihr ursprüngliches Anliegen des authentischen, ästhetischen Erlebens zu pervertieren.³³

Eben darin kommt ein Aspekt des genuinen Säkularismus postmoderner Religiosität zum Ausdruck. Sie bewege sich, so Böttigheimer, „mehr und mehr abseits der konventionellen Wege“, werde „individueller, bunter und gemischter“ und manifestiere sich „jenseits von Dogma und Moral.“³⁴ Diese Analyse lässt sich zusammenfassend präzisieren: Die säkulare Religiosität formuliert heute eher neue „Dogmen“ und folgt einer neuartigen „Moral“, nämlich einer solchen, die sich an Subjektivismus, Pluralismus, Ästhetizismus und Utilitarismus orientiert. Denn eine Religiosität, die gänzlich ohne inhaltliche Wahrheitsaussage (und sei es auch nur das Dogma des Wahrheitspluralismus, das selber eben auch nichts anderes als ein „Dogma“ ist und sein kann) und ohne Werteorientierung (und sei es die subjektiv pragmatische Reduktion: „Gut ist, was nützlich ist.“ o. ä.) auszukommen meint, gibt es natürlich nicht. Dennoch gilt, dass heute eine Verschiebung von der Frage nach dem Wahren und Guten, hin zur Frage nach dem Schönen und nach dem Erleben beobachtet werden kann. Unter den Bedingungen der Postmoderne tritt die Spiritualität als erlebte Religion gegenüber Dogma und Moral in den Vordergrund.

Auf diese Ausgangslage hat die Praktische Theologie nun in zweierlei Hinsicht zu reagieren. Zum einen muss sie sich als „Querschnittswissenschaft“ auf diese Bedingungen einlassen.³⁵ Die wissenschaftlich-theologische Beschäftigung mit Spiritualität ist derart zu qualifizieren,

³¹ BÖTTIGHEIMER, a. a. O., 92.

³² Vgl. a. a. O., 97–98.

³³ Böttigheimer bezieht sich damit vor allem auf Gedanken Josef Ratzingers (vgl. RATZINGER, Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen (2003; 2017)): „Wo Nützlichkeit über Wahrheit gestellt wird, wie es im Fall der gespaltenen Wahrheit geschieht, [...] wird der Mensch Sklave der Nützlichkeit und derer, die darüber entscheiden können, was das Nützliche ist.“ (a. a. O., 184).

³⁴ BÖTTIGHEIMER, a. a. O., 92.

³⁵ Der Begriff entstammt dem Artikel zu „Spiritualität“ von Josef SUDBRACK, Art. Spiritualität, in: LThK³ Bd.9 (2009), 856–858, hier: 857.

dass sie an der Schnittstelle zwischen Glaubensbereich und Erfahrungswelt vermittelt und so in unabdingbarem Bezug zu Philosophie, Psychologie, Soziologie, Kulturwissenschaft usw. zu stehen kommt. Darum muss es für die evangelische Seelsorgelehre angesichts heutiger Herausforderungen – anknüpfend an die Erkenntnisse der Pastoralpsychologie der letzten Jahrzehnte – umso mehr darum gehen Psychotherapie und Seelsorge, Psychologie und Poimenik unter dem Aspekt der Spiritualität immer wieder neu miteinander ins Gespräch zu bringen.

Stellt doch gerade der psychotherapeutische Bereich eines der Hauptfelder dar, auf denen sich die Wiederkehr religiösen Denkens und Handelns besonders eindrücklich nachvollziehen lässt; und zwar sowohl in alternativen Szenen als auch auf medizinisch-wissenschaftlichem Gebiet.³⁶ Der Religionspsychologe *Michael Utsch* spricht aus diesem Grunde sogar von einem „spiritual turn“ innerhalb der deutschsprachigen Psychotherapie.³⁷ Als Nachweis führt er allein neunzehn psychologische Fachzeitschriften an, die sich dezidiert der Auseinandersetzung mit Religion und Spiritualität widmen.³⁸ Auch hier zeigt sich die religiöse Sehnsucht längst nicht mehr als ein kirchliches Proprium, sondern schlägt sich in unterschiedlichsten Formen säkularer „spiritueller“ Lebenshilfe nieder.³⁹ Zu diesen gehören an prominenter Stelle auch Publikationen und Beratungsangebote der sogenannten „*Transpersonalen Psychologie*“, als deren einflussreichster Vertreter der US-amerikanische Philosoph *Ken Wilber* genannt werden kann.⁴⁰ Angesichts solcher Entwicklungen kann mittlerweile, wenn auch mitunter noch zag-

³⁶ Vgl. dazu aus einer Fülle an Publikationen des Autors: UTSCH, Religiöse Fragen in der Psychotherapie. Psychologische Zugänge zu Religiosität und Spiritualität (2005); DERS., Religiosität und Spiritualität in den psychotherapeutischen Schulen, 75–95; DERS., Psychologische Hilfen zur Förderung der spirituellen Entwicklung, 177–197; DERS., Psychologisierung der Religion oder Spiritualisierung der Psychologie?, 187–208; DERS., Psychotherapie und Spiritualität, 1–64; DERS., Religion und Psychologie, 296–314; sowie UTSCH/BONELLI/PFEIFER (Hrsg.), Psychotherapie und Spiritualität (2018²); Vgl. dazu ebenfalls HERMISSON, a. a. O., 19–48.

³⁷ UTSCH, Religiosität und Spiritualität in den psychotherapeutischen Schulen, 76–79.

³⁸ Vgl. a. a. O., 76–77.

³⁹ Vgl. UTSCH, Psychologische Hilfen, 183, der dafür beispielhaft Persönlichkeits-Trainings, Coaching, Meditations-Retreats und Esoterikmessen nennt. Doch auch in den Gesundheitswissenschaften gewinne die Thematik an Bedeutung.

⁴⁰ Vgl. bspw. u. a. WILBER, *Integrale Psychologie. Geist, Bewußtsein, Psychologie, Therapie* (2012⁴); DERS., *Integrale Spiritualität. Spirituelle Intelligenz rettet die Welt* (2007); DERS., *Integrale Meditation. Wachsen, erwachen und innerlich frei werden* (2017). Vgl. dazu UTSCH, Vier Versprechen der Psychoszene, 95–209, darin bes., 200–204 („2.4.3. Erforschung des Übermenschlichen. Transpersonale Psychologie“). Diese philosophische Richtung, wie man sie wohl korrekterweise nennen muss, geht von einer spezifisch spirituellen Dimension der menschlichen Psyche aus, die als „transpersonal“ im Sinne von „das Persönliche überschreitend“ aufgefasst wird. Dementsprechend werden spirituelle Erfahrungen bewusst in die therapeutische Praxis einbezogen, ohne dabei die Ausrichtung auf eine spezifische Religion zu präferieren. Dieser integrative Anspruch beruft sich sowohl auf herkömmliche Psychologie als auch auf religiöses Kulturwissen und philosophische Erkenntniswege,

haft, so etwas wie eine Respiritualisierung innerhalb der evangelischen Seelsorgelandschaft ausgemacht werden.⁴¹ Vor allem in der Renaissance der *Geistlichen Begleitung*⁴² findet gegenwärtig die Wiederaufnahme klassisch spiritueller Traditionen des Christentums statt.⁴³

Diesen Faden aufgreifend macht es sich die vorliegende Arbeit zur Aufgabe, einen Beitrag zur vielfach angemahnten Wiedergewinnung einer „*spirituellen Orientierungsfunktion*“ für die Seelsorge zu liefern;⁴⁴ umso mehr als diese wesentliche Dimension evangelischer Poimenik seit der sogenannten empirischen Wende in der Seelsorgelehre der 1970er-Jahre und der daraus hervorgegangenen Pastoralpsychologie weitestgehend aus dem Fokus des wissenschaftlich-theologischen Interesses geraten ist.⁴⁵

Des Weiteren hat sich die Praktische Theologie als „*Krisenwissenschaft*“ (Christian Grethlein)⁴⁶ bzw. „*Zukunftswissenschaft* der Kirche“ (Martin Lechner)⁴⁷ den gegenwärtigen Herausforderun-

wobei besonders die Anknüpfung an C. G. Jung augenfällig ist. Obwohl es demgegenüber vor allem wissenschaftstheoretisch berechnete Anfragen gibt, hat diese Bewegung doch zweifelsohne zu einer Trendwende innerhalb der Psychologie beigetragen, nämlich „Spiritualität“ wieder bewusst als einen psychologischen Forschungsgegenstand ernst zu nehmen.

⁴¹ Vgl. dazu u. a. ZIMMERLING, Evangelische Seelsorgerinnen, 9–17, bes. 14–15.

⁴² Unter diesem in der evangelischen Tradition neuen Paradigma wird eine spezifische Dimension von Seelsorge verstanden, in deren Mittelpunkt das „Lebens-Gespräch zwischen Gott und Mensch“ zu stehen komme. Der Begleiter bemühe sich darum, seine eigene Person und Erfahrung in den Dienst der Begleitung und Förderung dieses Gespräches zu stellen, sowie mit geistlich gereifter Unterscheidungsfähigkeit auf Hemmnisse und Irrungen hinzuweisen. Dies könne sowohl in „Alltagserfahrungen als auch in geistlichen Intensivzeiten im Alltag (Exerzitien im Alltag o. ä.), in mehrtägigen Exerzitien oder Retraiten in Abgeschiedenheit“ geschehen (STOLINA, Lebens-Gespräch mit Gott, 288–289) Vgl. dazu auch SCHNEIDER, Zur Praxis der geistlichen Begleitung, 100–134.

⁴³ Vgl. dazu u. a. BÄUMER/PLATTIG, Aufmerksamkeit ist das natürliche Gebet der Seele (1998); GREINER (Hrsg.), Wenn die Seele zu atmen beginnt. Geistliche Begleitung in evangelischer Perspektive (2007); KIESSLING (Hrsg.), Geistliche Begleitung. Beiträge aus Pastoralpsychologie und Spiritualität (2010); HUNDERTMARK/MÜCKSTEIN (Hrsg.), Handbuch geistliche Begleitung (2012); DRECHSEL/KAST-STREIB (Hrsg.), Seelsorge und Geistliche Begleitung. Innen- und Außenperspektiven (2014); SCHEMANN, Stille und Gebet. Geistliche Begleitung als Seelsorge in kontemplativer Haltung (2014).

⁴⁴ So UTSCH, Psychologische Hilfen, 178 (Hvm.); vgl. a. a. O., 177–197.

⁴⁵ Vgl. UTSCH, a. a. O., 182: „In der Pastoralpsychologie sind die Fragen der Spiritualität bis auf wenige Ausnahmen vernachlässigt worden.“ Als solche Ausnahmen sind zu nennen: JOSUTTIS, Spiritualität in wissenschaftlicher Hinsicht, 70–89 sowie WIGGERMANN, Zur christlichen Spiritualität, 452–474. In dieser Hinsicht war und ist die wissenschaftliche Beschäftigung mit der Thematik auf römisch-katholischer Seite weitaus intensiver und breiter aufgestellt.

⁴⁶ Vgl. GRETHLEIN, Praktische Theologie, 20–98; ebenso ZIEBERTZ, Methodologische Multiperspektivität, 29–31.

⁴⁷ LECHNER, Pastoraltheologie als Wissenschaft, 239. Der römisch-katholische Pastoraltheologe Martin Lechner entlehnt diesen Begriff von Anton Graf, dem „Mentor der Erneuerung der Pastoraltheologie im 20. Jahrhundert“ (vgl. GRAF, Kritische Darstellung des gegenwärtigen Zustandes der

gen zu stellen. Sie thematisiert „ihre Gegenstände unter dem Gesichtspunkt von Krisen, also von problematischen Verhältnissen, die innovatives Handeln erfordern“.⁴⁸ Dabei nimmt sie eine de- zidierte „Vermittlungsaufgabe“ zwischen „moderner Kultur einerseits und christlicher Tradition andererseits“ wahr und weist in dieser Auseinandersetzung Zukunftsperspektiven auf.⁴⁹ Auch der renommierte Religionspädagoge *Friedrich Schweitzer* hebt angesichts der skizzierten Bedingungen diese zukunftsorientierte Vermittlungsaufgabe hervor:⁵⁰ „Unterstützung für aussichtsreiche postmoderne Entwicklungen, zugleich aber auch kritischer Widerstand gegenüber alldem, was zwar postmodern, aber dennoch nicht akzeptabel ist – darin besteht die inhaltliche Aufgabe der Praktischen Theologie bei der Vermittlung zwischen erster und zweiter Moderne.“⁵¹ Mit diesen beiden Aspekten ist der Praktischen Theologie der Weg gewiesen. Sie muss mehr noch als andere theologische Fachrichtungen auf die jeweils aktuelle Situation eingehen und deren Probleme und Potentiale aufnehmen.⁵² Zugleich kommt ihr die Aufgabe zu, gleichermaßen ein kritisches Bewusstsein zu schärfen sowie notwendige Korrekturen für zukünftige Entwicklungen vorzugeben.

Die spirituelle Erlebnissehnsucht vieler Zeitgenossen, zumindest des westlich-abendländischen Kulturkreises, gibt der Praktischen Theologie also den Auftrag, neu und vertieft nach der *spirituellen Erfahrungsdimension* des Glaubens zu fragen.⁵³ Viel wird in Zukunft davon abhängen, ob und wie es ihr gelingt, damit einen „notwendige[n] Kontrapunkt zum spirituell ausgedorrten Normalprotestantismus“ zu setzen.⁵⁴ So sah *Albrecht Grözinger* bereits 1996 die Chance des Protestantismus innerhalb der Erlebnisgesellschaft darin, „der Unbestimmtheit der Erfahrung des Heiligen ein bestimmtes Profil zu verleihen.“⁵⁵ Die kri-

Praktischen Theologie (1841)). Dabei bezeichnet Lechner allerdings, gemeinsam mit Karl Rahner, auch die römisch-katholische Pastoraltheologie analog der evangelischen Bezeichnung lieber mit „praktischer Theologie“ und bestimmt sie als „die wissenschaftlich-theologische Reflexion auf den in der Gegenwart der Kirche aufgegebenen Selbstvollzug der Kirche als solcher“ (a. a. O., 241 nach RAHNER, Schriften zur Theologie IX, 129).

⁴⁸ GRETHLEIN, a. a. O., 21.

⁴⁹ LECHNER, a. a. O., 245.

⁵⁰ Vgl. SCHWEITZER, Postmoderner Lebenszyklus und Religion (2003), bes. 171–177.

⁵¹ SCHWEITZER, a. a. O., 174.

⁵² Vgl. BÖTTIGHEIMER, a. a. O., 109. Es geht also durchaus auch darum, die neuen „säkularreligiösen Ausdrucksformen [...] zu würdigen, weil sich in ihnen grundsätzliche Fragen und Lebensprobleme der Menschen äußern.“ (ebd.).

⁵³ Vgl. ZIMMERLING, Charismatische Bewegungen, 43. Einer der ersten Versuche in diese Richtung stellte bspw. der bereits in den 80er-Jahren von Manfred Seitz und Horst Reller herausgegebene Sammelband „Herausforderung religiöse Erfahrung. Vom Verhältnis evangelischer Frömmigkeit zu Meditation und Mystik“ dar (vgl. SEITZ/RELLER (Hrsg.), Herausforderung religiöse Erfahrung (1980)).

⁵⁴ ZIMMERLING, Spirituelle Sehnsüchte, 27.

⁵⁵ GRÖZINGER, Das Heilige in der Erlebnisgesellschaft, 24. Er entfaltet diese These mit vier konkreten Impulsen: „Individualität ermöglichen“, „Gewalt begrenzen“, „zu tragfähigen Erlebnissen führen“,

tisch-korrektive Aufgabe liegt dabei vor allem in der Integration nicht allein ästhetischer und vordergründig nützlicher, sondern auch leidvoller, dunkler und unbegreiflicher Erfahrungen in eine gelebte Glaubensgestaltung. Hierbei wird die seelsorgerliche Herausforderung besonders virulent. Während der „postmoderne Mensch“ Leiderfahrungen eher aus dem Wege zu gehen sucht, um seine Zeit desto mehr den schönen Erlebnissen widmen und sein Leben voll auskosten zu können,⁵⁶ ist vonseiten christlicher Spiritualität umso mehr nach dem Umgang des Glaubens mit schweren oder scheinbar sinn- und nutzlosen Erfahrungen zu fragen.

Mit anderen Worten: Auch und gerade die *Anfechtung* muss seelsorgerlich als ein wesentliches Moment der Erfahrungsdimension des Glaubens in die Spiritualität integriert werden.

Gegenüber der Tendenz postmoderner Religiosität, mit unterschiedlichen religiösen Traditionen eklektisch bis synkretistisch zu verfahren und sich die geeignetsten oder angenehmsten Aspekte nach dem Maßstab eigener Individualität herauszugreifen und so scheinbar eigenständig zusammenzustellen, ist bewusst ein anderer Schwerpunkt zu setzen. In einer poimeinischen Erschließung der Erfahrungsdimension der Anfechtung soll stattdessen das Potential gefunden werden, „die neuen und anfangs fremden Wirklichkeits- und Erfahrungsräume, in die der Glaube hineinführen will“ nicht vorschnell zu verschließen, sondern gerade seelsorgerlich zu öffnen und darin zu begleiten.⁵⁷ Denn auch im Hinblick auf den Glauben und die Gottesbeziehung gilt, dass eine echte Begegnung und ein vertieftes Kennenlernen immer nur dann möglich sein wird, wenn auch die Fremdheit des Gegenstandes bzw. des Gegenübers ausgehalten werden kann.

So soll die Integration der Anfechtung in die Erfahrungsdimension des Glaubens auch dazu führen, Vorstellungen unrealistischer Anthropologie, wie sie teilweise sowohl in esoterischen als auch manchen christlichen Gruppen beobachtet werden kann, zu korrigieren. Sind derart positivistisch geprägte Menschenbilder doch kulturanthropologisch zutiefst durch die radikale Diesseitsorientierung der Moderne bedingt.⁵⁸ Nicht nur im Blick auf Gott und dessen Fremdheit und Andersheit, sondern auch im Blick auf den Menschen selbst und seine irdische Gebrochenheit kann die Beachtung der Anfechtung *als* Glaubenserfahrung neue Horizonte erschließen und möglichen spirituellen Fehlentwicklungen vorbeugen.

„Konturen zeichnen“ (vgl. a. a. O., 25–34).

⁵⁶ Vgl. dazu GRONEMEYER, das Leben als letzte Gelegenheit (2014⁵), bes. 121–134, wo sie über die Tendenz zur Leidflucht und hedonistischen Optimierung schreibt („Weltvermehrung und Erfahrungsarmut“): „Der Zeitgewinn der rasenden Lebensart beruht gerade darauf, daß der Mensch die annehmlichen Seiten des Lebens abschöpft und die schmerzvollen eliminiert.“ (a. a. O., 122). Vgl. dazu auch ZIMMERLING, a. a. O., 23 sowie DERS., Charismatische Bewegungen, 43.

⁵⁷ ZIMMERLING, Spirituelle Sehnsüchte, 29.

⁵⁸ Vgl. dazu ebenso ZIMMERLING, a. a. O., 29.

Zur Wiedergewinnung der spirituellen Erfahrungsdimension für die wissenschaftliche Theologie nennt *Gerhard Ruhbach* vier zu beachtende Hinweise. Erstens wird die wissenschaftliche Theologie „das Wort ‚Erfahrung‘ aus den mißverstandenen Begriffshülsen zu befreien und in konkrete Glaubens- und Lebenssituationen zu übertragen haben.“⁵⁹ Zweitens wird es nötig werden, wieder vermehrt eigene Erfahrungen mit dem Gebet, der Heiligen Schrift, dem Gottesdienst, der Gemeinde und der Tradition zu machen. Drittens werden diese Erfahrungen mit der aktuellen Zeit und den menschlichen Grunderfahrungen kritisch und konstruktiv zu verknüpfen sein, wobei vor allem die oberflächliche Erlebniskultur in einem qualitativen Mehr an spiritueller Erfahrung zu vertiefen ist. Und schließlich geht es *viertens* in all dem um eine neue Offenheit für die *experimentia Dei*, für die Erfahrung des Handelns Gottes am Menschen.⁶⁰

Die vorliegende Arbeit möchte dabei das Plädoyer *Rudolf Bohrens* aufnehmen, die Zukunftsorientierung der Praktischen Theologie nicht nur im aktuellen Zeitdiskurs mit den benachbarten Humanwissenschaften, sondern ebenso im vorausgehenden Dialog mit den „Vätern“ der eigenen Theologiegeschichte zu begründen.⁶¹ „Ohne die Väter findet der Theologe seine Identität nicht. [...] Ohne Identität ist er nicht gesprächsfähig. Im Gespräch mit den Vätern nur wird der Theologe urteilsfähig, erwirbt er die Urteilsfähigkeit, die er im Gespräch mit den Wissenschaften bewähren muß.“⁶²

Der kritisch-korrektive Auftrag kann darum erst durch eine erneuerte Verankerung in den bewährten *Quellen* der eigenen Spiritualität wahrgenommen werden, in einer Fruchtbarmachung der seelsorglichen Erfahrung der Kirchengeschichte für heute. Denn im Blick auf den realen spirituellen Bedeutungsverlust des traditionellen Christentums ist der Kritik Zimmerlings Recht zu geben, der beklagt, dass sich die Wiederkehr der Religion „[n]icht zuletzt aufgrund der gestörten Beziehung zwischen Theologie und Spiritualität [...] bisher meist an der evangelischen Kirche vorbei ereignet“ habe.⁶³ Folglich zieht auch er den Schluss: „Die Quellen der christlichen Spiritualität sind in ihr weithin verschüttet bzw. in Vergessenheit geraten. Es

⁵⁹ RUHBACH, Theologie und Spiritualität, 26.

⁶⁰ Vgl. RUHBACH, a. a. O., 26–27.

⁶¹ Vgl. dazu BOHREN, Daß Gott schön werde. Praktische Theologie als theologische Ästhetik (1975); sowie vor allem Bohrens berühmte und mehrfach gehaltene Vorlesung „Große Seelsorger seit der Reformation. Von Luther bis Blumhardt“, hrsg. 2007 von Dietrich Stollberg. Die vorliegende Arbeit versteht sich daher nicht nur in der Tradition von Rudolf Bohren, sondern auch von Manfred Seitz, Gerhard Ruhbach und in gewisser Weise Manfred Josuttis.

⁶² BOHREN Daß Gott schön werde, 212. Bohren spricht hier explizit nur von den „Vätern“ – es sind aber selbstverständlich auch die „Mütter“ der Kirche und des Glaubens mit in den Blick zu nehmen.

⁶³ ZIMMERLING, Evangelische Spiritualität, 18.

wird darum höchste Zeit, die reiche Tradition christlicher Spiritualität wieder zu entdecken und in das öffentliche Gespräch einzubringen. Die akademische Theologie verfügt in besonderem Maße über Zeit und Mittel, um diese Aufgabe zu erfüllen.⁶⁴ Die Wiedergewinnung einer dezidiert spirituellen Seelsorge wird also nur aus der Zusammenschau pastoralpsychologischer Einsichten und klassischer Seelsorgetraditionen gelingen können.⁶⁵ Gegenüber der derzeitigen „Dominanz der Humanwissenschaften“ wird deshalb eine „Schärfung des theologischen Profils“ innerhalb der Praktischen Theologie umso dringlicher sein. Denn nur so wird sie sich „von der Maßstäblichkeit der nichttheologischen Nachbarwissenschaften“ emanzipieren können und der „Selbstsäkularisierung des praktisch-theologischen Denkens“ etwas entgegenzusetzen haben.⁶⁶

1.1.2 *Martin Luther als Praktischer Theologe*

Will der Rückgriff auf die Tradition evangelischer Seelsorge sowohl den Begriff als auch das Phänomen der Anfechtung für die Gegenwart wieder ins Gespräch bringen, so bietet sich dazu wohl kein Theologe und Seelsorger der Vergangenheit mehr an als der Reformator *Martin Luther*.

Seine Theologie eignet sich gleich in mehrfacher Hinsicht als historisches Korrespondent für die Querschnitts- und Krisenwissenschaft der Praktischen Theologie. Kann doch bei kaum einem anderen ein derart verwobenes Miteinander von Erfahrungs- und Wort-Gottes-Theologie in einem gefunden werden. „*Vera theologia est practica*“ – „Die wahre Theologie ist praktisch“,⁶⁷ kann er denn auch pointiert behaupten – freilich, ohne damit die spezifisch moderne Fachdisziplin im Auge gehabt zu haben. Dennoch bietet er der praktisch-theologischen Rezeption damit mindestens einen Schnittpunkt an, nämlich die hohe Bedeutung der Erfahrung und des konkreten Glaubenslebens für seine Theologie.⁶⁸ „Die wahre rechtschaffe-

⁶⁴ ZIMMERLING, a. a. O., 18. Immerhin lässt sich, so Zimmerling, „[s]eit einigen Jahren [...] in der Praktischen Theologie eine Renaissance historischer Themen beobachten.“ (ZIMMERLING, *Luthers praktisch-theologische Überlegungen*, 27). Genannt werden muss hier vor allem die Reihe „Arbeiten zur Praktischen Theologie“, hrsg. von Jan Hermelink, Wilfried Engemann, Christian Grethlein, Marcel Saß und Alexander Deeg in der Evangelischen Verlagsanstalt Leipzig.

⁶⁵ Dies ist bisher vor allem in der Rezeption altkirchlicher Seelsorge geschehen (vgl. u. a. BÄUMER/PLATTIG, *Aufmerksamkeit ist das natürliche Gebet der Seele* (1998)).

⁶⁶ ZIMMERLING, *Luthers praktisch-theologische Überlegungen*, 28 (beide Zitate).

⁶⁷ WA TR 1, 72,16 (Nr. 153; 1532).

⁶⁸ Vgl. dazu auch SCHÖTTLER, *Theologieverständnis*, 241–255. Auch laut Heinz-Günther Schöttler versteht Luther wahre Theologie als praktische Theologie, nämlich als eine solche, die sich nicht nur mit dem Wort Gottes, sondern immer auch mit den Erfahrungen der Menschen beschäftigt.

ne Theologia steht *in der Practiken, Brauch und Übung*, und ihr Fundament und Grundfest ist Christus, daß man sein Leiden, Sterben und Auferstehung mit dem Glauben ergreife“.⁶⁹ Hier erscheint beides in eins: Die Praxisrelevanz *und* die eindeutige Christusorientierung. Luther hebt die „Praxis“, den „Gebrauch“ und die „Übung“, also die alltagstaugliche Bewährung der Theologie, ihre erfahrungsgesättigte Realitätsnähe sowie ihren unabdingbaren Bezug zur menschlichen Lebenswirklichkeit bewusst im Gegensatz zu einer rein spekulativen Theologie, die ausschließlich nach ihrer angeblichen Vernunft geht, hervor.⁷⁰ Anknüpfung und Kritik an postmoderner Erlebnisorientierung liegen hier gewissermaßen in der Natur der Sache. Außerdem macht ihn das Gewicht, welches der Erfahrung innerhalb seiner Theologie zukommt, anschlussfähig an moderne psychologische Erkenntnisse und pastoralpsychologische Seelsorgekonzepte, die doch vorrangig durch einen empirischen Ansatz gekennzeichnet sind.

Doch eignet sich Luther tatsächlich als Gewährsmann einer praktisch-theologischen Zukunftswissenschaft? Hat er wirklich für heute, ja für morgen noch etwas zu sagen – und wäre das, über den Abstand von fünfhundert Jahren hinweg, überhaupt vernehmbar? Es ist zu klären, ob und wie Luther als Praktischer Theologe angesehen werden kann; als einer, der auch heute noch etwas zu den Fragestellungen dieser jüngsten theologischen Fachrichtung beizutragen hat.⁷¹

Genau genommen kann der Reformator natürlich kaum als „Praktischer Theologe“ im streng begrifflichen Sinne dieser erst im 19. Jahrhundert herausgebildeten Disziplin bezeichnet werden.⁷² Nichtsdestoweniger ist, wie auch der Münsteraner Praktische Theologe *Christian Grethlein* zu Recht feststellt, seine „Wirkungsgeschichte innerhalb der Praktischen Theologie unübersehbar“.⁷³ Er gehört, wenigstens in den deutschsprachigen Lehrbüchern Praktischer Theologie, bis heute sogar „zu den am häufigsten zitierten Autoren“.⁷⁴ Die entsprechenden Publikationen, exemplarisch des de-Gruyter-Verlages, wurden von Grethlein nach ihren Bezugnahmen auf Luther hin untersucht.⁷⁵ Er kommt zu dem bemerkenswerten Ergebnis, dass der Reformator durchweg „der mit Abstand am meisten direkt genannte und zitierte Autor“ ist.⁷⁶

⁶⁹ WA TR I, 72,37–39.

⁷⁰ Konkret hat er unter den damaligen Bedingungen damit bspw. die neuplatonische Mystik, aber auch die reformierte Theologie Zwinglis u. a. im Blick (vgl. a. a. O. 72,20–23; 73,4–7).

⁷¹ Vgl. hierzu besonders den Tagungsband „Martin Luther als Praktischer Theologe“ hrsg. von Peter ZIMMERLING, Wolfgang RATZMANN und Armin KOHNLE (2017).

⁷² So auch GRETHLEIN, Luther als Praktischer Theologe, 30.

⁷³ GRETHLEIN, a. a. O., 30.

⁷⁴ A. a. O., 30.

⁷⁵ Vgl. a. a. O., 31–33. Konkret sind das die Lehrbücher von Martin Schian (1922), Otto Haendler (1957), Dietrich Rössler (1986) sowie Grethleins eigenes (2012).

⁷⁶ GRETHLEIN, a. a. O., 32.

Aufgrund dieser immerhin etwa einhundert Jahre umfassenden Präsenz ist der Einschätzung *Otto Haendlers* durchaus Recht zu geben: „Luther hat [...] eine Praktische Theologie weder geschrieben noch in Vorlesungen behandelt [...]. Aber sein ganzes Wirken ist eminent praktisch-theologisch, und für alles, was uns hier angeht, hat Luther Entscheidendes, Originales, immer Fruchtbare gesagt.“⁷⁷

Insbesondere innerhalb der folgenden fünf Handlungsfelder wurde und wird immer wieder auf Luthers Theologie zurückgegriffen: beim *Kirchenverständnis* (besonders in Bezug auf das allgemeine Priestertum) beim *Gottesdienst* (Deutsche Messe und Formula missae), besonders häufig bei den *Kasualien* (vor allem zu Fragen der Taufe), bei der *Predigt* und schließlich in der *Pädagogik* (die Katechismen).⁷⁸ Innerhalb dieser Auflistung fällt sogleich ins Auge, dass ausgerechnet die *Seelsorge* eine Leerstelle bildet. *Dietrich Rössler* meint hierin sogar *das* praktisch-theologische Fachgebiet zu erkennen, in dem der Reformator am wenigsten für die Gegenwart beizutragen habe:⁷⁹ „Luther und die lutherische Reformation haben überhaupt einen eigenen und selbständigen Beitrag zum Verständnis der Seelsorge *nicht* hervorgebracht.“⁸⁰ Zwar habe er selber eine reichhaltige und vielfältige Seelsorgepraxis geübt, jedoch – etwa im Unterschied zu reformierten Theologen – kein eigenes Seelsorgekonzept entwickelt oder gar programmatisch umgesetzt.⁸¹ Rössler kann sich infolgedessen sogar zu der kühnen Behauptung versteigen, die lutherische Theologie habe „einer individuellen Seelsorge“ geradezu zwangsläufig „zögernd gegenüberstehen“ müssen, „weil das persönliche Wort für den einzelnen Menschen das Wort der Predigt“ gewesen sei.⁸²

Mag dieses Urteil allenfalls für einzelne Entwicklungen im späteren Luthertum zutreffen, so trifft es Luther selbst und seine theologischen und praktischen Reflexionen und Handlungsanweisungen für die Seelsorge doch wohl kaum. Unter allen Reformatoren kann und muss gerade er als Seelsorger begriffen werden – und zwar nicht nur in seiner Praxis, sondern im seelsorgerlichen Grundzug seiner Theologie schlechthin.⁸³ So sieht auch *Hans-Martin Barth* die Reformation „in erster Linie als Seelsorge-Bewegung“ und kommt zu dem Schluss: „Deswegen

⁷⁷ HAENDLER, Grundriss, 3–4. Ob man so weit gehen und überdies dem Urteil Haendlers zustimmen muss, Luther habe auch „keine ausdrücklichen und zusammenhängenden Prinzipien über sie [die Praktische Theologie; d. Verf.] aufgestellt“, soll hier zunächst offen bleiben. Dass der Reformator jedoch weder zur Homiletik noch zur Liturgik, weder zu Seelsorge noch zu irgendeinem anderem praktisch-theologischen Handlungsfeld überhaupt irgendwelche strukturierten und theologisch reflektierten Handlungsanweisungen gegeben haben soll, darf durchaus hinterfragt werden.

⁷⁸ Vgl. GRETHLEIN, a. a. O., 32–33.

⁷⁹ Vgl. a. a. O., 33.

⁸⁰ RÖSSLER, Grundriss (1986), 162; (1994²), 183 (Hvm.).

⁸¹ Vgl. RÖSSLER, a. a. O. (1994²), 183–184.

⁸² A. a. O., 184.

⁸³ Vgl. dazu vor allem EBELING, Der theologische Grundansatz Luthers, 9–28; DERS., Der theologische Grundzug der Seelsorge Luthers, 21–48; DERS., Luthers Seelsorge. Theologie in der Vielfalt der

muss Luthers Theologie unter seelsorgerlich-therapeutischer Perspektive dargestellt, bedacht, kritisiert und weitergeführt werden.⁸⁴ Und auch *Julius Seebaß* konnte bereits 1930 feststellen: „Für Luther als Seelsorger ist von vornherein kennzeichnend, daß seine Seelsorge ganz und gar Theologie ist, und zwar ‚Theologia crucis‘, ebenso wie der Theologe Luther immer und überall Seelsorger und seine Theologia crucis ganz und gar Seelsorge ist.“⁸⁵ Dennoch könnte die eigentümliche Geringschätzung der Luther’schen Seelsorge durch die modernere Poimenik einen Hinweis darauf geben, warum bspw. *Elisabeth Naurath* noch im Jahr 2008 zu der Feststellung gelangte: „Sowohl in Grundsatzartikeln wie auch in neueren konzeptionellen Beiträgen zur Seelsorge spielt der Rekurs auf Luther nur eine marginale Rolle.“⁸⁶ Dieser erstaunlichen und zugegebenermaßen verwunderlichen Rangstellung der Seelsorge innerhalb der praktisch-theologischen Lutherrezeption soll nun in vorliegender Arbeit nachgegangen werden.

Zunächst bleibt so viel festzuhalten: Obgleich Luther *formal* nicht als Praktischer Theologe im Sinne der wissenschaftstheoretischen Voraussetzungen der modernen Fachdisziplin gelten kann (von welchem vor *Friedrich D. E. Schleiermacher* wirksamen Theologen könnte dies schon behauptet werden?), bleibt seine Bedeutung für dieselbe nichtsdestotrotz ungebrochen und stellt „durchgehend [...] in den letzten hundert Jahren einen wichtigen Bezugspunkt für die deutsche praktische Theologie“ dar.⁸⁷

Geht man allerdings mit Zimmerling von einem weiter gefassten und *material* orientierten Verständnis Praktischer Theologie aus, nämlich als „wissenschaftlich-theologische Erkenntnisbemühung im Hinblick auf kirchenleitende und gemeindepraktische Vollzüge“,⁸⁸ dann wird schnell deutlich, dass diese spezifische Herangehensweise der Theologie als Wissenschaft freilich nicht nur älter ist als die gleichnamige moderne Fachrichtung und ihr „Gründer“ Schleiermacher, sondern auch älter als Luther und die Reformation, nämlich so alt wie das Christentum selbst. In dieser Arbeit wird deshalb davon ausgegangen, dass die wissenschaftlich-theologische Beschäftigung mit den Praxisfeldern des kirchlichen und geistlichen Lebens

Lebenssituationen an seinen Briefen dargestellt (1997). Vgl. dazu auch ZIMMERLING, Luthers als Seelsorger, 263–280.

⁸⁴ BARTH, Die Theologie Luthers, 28.

⁸⁵ SEEBASS, Luther als Seelsorger, 7.

⁸⁶ NAURATH, Ein poimenischer Aufbruch, 109; woraufhin sie die Frage stellt: „Ist heutige Seelsorge so anthropozentrisch, dass Luthers theologisches Anliegen der Trostvermittlung im Zeitalter säkularisierter Postmoderne als anachronistisch zu verabschieden ist?“

⁸⁷ GRETHLEIN, a. a. O., 33.

⁸⁸ ZIMMERLING, Luthers praktisch-theologische Überlegungen, 17.

mindestens seit der Alten Kirche bekannt ist und praktiziert wurde. Ganz unzweifelhaft kann jedenfalls das sachliche Vorhandensein Praktischer Theologie seitdem beobachtet werden.⁸⁹

Im Blick auf die konkreten, materialen Fragestellungen scheint es deshalb wenig sinnvoll, die praktisch-theologische Arbeit ausschließlich an einem aus dem 19. Jahrhundert überkommenen Wissenschaftsbegriff festzumachen. Ob also Luther „Praktischer Theologe“ genannt werden darf, hängt zwar einerseits am jeweiligen Theologieverständnis und Wissenschaftsbegriff, ist andererseits aber für die Sache selbst kaum ausschlaggebend.⁹⁰ Entscheidend ist vielmehr, ob und wie er für gegenwärtige praktisch-theologische Problemstellungen und Lösungsansätze rezipiert werden kann und darf. Je nachdem, wie sehr man die, auch wissenschaftstheoretisch relevante, Einheit von Spiritualität und Theologie – und damit aller theologischen Fachdisziplinen untereinander – betont oder ablehnt, wird man hier zu unterschiedlichen Schlussfolgerungen kommen.⁹¹ Material gesehen hat sich Luther jedoch unzweifelhaft zu letztlich allen Handlungsfeldern der Praktischen Theologie geäußert und zu seiner Zeit maßgebliche Veränderungen bewirkt; mit eben der unausweichlichen Folge, dass in der Tat „seitdem kein praktisch-theologisch Denkender und Tätiger in der deutschsprachigen [sic] evangelischen Theologie und Kirche ohne bewusste oder unbewusste Bezugnahme auf Luther eigene Überlegungen vortragen kann.“⁹² Überdies lässt sich beobachten, dass nahezu jeder Rezipient, der sich innerhalb praktisch-theologischer Diskurse auf den Reformator beruft, ihm irgendwie „eine normativ-kritische Funktion“ zubilligt, wenn auch „meist ohne dass diese näher bestimmt wird.“⁹³

⁸⁹ Vgl. dazu GRETHLEIN, *Praktische Theologie*, 262–266, der Praktische Theologie als „Kommunikation des Evangeliums“ in Ansätzen ebenfalls bereits in der Alten Kirche, beginnend bei Justin, aber auch bereits bei Origenes vorfindet (vgl. bes. a. a. O., 262–263). Zu Origenes vgl. auch MARKSCHIES, Art. Origenes RGG⁴, 657–662. Vgl. dazu auch LECHNER, a. a. O., 234–236, der die Anfänge der praktischen Theologie schon bei den biblischen Autoren im Zusammenhang von Glaube und Werken usw. sieht. In der Zeit der Alten Kirche entdeckt er die praxisbezogene Gestalt der Theologie in den Katechesen bspw. Cyrills von Jerusalem, Augustinus oder Gregors des Großen. Das Auseinandertriften von spekulativer und praktischer Theologie („scientia speculativa“ und „scientia practica“) sei hingegen ein Vorgang, der erst innerhalb der wissenschaftlichen Ausdifferenzierung der mittelalterlichen Scholastik stattfinden konnte.

⁹⁰ Vgl. ZIMMERLING, a. a. O., 18.

⁹¹ Vgl. dazu im nächsten Kapitel unter 1.2.1 die Überlegungen zur Einheit von Theologie und Spiritualität.

⁹² ZIMMERLING, a. a. O., 19.

⁹³ A. a. O., 21. Über diese mehr oder weniger unbewusste Autorität hinaus, besitzt der Reformator natürlich allein schon aufgrund der jeweiligen Bekenntnisgrundlagen der Evangelischen Kirchen Deutschlands faktisch normative Geltung; und zwar konkret durch seine beiden Katechismen und die Schmalkaldischen Artikel, in gewisser Weise aber auch durch Melanchthons *Confessio Augustana* (vgl. a. a. O., 22).

Summa: An Luther kommt man nicht vorbei, auch nicht in der Praktischen Theologie.⁹⁴ Wenn selbst ein Kirchenhistoriker wie *Armin Kohnle*, der seiner Profession entsprechend hierzu naturgemäß eher eine skeptische Haltung einnehmen wird, zu der Auffassung gelangt, dass Luthers „reformatorisches Anliegen [...] hochaktuell“ sei und „seine theologischen Antworten [...] auch nach 500 Jahren noch überzeugend“, so darf man sich seiner emphatischen Schlussfolgerung wohl guten Gewissens anschließen: „Darf man sich auf diesen Luther heute noch berufen? Man darf es nicht nur, man muss es!“⁹⁵

Nun werden von Grethlein zwei methodische Herangehensweisen ins Spiel gebracht: Entweder die praktisch-theologischen Bezugnahmen auf Luther innerhalb der aktuellen Literatur zum Ausgangspunkt zu nehmen, um daraus ein Profil seiner aktuellen Präsenz und Relevanz zu entwerfen – freilich zu dem Preis ihn auf diese Weise lediglich „affirmativ in die heutige praktisch-theologische Diskussion einzuzeichnen“ und dabei „wichtige Impulse zu übersehen“;⁹⁶ oder eben „Schwerpunkte der Theologie Luthers zu rekonstruieren und nach deren Bedeutung für gegenwärtige praktisch-theologische Probleme und Themen zu fragen“.⁹⁷ Diesem zweiten Ansatz möchte sich die vorliegende Arbeit durch den Rückgriff auf überliefertes Material der Luther'schen Seelsorge anschließen. Auch *Alexander Deeg* erinnerte 2008 noch zu Beginn der Lutherdekade im Hinblick auf das nahende Reformationsjubiläum daran, dass und wie sehr solche Jubiläen immer wieder „gefährliche Zeiten des Luthermissbrauchs und der Lutherinstrumentalisierung“ gewesen seien.⁹⁸ Auch er empfiehlt angesichts dessen primär „punktuelle Relektüren“, die „jeweils *eine* (und sicher nicht *die* richtige!) Lutherrezeption“ für sich in Anspruch nehmen dürften. Dies solle geschehen unter der Frage: Wie lese ich als Praktischer Theologe „Luther auf dem Hintergrund einer bestimmten mich bewegenden Fragestellung“?⁹⁹

⁹⁴ Immerhin ist seine Gestalt bei nahezu allen geistesgeschichtlichen Entscheidungen der letzten vierhundert Jahre einflussgebend präsent gewesen. Dem Urteil Heinrich Bornkamms ist also auch heute noch beizupflichten: „Die höchst verschiedenartigen Berufungen auf ihn haben ihn ebenso wie Zweifel und Anklage bis in die jüngste Zeit in alle geistigen und politischen Auseinandersetzungen hineingestellt.“ (BORNKAMM, *Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte*, 114.)

⁹⁵ KOHNLE, *Martin Luther*, 215 (beide Zitate ebd.).

⁹⁶ GRETHLEIN, *Luther als Praktischer Theologe*, 31.

⁹⁷ A. a. O., 31.

⁹⁸ DEEG, *Einleitung*, 13. Vgl. dazu auch MOSTERT, *Art. Luther III. Wirkungsgeschichte*, 567–594.

⁹⁹ DEEG, a. a. O., 13. Es ginge, so Deeg, bei einem solchen praktisch-theologischen Anliegen weniger um eine genuin historische Lutherforschung, die (so schwierig dies auch unter hermeneutischen Gesichtspunkten sein mag) den Reformator möglichst „original“ wiederzugeben sucht, sondern eher um „Protokolle von Gesprächen“, die anhand exemplarischer Texte und bestimmter Fragestellungen ein heutiger Theologe mit ihm führe (a. a. O., 14).

Eine solche Fragestellung lässt sich für die vorliegende Arbeit nun so weit auf den Punkt bringen: Was kann von Luthers Seelsorgepraxis und Seelsorgereflexion zu einer Wiedergewinnung der Spiritualität für die evangelische Poimenik gelernt werden? Welcher besondere Stellenwert kommt hierbei der Erfahrung des Glaubens zu und wie kann insbesondere deren kritische Seite der Anfechtung seelsorgerlich in eine gelebte Spiritualität integriert werden?

1.2 Lösungsansatz und Forschungsüberblick

1.2.1 *Reintegration der Spiritualität in die Theologie*

Von der Krise im Verhältnis von wissenschaftlicher Theologie und gelebter Spiritualität, zumindest innerhalb des deutschsprachigen evangelischen Bereichs, war bereits die Rede. Angesichts dessen wird ein erster Lösungsansatz in der Wiedergewinnung einer neuen und qualifizierten Einheit von Theologie und Spiritualität zu suchen sein.¹⁰⁰ Denn in Anbetracht des religiösen Wandels in Gesellschaft und Kirche besteht im Blick auf die wissenschaftliche Beschäftigung mit *Spiritualität* immer noch ein erhebliches Reflexionsdefizit und ein erhöhter theologischer Handlungsbedarf innerhalb der akademischen Theologie.¹⁰¹ Freilich haftet dem Begriff, nicht zuletzt aufgrund seiner Popularität und des häufig undifferenzierten Gebrauchs, eine signifikante Präzisionsschwäche an. Den hier vorgestellten Überlegungen soll darum zur eigenen Orientierung einstweilen folgende Arbeitsdefinition zugrunde gelegt werden: Unter „Spiritualität“ verstehe ich den gelebten Glauben, der im konkreten Lebensvollzug äußere Gestalt und somit biographische, psychologische, soziale und alltägliche Verortung gewinnt.¹⁰²

¹⁰⁰ Vgl. dazu insgesamt den Aufsatz von ZIMMERLING, *Integration der Spiritualität* (2012), 125–142.

¹⁰¹ Der Greifswalder Praktische Theologe Michael Herbst hält die ganze Frage nach der Spiritualität z. B. weiterhin für „eine protestantische Verlegenheit“ (HERBST, *Missionarischer Gemeindeaufbau*, 321). Neben ihm erinnern vor allem Christian Möller und Peter Zimmerling immer wieder eindringlich an die Notwendigkeit einer genuin wissenschaftlichen Beschäftigung und theologischen Reflexion derselben (ZIMMERLING, *Evangelische Spiritualität* (2003); MÖLLER, *Leidenschaft für den Alltag* (2006)).

¹⁰² So im Anschluss an ZIMMERLING, *Evangelische Spiritualität*, 16. Vgl. dazu auch DERS., *Spiritualität* Martin Luthers, 15, Anm. 3: „Auch wenn immer noch Bedenken gegen den Begriff Spiritualität geäußert werden, hat er sich doch ökumenisch mittlerweile weithin durchgesetzt, was nicht davon entbindet, jeweils zu sagen, was man damit meint. Ich verstehe unter Spiritualität im Folgenden den äußere Gestalt gewinnenden gelebten Glauben, wobei der Begriff drei Aspekte, nämlich rechtfertigenden Glauben, Frömmigkeitsübung und Lebensgestaltung miteinander verbindet.“ Vgl. dazu auch KOHNLE, *Vom Spätmittelalter zur Reformationszeit*, 39, der einen Spiritualitätsbegriff verwendet, den er zu Frömmigkeitsformen jeder Art hin offenhalten möchte: „Verstanden wird darunter der

Die gegenwärtig noch weithin selbstverständliche Trennung von wissenschaftlicher Theologie einerseits und gelebter Spiritualität andererseits lässt sich unter anderem auf zwei geistesgeschichtliche Entwicklungen zurückführen, die für die Bearbeitung des hier gewählten Lösungsansatzes ausschlaggebend sind.

Zum einen ist mit einem weit verbreiteten Missverständnis der lutherischen Rechtfertigungstheologie aufzuräumen. Innerhalb einer bestimmten Linie lutherischer Tradition wurde die Betonung der Rechtfertigung allein aus Gnaden oftmals mit einer Absage an beinahe jedwede Erfahrungsmöglichkeit des Glaubens sowie an sämtliche Versuche, ihn durch Übung in ein geregeltes geistliches Leben zu überführen, verbunden.¹⁰³ Erfahrung und Übung, Gefühl und Praxis des Glaubens gerieten innerhalb des Protestantismus nicht selten unter einen Generalverdacht der Gesetzlichkeit oder Schwärmerei. Auf diese Weise wurde einer einseitigen Intellektualisierung des Glaubens Vorschub geleistet.¹⁰⁴ Akademische Theologie und Gemeindefrömmigkeit entfremdeten sich zusehends voneinander – nicht ohne beiderseitigen Schaden.¹⁰⁵ Dabei wurde jedoch übersehen, wie sehr gerade Luther die evangelischen Kirchen nicht nur durch seine grundlegenden Lehraussagen, sondern über Jahrhunderte hinweg ebenso maßgeblich durch seine Frömmigkeitspraxis geprägt hat, wie sie in verschiedenen Gebeten, Liedern und Texten, wie z. B. den Katechismen, zum Ausdruck kommt.¹⁰⁶

Zum anderen wurde infolge der geistesgeschichtlichen Umwälzungen im Zusammenhang der europäischen Aufklärung das solcherart bereits begünstigte Auseinandertriften der wechselseitigen Bezogenheit von Theologie und Spiritualität noch einmal verschärft.¹⁰⁷ Man wird mit *Hans-Martin Barth* behaupten dürfen, dass der entscheidende Bruch der europäischen Geistesgeschichte wohl weniger durch die Reformation als vielmehr durch die Aufklärung stattfand.¹⁰⁸ Vor allem während des 17., vollends aber im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert wurde die dadurch verfestigte Differenz zwischen Lehre und Leben, Theologie und Spiritua-

gelebte Glauben, der „konkrete Lebensvollzug des Glaubens durch eine bestimmte Lebensgestaltung.“ (a. a. O., 39, zit. n. KÜHNE/BÜNZ/MÜLLER (Hrsg.), *Alltag und Frömmigkeit*, 17).

¹⁰³ Vgl. ZIMMERLING, *Martin Luthers Spiritualität*, 16f.

¹⁰⁴ Vgl. ZIMMERLING, *Integration der Spiritualität*, 130.

¹⁰⁵ Vgl. ZIMMERLING, a. a. O., 131–132.

¹⁰⁶ Vgl. ZIMMERLING, *Evangelische Spiritualität*, 20.

¹⁰⁷ Vgl. dazu auch BAYER, *Handbuch*, 31. Oswald Bayer zieht die daraus folgende Linie der zunehmenden Trennung über Johann Gerhard (immerhin im persönlichen Leben noch beieinander), Johann Salomo Semler (Trennung in wissenschaftlich-historisch und moralisch); Immanuel Kant (aposteriorisch empirisch-historisch und apriorisch moralisch) schließlich bis Rudolf Bultmann (historisch und existentiell).

¹⁰⁸ Vgl. BARTH, a. a. O., 29.

lität sogar zur wissenschaftlichen Standardprogrammatik innerhalb des Protestantismus erhoben.¹⁰⁹

Bemerkenswert erscheint besonders der Umstand, dass dies in den Anfängen unter anderem ausgerechnet anhand eines umfangreichen Kommentars des Aufklärungstheologen *Johann Salomo Semler* eben zu Luthers Grundsatzprogramm des Theologiestudiums (oratio, meditatio, tentatio) vorangetrieben worden ist.¹¹⁰ Semler übt in aufklärerischer Konsequenz scharfe Kritik an Luthers Ansicht, dass allein Gebet, Schriftmeditation und Anfechtungserfahrung den Theologen zum Theologen mache. Seiner Interpretation legt er stattdessen die scharfe Unterscheidung zwischen sapientialer und scientialer, also einerseits praktisch-frömmigkeitlicher und andererseits theoretisch-wissenschaftlicher Erkenntnis zugrunde. Die Aufgabe der akademischen Theologie läge allein in Letzterem, wozu eine strikt von frömmigkeitlichen Vorannahmen befreite Vernunft vonnöten sei. Nicht Gebet, Bibelstudium und Erfahrung machen den Theologen zum Theologen, sondern eine möglichst professionelle wissenschaftliche Qualifikation. Die Frömmigkeit, das Wirken des Heiligen Geistes und eine dezidierte Sicht der Dinge aus der Perspektive des Glaubens sollten zu dieser streng rationalen Herangehensweise dann ggfs. erst *nachträglich* hinzutreten. Sie werden aber seitdem nicht mehr als *konstitutiv* für den wissenschaftlichen Erkenntnisprozess an sich angesehen.

Zutreffend und der wissenschaftlichen Professionalisierung förderlich war und ist daran zweifelsohne das konsequente und aufrichtige Bemühen, der Vernunft allen Raum für kritische Fragen und eine von Vorurteilen welcher Art auch immer möglichst freie Entfaltung zuzubilligen. Fragwürdig bleibt hingegen die damit verbundene Vorannahme einer im Blick auf die Gotteserkenntnis „neutralen“ Vernunft sowie die latente Unterstellung, eine dezidiert geistliche Herangehensweise würden der solcherart aufgeklärten Vernunft rationale Verstehenszugänge eher verschließen anstatt sie zu eröffnen. Die Absage an jedwede *theologia regeneratorum*, wie sie für Luther noch selbstverständlich war,¹¹¹ brachte jedenfalls die für die ganze

¹⁰⁹ Vgl. ZIMMERLING, a. a. O., 17–18. Eine Folge davon war die in der Theologie immer selbstverständlicher und unhinterfragbarer werdende Anwendung atheistischer Grundaxiome, wie es umfassend schließlich durch Ernst Troeltsch (1898) in eine allgemeinverbindliche Wissenschaftstheorie gegossen wurde (einheitliches atheistisches Geschichts- und Wirklichkeitsverständnis; Kritik, Analogie, Korrelation).

¹¹⁰ Vgl. SEMLEDR, Erster Anhang zu dem Versuch einer Anleitung zur Gottesgelehrsamkeit, enthaltend eine historische und theologische Erleuterung des alten Ausspruchs oratio, meditatio, tentatio facit theologum, in einer Zuschrift an seine Zuhörer, worin er seine Vorlesungen anzeigt (1758).

¹¹¹ Vgl. dazu MIKOTEIT, Theologie und Gebet bei Luther, 275–302, der seine gesamte Studie mit diesem pointierten Satz abschließen kann: „Theologie war für Luther eben unbedingt ‚theologia regeneratorum.‘“ (a. a. O., 302, mit WA 40 II, 433,11–435,3 (zu Ps 51,15, 3. Psalmvorlesung; 1532); vgl. ebenso BAYER, a. a. O., 46, Anm. 54; 57, Anm. 104; sowie DERS., Vita passiva, 106. Vgl. auch LuJ 55 (1988), 8. Dies gilt in der Sache, wiewohl der theologische Kampfbegriff der „theologia regeneratorum“, wie er erst in der Zeit des Pietismus aufkam, Luther selbst in dieser Weise noch fremd war. Nichtsdestotrotz

Neuzeit prägende prinzipielle Trennung von Theologie und „Religion“, wie man es damals nannte, mit sich.¹¹² Infolgedessen hat dann auch die alte Formel Luthers seit dem 18. Jahrhundert nur noch wenig Beachtung in den wissenschaftstheoretischen Grundüberlegungen der Theologie gefunden. Natürlich tut sich von daher erneut die Frage auf, inwiefern der spätmittelalterliche und reformatorische Luther über diesen geistesgeschichtlichen Bruch hinweg überhaupt noch für heute Relevanz entwickeln kann. Oft, und teilweise womöglich auch zu Recht, hat die moderne protestantische Theologie die lutherische Theologie von dieser Warte aus kritisiert. Doch auch umgekehrt kann und darf sicherlich von Luther her manches Moderne kritisch überprüft oder gar korrigiert werden.¹¹³

Für eine Reintegration der Spiritualität, nicht nur in die Praktische, sondern letztlich alle Teildisziplinen der Evangelischen Theologie, liegt jedenfalls ein unumgänglicher Ansatzpunkt in der Klärung der Bedeutung der Erfahrungsdimension für den Glauben sowie damit zusammenhängend in der wissenschaftstheoretischen Wiedergewinnung eines Theologieverständnisses anhand Luthers Grundregel *oratio, meditatio, tentatio*.¹¹⁴ Es muss geklärt werden, inwiefern die Spiritualität für die Theologie wesentliche Erkenntnishorizonte eröffnen kann. Für den Reformator selbst bildete die besagte Trias, wie gesagt, noch völlig selbstverständlich die eigentliche Grundlage für das Studium der akademischen Theologie.¹¹⁵

Die Reintegration der Spiritualität in die Theologie verfolgt daher ein zweifaches Ziel: Zum einen soll die wissenschaftliche Theologie vor der Einseitigkeit rein abstrakter, menschlicher Kunstfertigkeit einer vom Glauben losgelösten Vernunft und zum anderen die gelebte Spiritualität vor der Einseitigkeit eines vor der Vernunft verschlossenen Glaubens bewahrt werden. Die eine Seite hat ihre Verwurzelung im Glaubensgehorsam und ihre Bewährung in der geistlichen Erfahrungswirklichkeit ebenso nötig wie die andere Seite rationaler Überprüfung, klarer Kriterien und präziser Anstrengungen des Begriffes bedarf. Die Integration der Spiritualität in die Theologie hebt also die Unterscheidung zwischen Intellekt und Affekt, zwischen rationaler Wissenschaft und persönlicher Spiritualität keineswegs auf, bewahrt jedoch beide im wissen-

stellt die reale Wiedergeburt, der Empfang des lebendigen Glaubens durch den Heiligen Geist auch für den Reformator die unhintergehbare Ausgangsvoraussetzung für alle echte Theologie dar; freilich ohne dieses Zum-Glauben-Kommen auf irgendeine bestimmten Form oder ein engführendes Schema festzulegen.

¹¹² Vgl. dazu auch ZIMMERLING, Plädoyer für eine neue Einheit von Theologie und Spiritualität, 130–143.

¹¹³ Vgl. dazu BARTH, a. a. O., 29.

¹¹⁴ Vgl. WA 50, 659–660 (Vorrede zum ersten Band der Wittenberger Ausgabe der deutschen Schriften; 1539).

¹¹⁵ Gegen FLEISCHER, Einleitung, in: SEMLER, Erster Anhang, XXIII und XXVII. Vgl. dagegen auch BAYER, *Oratio*, SCHÄFER, *Oratio*, 245–251; 7–59; KELLY, *Oratio*, 9–27; KLEINIG, *Oratio*, 255–267; STOLINA, *Wegmarken*, 81–100; GOLDMANN, *Oratio*, 115–124; SCHWANKE, *Luthers Ratschläge*, 123–132; HEYMEL, *Der geistliche Grundzug von Luthers Theologie* (2017), 215–234.

schaftlichen Gespräch vor ihrer jeweiligen Isolation. „Es gilt“, so *Oswald Bayer*, „beide Typen voneinander zu unterscheiden und einander zuzuordnen. Dann ergibt sich eine fruchtbare Fragestellung“.¹¹⁶ Der *meditierende* Zugang bedarf der klaren, sachlichen Vernunft, um nicht in artikulations- und namenlose Indifferenz zu versinken. Und ebenso bedarf der *disputierenden* Zugang der Erfahrungsdimension, des „Sitzes im Leben“, um nicht zu einem formalistischen Leerlauf zu verkommen.¹¹⁷

Für die wissenschaftliche Theologie heißt das: Sie sollte nicht nur neu die Praxisfelder des gelebten Glaubens in ihr Studium, ihre Forschung und Lehre integrieren, sondern zugleich auch ihre ureigenen geistlichen Erkenntnisvoraussetzungen und Verstehenszugänge wiederentdecken. Sie muss, mit *Ruhbach* gesprochen, wieder ernst machen mit der unreformatorischen Erfahrung, „daß nämlich nur der *theologus crucis* eine *theologia crucis* betreiben kann, oder anders gesagt, daß nur der Vollzug theologischer Existenz auch Theologie im eigentlichen Sinn des Wortes ermöglicht.“¹¹⁸

Mithilfe dieses Lösungsansatzes kann sich die Theologie wieder eines ihrer „Hauptmomente“ voll bewusst werden, nämlich, wie es *Bayer* formuliert, des „Verhältnis[ses] und der Spannung zwischen Glaube und Wissen, Frömmigkeit (*pietas*) und Bildung (*eruditio*), Affekt und Intellekt, Herz und Kopf.“¹¹⁹ Dem liegt letztlich die alte mittelalterliche Unterscheidung von einerseits scholastischer, schulmäßiger und andererseits monastischer, erfahrungsorientierter Theologie zugrunde.¹²⁰ Letztere steht in besonderer Weise in der Tradition der patristischen Theologie der Alten Kirche.¹²¹ *Bayer* zufolge verband *Luther* beide Grundweisen der Theologie miteinander, indem er als Mönch mithilfe der monastischen Theologie „seine Antwort auf die wissenschaftlichen Hauptprobleme der ‚scholastischen‘ Theologie“ fand.¹²²

¹¹⁶ BAYER, Handbuch, 30. Vgl. dazu auch ausführlicher KÖPF, Monastische Theologie, 117–135 (bes. 126f).

¹¹⁷ Vgl. BAYER, a. a. O., 29. Die anvisierte spiritualitätstheologische Einheit von Glaubensvollzug und Glaubensreflexion entspricht dabei der lutherisch-orthodoxen Unterscheidung und Zuordnung von *actus directus* und *actus reflexus fidei*, mit welcher wiederum die Unterscheidung und Zuordnung von *fides*, *qua* und *quae creditur* korreliert.

¹¹⁸ RUHBACH, a. a. O., 22.

¹¹⁹ BAYER, Handbuch, 27.

¹²⁰ Vgl. dazu KÖPF, Monastische und scholastische Theologie, 116–135.

¹²¹ Vgl. dazu BAYER, a. a. O., 28–29 (unter Berufung auf *Jean Leclercq*, Wissenschaft und Gottverlangen. Zur Mönchstheologie des Mittelalters (1963)). Vgl. ebenso KÖPF, a. a. O., 130–131: „*Leclercq* und alle, die das Konzept einer monastischen Theologie bejahen, sehen darin eine Fortführung der patristischen, traditionellen Theologie ins Mittelalter hinein.“ So wird infolgedessen auch *Bernhard* „*ultimus inter patres*“, der letzte der Kirchenväter, sein (scholastischer) Kontrahent *Abaelard* hingegen der „erste[n] moderne[n] Mensch[en]“ genannt (a. a. O., 131).

¹²² BAYER, a. a. O., 28. Dies schlage sich besonders augenscheinlich in *Luthers* Rezeption des mittelalterlichen Hauptvertreters monastischer Theologie, *Bernhard von Clairvaux*, nieder.

Dies gelang ihm in Unterscheidung *und* Zuordnung von scholastischer und monastischer Theologie durch die gegenseitige Integration von *Disputation* und *Meditation*. Auch Bayer weist hierbei allem voran auf die Trias von oratio, meditatio, tentatio und das darin entfaltete Grundprogramm hin.¹²³ Luthers Nähe zur monastischen Theologie zeigt sich dabei in seiner offenkundigen Anknüpfung (und Modifikation!) des klassischen vierstufigen Weges von lectio, meditatio, oratio, contemplatio.¹²⁴ So zeichnet sich laut *Sabine Hermisson* „[i]n Luthers drei Regeln der Vorrede [...] ein Theologieverständnis ab, das nicht nur Rationalität und Kognition umfasst, sondern wesentlich durch eine spirituelle Dimension konstituiert wird.“¹²⁵ Man könnte darum mit *Otto Hermann Pesch*, freilich ohne damit die unterschiedlichen Perspektiven zu verwischen, sogar formulieren, „daß Luthers Theologie identisch mit seiner Spiritualität ist“.¹²⁶ Für das Vorhaben einer Reintegration der Spiritualität in die Evangelische Theologie bietet sich daher der Rückgriff auf keinen anderen Theologen so sehr an, wie auf Martin Luther.¹²⁷

Nun ist die *Spiritualität* des Reformators bis in die neueste Zeit hinein vergleichsweise selten zum Gegenstand eigener Untersuchungen geworden, am ehesten noch im anglo-amerikanischen Raum.¹²⁸ Auf einige wenige Beiträge kann allerdings mittlerweile auch im deutschsprachigen Bereich verwiesen werden. Während zu Luthers „Frömmigkeit“ bisher noch kaum geforscht wurde,¹²⁹ haben sich in neuerer Zeit vor allem *Martin Nicol*,¹³⁰ *Christian Möller*,¹³¹

¹²³ Vgl. BAYER, a. a. O., 28, 30 und 55 sowie ausführlich 55–106.

¹²⁴ Vgl. KÖPF, a. a. O., 128.

¹²⁵ HERMISSON, a. a. O., 39.

¹²⁶ PESCH, Art. Martin Luther, 816.

¹²⁷ Vgl. dazu insgesamt HERMISSON, a. a. O., 34–39. Auch Hermisson weist dabei neben Luthers Vorrede von 1539 vor allem auf seinen Erfahrungsbegriff hin (vgl. bes. a. a. O., 37–38).

¹²⁸ Vgl. GRISLIS, *The Spirituality of Martin Luther*, 453–459; BESTER, *The Spirituality of Martin Luther* (2011); KLEINIG, *Luther on the practice of piety*, 2014, S. 172–185; u. a.

¹²⁹ Vgl. lediglich VON LOEWENICH, *Die Frömmigkeit Martin Luthers* (1959), 261–268; sowie eine Dissertation von Matthias KRÜGEL, *Hauptaspekte der Frömmigkeit Luthers* (1983), die allerdings nur in einem kleinen Randkapitel auf „Anfechtungen und Leiden“ eingeht (vgl. a. a. O., 142–145) und methodisch insgesamt eher ein Florilegium Luther’scher Aussagen zum Wortfeld „fromm“ darstellt.

¹³⁰ Vgl. NICOL, *Meditation bei Luther* (1991²); DERS., *Turmfrei und geistvoll. Zur Spiritualität in Luthers „Turmerlebnis“* (2020), 103–118.

¹³¹ Vgl. MÖLLER, „Spiritualität?“ Überlegungen zur reformatorischen Wahrheit eines Modewortes (2003), 19–29; DERS., *Leidenschaft für den Alltag. Impulse reformatorischer Spiritualität* (2006); DERS., „Non operando, sed patiendi boni sumus“. *Spiritualität bei Martin Luther* (2017), 515–522.

Peter Zimmerling¹³² und Silke Harms¹³³ um eine dezidierte Wiedergewinnung seiner „Spiritualität“ für heute verdient gemacht. Bis dahin war bemerkenswerter Weise das Interesse auf katholischer Seite weitaus größer.¹³⁴ Umso erfreulicher ist es, dass in den letzten Jahren nach und nach auch von evangelischer Seite einige kleinere Aufsätze zum Thema veröffentlicht worden sind.¹³⁵

Ungleich schwerer zu überschauen ist demgegenüber die Literatur, welche sich mit Luthers Verhältnis zur *Mystik* befasst. Dabei ist seit der älteren Lutherforschung, bis auf wenige Ausnahmen,¹³⁶ überwiegend von einer kritischen bis ablehnenden Haltung des Reformators ausgegangen worden.¹³⁷ Auch gegenwärtig sind solche eher skeptischen Stimmen keineswegs verstummt.¹³⁸ Gegen Ende des 20. Jahrhunderts begann sich diese Einschätzung jedoch allmählich zu wandeln, wofür von kirchengeschichtlicher Seite die Namen *Heiko A. Oberman*

¹³² Vgl. ZIMMERLING, *Evangelische Spiritualität* (2003), 49–73; DERS., *Die Spiritualität Martin Luthers als Herausforderung* (2006), 15–40; DERS., *Evangelische Mystik* (2015), 37–57.

¹³³ Vgl. HARMS, *Glauben Üben* (2011), 89–141; sowie DIES./AUS DER WIESCHE, „Das christliche Leben ist eine Übung“ (2011), 131–144.

¹³⁴ Vgl. PESCH, Art. „Martin Luther“ (1988), 814–818; LIENHARD, *Luther und die Anfänge der Reformation* (1995), 277–301; HENKEL, *Geistliche Erfahrung und Geistliche Übungen bei Ignatius von Loyola und Martin Luther* (1995).

¹³⁵ Vgl. SUDA, *Meditieren mit Luther* (1996), 134–138; GOLDMANN, *Oratio-Meditatio-Tentatio. Impulse Martin Luthers für eine evangelische Spiritualität* (2014), 115–124; LEPPIN, *Martin Luthers (1483–1546) Spiritualität* (2017), 81–97; KOHNLE, a. a. O. (2017), 38–62; sowie die Beiträge in: DAHLGRÜN, *Tradition und Innovation in der Spiritualität Martin Luthers* (2017).

¹³⁶ Zu nennen sind hier: Walter Nigg und Gerhard Wehr (vgl. NIGG, *Heimliche Weisheit. Mystisches Leben in der evangelischen Christenheit* (1987²); WEHR, *Martin Luther. Mystische Erfahrung und christliche Freiheit im Widerspruch* (1996); DERS., *Martin Luther – Der Mystiker. Ausgewählte Texte* (1999)).

¹³⁷ Vgl. u. a. HERING, *Die Mystik Luthers im Zusammenhange seiner Theologie und in ihrem Verhältnis zur älteren Mystik* (1879); SEEBERG, *Die religiösen Grundgedanken des jungen Luther und ihr Verhältnis zu dem Ockamismus und der deutschen Mystik* (1931); DURING, *Luther und die Mystik* (1936), 150–174; VOGELSANG, *Luther und die Mystik* (1937), 32–54; DERS., *Die unio mystica bei Luther* (1938), 63–80; RUHLAND, *Luther und die Brautmystik* (1938); RÜHL, *Der Einfluß der Mystik auf Denken und Entwicklung des jungen Luther* (1960); ISELOH, *Luther und die Mystik* (1967), 60–83; OZMENT, *Homo spiritualis. A comparative study of the anthropology of Johannes Tauler, Jean Gerson and Martin Luther (1509–16) in the context of their theological thought* (1969); LINK, *Vita passiva. Rechtfertigung als Lebensvorgang* (1984), 318–351; HAAS, „Theologia deutsch“. Meister Eckhart und Martin Luther. Eine Skizze (1985), 321–328; DERS., *Der Kampf um den Heiligen Geist. Luther und die Schwärmer* (1997); MAURER, *Luther und die Mystik* (1997), 251–285; DERS., *Martin Luther und die Mystik* (1998), 23–45. Vgl. dazu auch BENRATH, *Luther und die Mystik. Ein Kurzbericht* (1982), 44–58; sowie MÜLLER, *Die Mystik oder das Wort? Zur Geschichte eines Spannungsverhältnisses* (2000).

¹³⁸ Vgl. z. B. differenziert und ausgewogen kritisch BAYER, *Vita passiva – Luther und die Mystik* (2005), 99–115.

und *Karl-Heinz zur Mühlen* zu nennen sind, sowie von systematisch-theologischer Seite *Reinhold Schwarz*.¹³⁹ In den letzten Jahren hat sich schließlich, maßgeblich beeinflusst durch die Forschungsarbeiten der Kirchenhistoriker *Berndt Hamm* und *Volker Leppin*, ein, freilich kontrovers diskutierter, Paradigmenwechsel angebahnt.¹⁴⁰ Demzufolge soll Luther Anliegen der mystischen Tradition durchaus positiv aufgegriffen haben. Er habe sie lediglich im Sinne der Rechtfertigungslehre neu interpretiert und dadurch demokratisiert. Seine überwiegend kritischen bis polemischen Äußerungen ließen sich, so die neue Lesart, weitestgehend aus den jeweiligen Auseinandersetzungen mit den sogenannten Spiritualisten wie *Karlstadt*, *Thomas Müntzer*, *Kaspar Schwenckfeld*, *Sebastian Franck* u. a. heraus erklären. Positiv gedeutet sei es Luther jedoch gerade um eine angemessene Verhältnisbestimmung zwischen reformatorischer Theologie und mystischer Glaubenserfahrung gegangen, was keineswegs mit einer pauschalen Verwerfung jedweder Mystik überhaupt verwechselt werden dürfe.¹⁴¹ Es ist klar, dass von einem solchen Interpretationsansatz her die Bedeutung der Spiritualität für Luthers Theologie noch einmal einen weiteren Horizont erhält. So sind im Kontext dieser Neuinterpretation auch bereits etliche weitere Beiträge zur Sache publiziert worden.¹⁴² Derselben Spur

¹³⁹ Vgl. OBERMAN, *Simul gemitus et raptus* (1967), 20–59; DERS., *Die Bedeutung der Mystik von Meister Eckhart bis Martin Luther* (1981), 9–20; ZUR MÜHLEN, *Nos Extra nos. Luthers Theologie zwischen Mystik und Scholastik* (1972); DERS., *Mystik des Wortes. Über die Bedeutung mystischen Denkens für Luthers Lehre von der Rechtfertigung des Sünders* (1981), 33–52; DERS., *Mystische Erfahrung und Wort Gottes bei Martin Luther* (2003), 45–66; SCHWARZ, *Martin Luther*, in: *Große Mystiker. Leben und Wirken* (1984), 185–202; DERS., *Mystischer Glaube. Die Brautmystik Martin Luthers* (1990), 125–140; DERS., *Luthers Mystik – Impulse für unseren Glauben heute* (2000), 87–102;

¹⁴⁰ Vgl. u. a. den Sammelband HAMM/LEPPIN (Hrsg.), *Gottes Nähe unmittelbar erfahren. Mystik im Mittelalter und bei Martin Luther* (2007); aber auch die jeweils einzelnen Arbeiten von LEPPIN, „*Omnem vitam fidelium penitentiam esse voluit*“. Zur Aufnahme mystischer Traditionen in Luthers erster Ablassthese (2002), 7–25; DERS., *Die christliche Mystik* (2007); DERS., *Mystisches Erbe auf getrennten Wegen. Überlegungen zu Karlstadt und Luther* (2007), 153–170; DERS.: *Martin Luther* (2010²); DERS.: „*Ich hab all mein Ding von Doctor Staupitz*“. Johannes von Staupitz als Geistlicher Begleiter in Luthers reformatorischer Entwicklung (2007), 60–80; Leppin, *Mystik*, in: *Luther Handbuch* (2010³), 57–61; HAMM, *Der frühe Luther. Etappen reformatorischer Neuorientierung* (2010); DERS.; *Luthers Mystik in der Spannung von äußerem Wort und innerer Erfahrung* (2011), 65–83; DERS., *Die fremde Reformation. Luthers mystische Wurzeln* (2016). Zur Diskussion vgl. bspw. ZIMMERLING, *Überlegungen zu „Gottes Nähe unmittelbar erfahren. Mystik im Mittelalter und bei Martin Luther“* (2008), 203–208; sowie LEPPIN, *Biographie und Theologie Martin Luthers – eine Debatte und (k)ein Ende? Ein Nachwort* (2010), 313–318. Vgl. dagegen z. B. mit einer eher klassischen Sicht KAUFMANN, *Martin Luther* (2006).

¹⁴¹ Vgl. dazu bspw. LEPPIN, *Die Wittenbergische Bulle*, 117–129, bes. 122–129 zu Luthers und Karlstadts Konflikt und beider jeweiliges Verhältnis zur mystischen Tradition.

¹⁴² Vgl. u. a. GROSSE, *Wendepunkte der Mystik. Bernhard – Seuse – Luther* (2005), 281–295; DERS., *Der junge Luther und die Mystik. Ein Beitrag zur Frage nach dem Werden der reformatorischen Theologie* (2007), 187–235; HÄGELE, *Deiner wart ich mit Verlangen. Mystische Spiritualität entdecken mit*

folgend will auch die vorliegende Arbeit diesem wissenschaftlich-historischen Ausgangsimpuls nachgehen.

1.2.2 Die Anfechtung in Luthers Spiritualität und Seelsorge

Einer der renommiertesten römisch-katholischen Lutherforscher, *Otto Hermann Pesch*, hat die These vertreten, dass Luther mit seiner Rede von der Anfechtung bereits „moderner“ Wirklichkeitserfahrung zuvor gegriffen habe. Die Erfahrung der „Abwesenheit Gottes“, der sich der moderne Mensch des 20. und 21. Jahrhundert ausgeliefert sähe, könne laut Pesch in Luthers Spiritualität eine kongeniale Präformulierung finden.¹⁴³

Nun scheint allerdings Luthers Erfahrungsbegriff, seiner Anthropologie entsprechend, noch anderes als nur anschlussfähig gegenüber der gemeinhin üblichen erfahrungswissenschaftlichen Orientierung der Praktischen Theologie im 20. und 21. Jahrhundert zu sein. So hebt etwa Grethlein ebenso sein kritisches Potential hervor. Denn für den Reformator stünde, aufgrund seiner Unterscheidung zwischen Vernunft und Geist, zwischen natürlichem und geistlichem Menschen (*Disputatio de homine*),¹⁴⁴ letztlich „jede – bei Luther philosophische, heute erfah-

dem Evangelischen Gesangbuch (2006); DERS., *Luther strikt mystisch verstehen! Ein Zwischenruf zum Reformationsjubiläum* (2013), 586–588; WINKLER, *Motive der Mystik in Luthers Verständnis des Abendmahls* (2011), 137–152; ENDERLEIN, *Rechtfertigungslehre und Mystik. Zum mystischen Kern der Rechtfertigungslehre bei Luther* (2014), 118–141.; KARIMIES, *Art. Mystik*, in: *Das Luther-Lexikon* (2014), 502–506; ZIMMERLING, *Evangelische Mystik* (2015), 37–57.

¹⁴³ Vgl. PESCH, *Hinführung*, 128. Gegenüber dieser These Peschs melden sich allerdings Fragen an, die im Folgenden noch zu klären sein werden. In der existentiellen Struktur mag hier zwar durchaus eine Nähe beider Erfahrungsweisen bestehen. Ein wesentlicher Unterschied besteht aber bspw. schon im Ausgangspunkt der damit verbundenen Fragestellung: für Luther als soteriologisches, für den modernen Menschen jedoch (zumindest scheinbar) eher als erkenntnistheoretisches Problem; für Luther eher die Frage nach dem gnädigen Gott und der Rechtfertigung des sündigen Menschen (Prädestination), für den modernen Menschen eher die Frage nach „Gott“ schlechthin bzw. die Frage nach der Rechtfertigung Gottes und dem gnädigen Menschen (Theodizee). Nichtsdestotrotz kann man, gemeinsam mit Pesch, in der Frage nach der Heilsgewissheit und der Frage nach der Gottesgewissheit eine gewisse Schnittmenge sehen: „Die Gottesfrage ist nach wie vor Frage nach dem menschlichen Heil, die Frage nach der Heilsgewissheit formuliert sich als Frage nach der Gewissheit Gottes.“ (a. a. O., 132). An diesem hier schon so weit offenkundigen Fragekomplex wird alsbald das immer wieder verhandelte Problem deutlich, ob und inwiefern Luther innerlich noch zum Mittelalter gehört, also bei ihm eine dem modernen Bewusstsein letztlich fremde Denkstruktur vorliegt, oder ob und inwieweit sich bei ihm bereits die Probleme der sog. Neuzeit vorweggenommen finden lassen.

¹⁴⁴ Vgl. WA 39 I, 175–177 (*Disputatio de homine*; 1536). Vgl. dazu ausführlich EBELING, *Lutherstudien II* (1977).

rungswissenschaftliche – Erkenntnis unter einem theologischen Vorbehalt, insofern sie den für das Menschsein grundlegenden Gottesbezug ausblendet.“¹⁴⁵

Mit seiner dezidiert theologischen Anthropologie und ihren dialektischen Unterscheidungen hebt Luther die allgemeinmenschliche Erkenntnis zwar keineswegs auf, relativiert sie jedoch, indem er sie konsequent und ganzheitlich zu Gott ins Verhältnis setzt.¹⁴⁶ Gemeinsam ist ihm mit der modernen empirischen Wissenschaft der „Bezug zur Lebenswelt und zum Alltag der Menschen“.¹⁴⁷ Fremd hingegen – und gerade darin ein potentiell konstruktives Korrektiv – ist er ihr in seiner „theologischen, genauer den Gottesbezug des Menschen einbeziehenden Reflexion“¹⁴⁸ – und, möchte man ergänzen, indem er eben denselben überhaupt zur Grundlegung wie zur Durchführung aller Theologie konstitutiv setzt.¹⁴⁹ Durch den konstitutiven Gottesbezug kommt eine Dimension ins Spiel, die sich dem umfassend rationalen Zugriff ebenso entzieht wie einer allgemeingültig empirisch-wissenschaftlichen Behandlungsweise.

Über Luthers Spiritualität und die Bedeutung der geistlichen Erfahrungsdimension für seine Theologie kann darum gar nicht geredet werden, ohne auf den Begriff und das Phänomen der *Anfechtung* zu stoßen. Es legt sich die Vermutung nahe, dass sein häufiges und vehementes Reden davon in eben diesem theozentrischen Erfahrungsverständnis begründet liegt.¹⁵⁰ In dieser Hinsicht sieht auch Grethlein eine lohnende wissenschaftliche Aufgabe darin, „gleichsam auf der Schnittstelle zwischen Praktischer Theologie und kirchlicher Praxis [...] nach Luthers Aktualität zu fragen.“¹⁵¹

Als geeignetes Teilgebiet der Praktischen Theologie bietet sich hierfür natürlich die Seelsorge an. Kommt doch die Erfahrung von Anfechtungen, welcher Art auch immer, für den Reformator stets als ein eminent seelsorgerliches Problem zu stehen. Die Frage, welche seelsorgerlichen Antworten, Hilfen, Umgangsweisen und Verarbeitungswege er auf die unterschiedlichsten Anfechtungserfahrungen zu geben vermochte, soll daher im Zentrum der folgenden Untersuchung stehen. Dabei geht es nicht nur um die Seelsorge Luthers allgemein, sondern um ihre spirituellen Grundlagen und Entfaltungen, Inhalte und Gestaltungsformen. So hat

¹⁴⁵ GRETHLEIN, a. a. O., 38.

¹⁴⁶ Vgl. a. a. O., 38.

¹⁴⁷ A. a. O., 39.

¹⁴⁸ A. a. O., 39.

¹⁴⁹ Wobei für ihn damit – auch hier im Unterschied zu neuzeitlichen Herangehensweisen – primär die Beziehung *Gottes* zum Menschen (nämlich in seinem Wort, also offenbarungstheologisch) und erst aufgrund dessen sekundär die Beziehung *des Menschen* zu Gott (nämlich in dessen Erfahrung, also anthropologisch) gemeint sein dürfte.

¹⁵⁰ Vgl. dazu auch SCHÖTTLER, a. a. O., 247: „Die Anfechtung verleiht dem Erfahrungsbegriff eine Tiefe, Würde und Ernsthaftigkeit, die ihn fern sein lässt von gefühlsmäßig-wohler Anmutung oder zufälligem Widerfahrnis.“

¹⁵¹ GRETHLEIN, a. a. O., 39.

bspw. der Systematiker *Thorsten Dietz* noch im Jahre 2009 empfohlen, „vor allem in der Praktischen Theologie auch die spirituellen Vollzüge etwa in Luthers Seelsorge nachdrücklich ins Bewusstsein zu heben.“¹⁵² Als hierfür lohnenswerte Topoi nennt auch er u. a. die Ambivalenz der Angefochtenheit und Gewissheit des Glaubens; die Rede vom verborgenen Gott; die reformatorische Verhältnisbestimmung von Glaube und Übung; sowie die seelsorgerliche Dimension der lutherischen Sakramentstheologie. Sein Fazit lautet: „Die Geschichte der Anfechtungsthematik ist bisher nur unzureichend geschrieben worden. Sowohl Luthers Rezeption der spätmittelalterlichen Tentatiolehre und die Bildung seines Anfechtungsbegriffs in der Frühzeit als auch dessen systematische und phänomenologische Spannbreite bedürften viel intensiverer Aufmerksamkeit.“¹⁵³

Dass ausgerechnet *Luthers Seelsorge* das praktisch-theologische Teilgebiet darstellt, auf dem er bisher am wenigsten rezipiert worden sein soll, wurde bereits erwähnt. Nichtsdestotrotz lassen sich dann aber doch etliche Beiträge finden, die sich, sei es eher aus historischer, sei es aus genuin praktisch-theologischer Sicht, mit seiner Seelsorge in Lehre und Praxis beschäftigen.¹⁵⁴ Allem voran ist hierbei auf das umfangreiche Alterswerk *Gerhard Ebelings* zu „Luthers

¹⁵² DIETZ, Furcht, 382, Anm. 138.

¹⁵³ DIETZ, a. a. O., 377.

¹⁵⁴ Vgl. u. a. NEBE, Luther als Seelsorger (1883); SEEBASS, Luther als Seelsorger in seinen Koburger Predigten, Schriften und Briefen (1930); BLANKE, Luthers Humor. Scherz und Schalk in Luthers Seelsorge (1957²); FASCHER, Trost bei Luther (1959), 77–97; JENTSCH, Luther als Briefseelsorger (1967), 655–670; HENKYS, JüSeelsorge und Bruderschaft (1970); TREU, Die Bedeutung der Consolatio bei Luther (bis 1525) als Anstoß für die gegenwärtige Seelsorgediskussion (1982); DERS.: Trost bei Luther. Ein Anstoß für die heutige Seelsorge (1984) 91–106; DERS., Zwischen Psychotherapie und Dämonenaustreibung. Beobachtungen und Überlegungen zu Luthers Seelsorge für die Gegenwart (1987) 32–45; BRANDT, Luther als Seelsorger (1983); KREFT, Praktische Seelsorge in Martin Luthers Briefen (1983); VERCURYSSE, Schlüsselgewalt und Beichte bei Luther (1983), 152–169; WINKLER, Luther als Seelsorger und Prediger (1983), 225–240; BARTH, „Pecca fortiter, sed fortius fide ...“, Martin Luther als Seelsorger (1984) 12–25; DERS., Leben und Sterben können. Brechungen der spätmittelalterlichen „ars moriendi“ in der Theologie Martin Luthers (1989) 45–66; PREUL, Luther und die Praktische Theologie (1989), bes. 71–83; DERS., Der Tod des ganzen Menschen. Luthers Sermon von der Bereitung zum Sterben (1997), 111–130; MÖLLER, Luthers Seelsorge und die neueren Seelsorgekonzepte (1992), 75–92; DERS., Geschichte der Seelsorge in Einzelporträts Bd. 2: Martin Luther (1995), 25–44; STEIGER, Die communicatio idiomatum als Achse und Motor der Theologie Luthers (1996), 1–28; KELLER, Luther als Seelsorger (1997), 101–118; GUMMELT, „Pomeranus hat mich oft getröstet“. Johannes Bugenhagen – Freund und Seelsorger (1998), 89–104; ROLF, Vom Sinn zum Trost. Überlegungen zur Seelsorge im Horizont einer relationalen Ontologie (2003); RESCH, Trost im Angesicht des Todes. Frühe reformatorische Anleitungen zur Seelsorge an Kranken und Sterbenden (2006); BOHREN, Große Seelsorger seit der Reformation (2007); DOBER, Seelsorge bei Luther, Schleiermacher und nach Freud (2008); HAMM, Freiheit vom Papst – Seelsorge am Papst (2010), 183–199; MÜLLER, Martin Luther als Seelsorger (2010), 317–344; SCHOTTROFF, Die Bereitung zum Sterben. Studien zu den frühen reformatorischen Sterbebüchern (2012); GÖSSNER, Krankheit und Sterben in der reformationszeitlichen Seelsorge (2014), 73–91; SONS,

Seelsorge. Theologie in der Vielfalt der Lebenssituationen an seinen Briefen dargestellt“ zu verweisen.¹⁵⁵ Er kommt, ganz entgegen der oben dargestellten Bewertung der Luther'schen Seelsorge, zu dem Ergebnis, „daß an kaum einer anderen Stelle der Kirchen- und Theologiegeschichte der Zusammenhang von Theologie und Seelsorge auch nur annähernd so intensiv erfaßt und bedacht worden ist wie durch Luther.“¹⁵⁶ Als die gründlichste Auseinandersetzung mit Luthers Seelsorge aus pastoralpsychologischer Sicht ist außerdem *Klaus Winklers* Büchlein „Die Zumutung im Konfliktfall. Luther als Seelsorger in heutiger Sicht“ zu nennen.¹⁵⁷ Auf die spezifisch poimenische Lutherrezeption im Gefolge der empirischen Seelsorgebewegung soll im letzten Teil dieser Arbeit ausführlich eingegangen werden.¹⁵⁸

Nun soll sich der Fokus nicht nur darauf richten, wie und auf welche Weise Luthers Spiritualität allgemein in seiner Seelsorgepraxis und Seelsorgereflexion zum Tragen kommt, sondern sich auf seinen Umgang mit solchen Erfahrungen konzentrieren, die er mit dem Begriff der „Anfechtung“ bezeichnet. Die Bearbeitung dieses praktisch-theologischen Desiderates zeigt sich umso dringlicher angesichts der Tatsache, dass die lutherische *Theologia crucis* mit ihrer Lehre von der Anfechtung bislang tatsächlich ein weithin nur historisches oder systematisch-theologisches Forschungsfeld geblieben ist. So kommt etwa *Henning Schröer* in seinem Lexikonartikel der RGG⁴ zu dem Urteil: „Anstatt von A.[nfechtung] spricht heutige Seelsorge als Pastoralpsychologie eher von Konflikt, Depression und Verzweiflung in Angst und Schuld. Das steht im Kontrast zu der zentralen Bedeutung der A. in der Theol. des Kreuzes insbes. bei Luther, die in der Dogmatik meist besser zur Geltung kommt.“¹⁵⁹ Auch *Rudolf Bohren* wies bereits vor einiger Zeit auf einen entsprechenden Nachholbedarf der gängigen pastoralpsychologischen Seelsorge hin.¹⁶⁰

Eine mögliche Vergegenwärtigung und Inbezugsetzung von Luthers spirituellem und seelsorgerlichem Umgang mit Anfechtungen zu aktuellen poimenischen Fragestellungen hat daher zu fragen, ob und inwiefern sein Anfechtungsbegriff heute adäquat mit solchen pastoralpsychologischen Kategorien wie „*Konflikt*“, „*Depression*“ oder „*Verzweiflung in Angst und*

Martin Luther als Seelsorger (2015); ZIMMERLING, Luther als Seelsorger (2017), 263–280; DERS., Luther und die Beichte (2017), 365–379.

¹⁵⁵ Vgl. EBELING, Luthers Seelsorge. Theologie in der Vielfalt der Lebenssituationen an seinen Briefen dargestellt (1997); vgl. dazu ebenfalls DERS., Der theologische Grundzug der Seelsorge Luthers (1991), 21–48.

¹⁵⁶ EBELING, a. a. O., 8.

¹⁵⁷ Vgl. WINKLER, Die Zumutung im Konfliktfall. Luther als Seelsorger in heutiger Sicht (1984).

¹⁵⁸ Vgl. C. Vergegenwärtigung; bes. die Literaturhinweise unter C.1 Anfechtung in der gegenwärtigen Poimenik.

¹⁵⁹ SCHRÖER, Art. Anfechtung, 479.

¹⁶⁰ Vgl. BOHREN, Daß Gott schön werde, 213–214.

Schuld“ aufgefasst, wiedergegeben oder sogar erweitert werden kann. Die Auseinandersetzung mit der pastoralpsychologischen Konflikttheorie erweist sich jedenfalls als unerlässlich für eine gegenwärtige praktisch-theologische Rezeption. Für eine solche Inbezugsetzung der Lutherschen Sprachwelt zu heutigen psychologischen und medizinischen Begrifflichkeiten ist deshalb laut *Martin Treu* eine hermeneutische Reflexion „zumindest in Angriff zu nehmen“.¹⁶¹ Das gilt, obgleich derartige Versuche im Blick auf den tatsächlichen theologischen Gehalt und die historische Verortung der Aussagen Luthers freilich selten ohne Verluste vonstatten gehen. Doch zumindest die Anthropologie dürfte hierin einen unfraglichen Vergleichspunkt anbieten. Denn „[d]er leidende Mensch in seinen vielfältigen Dimensionen verbindet Seelsorge und Psychotherapie miteinander.“¹⁶²

An dieser Stelle bleibt zunächst festzuhalten, dass sich die überwiegende Sekundärliteratur zum Thema der *Anfechtung bei Luther* bisher vor allem in historischen Studien und vorwiegend kleineren systematisch-theologischen Abhandlungen erschöpft.¹⁶³ Lediglich zwei Arbeiten sind hierbei besonders hervorzuheben; – dass diese beiden jeweils bedeutsamsten Beiträge auf dem Gebiet noch aus der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts stammen, dürfte durchaus symptomatisch sein:¹⁶⁴ Zum einen unter historischem Gesichtspunkt und einordnend in den

¹⁶¹ TREU, Psychotherapie und Dämonenaustreibung, 33. Vgl. ebenso DERS., *Consolatio*, 7–25.

¹⁶² TREU, Psychotherapie und Dämonenaustreibung, 33.

¹⁶³ Vgl. BORNKAMM, Christus und das erste Gebot in der Anfechtung bei Luther (1917), 453–477; JACOB, Der Gewissensbegriff in der Theologie Luthers (1929); SPITTA, Die Anfechtung bei Luther und Tauler in den Predigten über das kanaanaäische Weib (1932); 220–229; VOGELANG, Der angefochtene Christus bei Luther (1932); GERKE, Die satanische Anfechtung in der ars moriendi und bei Luther (1932), 321–331; DERS., Anfechtung und Sakrament in Martin Luthers Sermon vom Sterben (1934), 193–204; SCHUMANN, Gottesglaube und Anfechtung bei Luther (1938); PINOMAA, Der existentielle Charakter der Theologie Luthers. Das Hervorbrechen der Theologie der Anfechtung und ihre Bedeutung für das Lutherverständnis (1940); BÜHLER, Die Anfechtung bei Martin Luther (1942); HOF, Luther über Trübsal und Anfechtung (1951); 59–60; PANNENBERG, Der Einfluß der Anfechtungserfahrung auf den Prädestinationsbegriff Luthers (1957), 109–139; PETERS, Der angefochtene Luther als Seelsorger (1983), 91–96; DERS., Die Anfechtung in Martin Luthers Leben und Theologie (1983), 1–20; SCHARBAU, Getroste Verzweiflung. Martin Luther über die Anfechtung und den Trost des Glaubens (1984); BUSKE, Der Heilsratschluss Gottes in Anfechtung und Gericht nach Luthers Operationes in psalmos 1519–1521 (1987); RETTER, Glaube und Anfechtung in ihrer Bedeutung für Luthers Erziehungsverständnis (1996); 34–57; WEINRICH, Die Anfechtung des Glaubens. Die Spannung zwischen Gewißheit und Erfahrung bei Martin Luther (1997); BEINTKER, Überwindung der Anfechtung. Vom wirkenden Zauber des Anfangs (2007/2008), 25–28; 127–158; LEXUTT, Athina: Lob der Anfechtung (2012); BURGER, Art. „Anfechtung“, in: *Das Luther-Lexikon* (2014).

¹⁶⁴ Der scheinbar aktuellste Beitrag „Anfechtung und Nachfolge. Luther und lutherische Theologie von Island aus betrachtet“ von Eyjólfsson, Sigurjón ÁRNI (2012) trägt zwar den Begriff „Anfechtung“ im Titel, beschäftigt sich im eigentlichen Inhalt dann allerdings nur randständig mit der Thematik und geht mehr allgemein auf Luthers Theologie, eben aus spezifisch isländischer Perspektive, ein.

spätmittelalterlichen Frömmigkeitskontext *Helmut Appels* Studie „Anfechtung und Trost im Spätmittelalter und bei Luther“ von 1938;¹⁶⁵ zum anderen die systematisch-theologische Untersuchung „Die Überwindung der Anfechtung bei Luther“ anhand der *Operationes in Psalmos* (1519–21) von *Horst Beintker* aus dem Jahre 1954.¹⁶⁶ Eine weitere, etwas größere Monographie „Die Anfechtung bei Luther“ von *Paul Theophil Bühler* (1942) stellt diesen beiden Abhandlungen gegenüber eher ein Florilegium etlicher Aussagen Luthers zur Anfechtung dar, das zwar einen Querschnitt in seine Gedankenwelt eröffnet, in der wissenschaftlichen Aufarbeitung und Darstellung allerdings mangelhaft bleibt.¹⁶⁷ Aus aktuellerer praktisch-theologischer Sicht können bis dato einige Aufsätze der beiden Poimeniker *Dietrich Stollberg* und *Holger Eschmann* sowie die Impulse *Helmut Tackes* aufgeführt werden.¹⁶⁸ Ein eingehenderer Forschungsüberblick zum weiteren Themenfeld der „Anfechtung“ innerhalb der neueren evangelischen Seelsorgeliteratur wird in dieser Arbeit an entsprechender Stelle unter C.1. „Anfechtung in der gegenwärtigen Poimenik“ gegeben werden.

Indem die vorliegende Arbeit auf das skizzierte Forschungsdesiderat eingeht, möchte sie die Frage einer Klärung näher bringen, inwieweit die spirituelle Dimension von Luthers Erfahrungs- und Anfechtungsbegriff eine Erweiterung und Bereicherung moderner psychologischer Konflikttheorien und Strategien zur Konfliktbewältigung für die Seelsorge anbietet und eröffnet.

2 Methodik

2.1 Die Methoden der Textbearbeitung

Wenn interessegeleitet durch eine solche praktisch-theologische Fragestellung und Lösungsperspektive auf historische Texte Bezug genommen wird, greifen in methodischer Hinsicht *geschichtswissenschaftliche*, *literaturwissenschaftliche* und *theologische* Textbearbeitungsweisen

¹⁶⁵ Vgl. APPEL, *Anfechtung und Trost im Spätmittelalter und bei Luther* (1938).

¹⁶⁶ Vgl. BEINTKER, *Die Überwindung der Anfechtung bei Luther. Eine Studie zu seiner Theologie nach d. Operationes in Psalmos 1519–21* (1954).

¹⁶⁷ Vgl. BÜHLER, *Die Anfechtung bei Martin Luther* (1942).

¹⁶⁸ Vgl. TACKES, *Glaube und Anfechtung* (1987), 253–257; STOLLBERG, *Anfechtung und Trost nach Luther. Ein spiritueller Aufbruch, „dass er viel Anfechtung und Anstoß leiden muss“* (WA 9, 588) (2008), 139–152; DERS., *Gottes andere Liebe. Anfechtung und Trost bei Luther* (2009), 55–62; ESCHMANN, *Allein die Anfechtung lehrt aufs Wort merken. Aspekte einer fast vergessenen Dimension „praktisch“ werdender Theologie* (1994), 119–128; DERS., *Dem Teufel ins Gesicht lachen. Methoden logotherapeutischer Krisenintervention und Ratschläge Martin Luthers gegen die Anfechtung im Vergleich* (1998), 35–46; DERS., *Ratschläge gegen die Anfechtung* (2010), 168–170.

ineinander. Bevor daher der Versuch einer theologisch verantworteten Hermeneutik unternommen werden kann (2.2), soll hier zunächst eine literaturwissenschaftliche Rechenschaft über die gewählte Methodik gegeben werden. Wird doch auch in der Literaturwissenschaft die Fragestellung nach „den Beziehungen zwischen Theorie und Praxis der Textanalyse und Interpretation“ üblicherweise unter dem Stichwort der „Hermeneutik“ verhandelt.¹⁶⁹ Als literaturwissenschaftliche Arbeitsweise steht sie für ein systematisiertes, praktisches Verfahren, um Texte auf reflektierte Weise verstehen und auslegen zu können.¹⁷⁰

Die beiden Begriffe der *Textanalyse* und *Interpretation* haben, so der Germanist *Peter Rusterholz*, „in verschiedenen Zeiten ihre Konjunktur gehabt, und ebenso wurden sie zu verschiedenen Zeiten als vergangen und veraltet verachtet, um später wieder aktualisiert zu werden.“¹⁷¹

Die *Textanalyse* „bezeichnete bei Aristoteles ursprünglich die Klärung der logischen Formen, die sprachlichen Formulierungen zugrunde liegen. In der gegenwärtigen Umgangssprache ist ‚Analyse‘ weitgehend zum Ausdruck wissenschaftlich objektivierender Untersuchung geworden.“¹⁷² Diese Arbeitsweise legt also ihren Schwerpunkt auf eine möglichst sachgemäße und bei der ursprünglichen Aussage und Textgestalt der Quelle verbleibenden Darstellung. Die Analyse bemüht sich darum, den Forschungsgegenstand anhand allgemeiner Kriterien möglichst verobjektivierend für sich stehen zu lassen und das erkennende Subjekt, also den Leser mitsamt seinem Kontext, vom zu „analysierenden“ Objekt fernzuhalten. Es geht um die Frage: „Welche Form und Funktion hat das untersuchte Objekt?“¹⁷³

Die *Textinterpretation* „bezeichnet demgegenüber den Prozess und das Ergebnis der Auslegung, insofern er die eigenen Voraussetzungen und Verfahrensweisen und die Konstituierung des Objekts mit reflektiert.“¹⁷⁴ Hierbei spielt das forschende Subjekt also bewusst eine viel größere Rolle. „Interpretation“ versucht die Frage zu beantworten: Welche Bedeutung und

¹⁶⁹ Vgl. dazu RUSTERHOLZ, Hermeneutische Modelle, 101–136, zum Begriff der „Hermeneutik“ im literaturwissenschaftlichen Sinne vgl. a. a. O., 102–103. Das griechische „hermeneuein“ meinte ursprünglich einfach die Vermittlung im Medium der Sprache und leitet sich von dem Götterboten Hermes her, der zwischen Göttern und Menschen Botschaften vermittelte. Das lateinische Äquivalent findet sich in der Wortfamilie von „interpretari“ und „interpretatio“. Es geht also um das „reden“, „sprechen“, „verstehen“ und „auslegen“. Auch zu Luthers Hermeneutik äußert sich Rusterholz sogar eigens a. a. O., 108–109.

¹⁷⁰ Dabei ist sie nicht mit der philosophischen Hermeneutik zu verwechseln, wenngleich sich selbstverständlich Überschneidungsmengen ergeben (vgl. dazu auch MUHLACK, Verstehen, 312–314). Denn auch in der Literaturwissenschaft geht es schließlich um das Verstehen von Quellen, mithin um eine historische Hermeneutik.

¹⁷¹ RUSTERHOLZ, Verfahren der Textanalyse, 365.

¹⁷² A. a. O., 365.

¹⁷³ A. a. O., 365.

¹⁷⁴ A. a. O., 365.

welchen Sinn nehme ich wahr und erkenne ich als Leser oder Leserin dieses Textes?“¹⁷⁵ Dieser zweite Begriff orientiert sich stärker am Prozess und am Ergebnis der Auslegung und bezieht dabei das erkennende Subjekt bewusst mit ein. Methodisch verlangt die Interpretation von ihm die Reflexion des Erkenntnisprozesses und fordert, dass seine eigenen Voraussetzungen, seine Methoden und die Art, wie das zu erkennende Objekt rekonstruiert wird, mit einbezogen und aufeinander bezogen werden. In diesem Sinne gilt sie auch als die eigentliche Hauptmethode historischer Quellenarbeit; wie es schon einer der einflussreichsten Geschichtstheoretiker des 19. Jahrhunderts, *Johann Gustav B. Droysen*, formuliert hat: „[D]as Wesen der geschichtlichen Methode ist forschend zu verstehen, ist die Interpretation.“¹⁷⁶

Die Textbearbeitung wird demzufolge stets in einem unauflöslichen Miteinander von Analyse und Interpretation geschehen müssen. Das Bemühen einer möglichst sachlichen und dem Text selber angemessenen Wahrnehmung dessen, was und wie es sein Autor aussagen will, geht immer Hand in Hand mit der Reflexion und transparenten Bewusstmachung der eigenen Vorbedingungen des Verstehens und dem Ziel, die Textaussagen zur eigenen Fragestellung in Bezug zu setzen. Weil „die ‚objektive‘ Textwahrnehmung [...] weitgehend abhängig von dem Hintergrundwissen, der Sensibilität und Erfahrung der Lesenden“ ist,¹⁷⁷ ergibt sich das Maß der Wissenschaftlichkeit im Umgang mit historischen Texten nicht aus einer scheinbaren Objektivität der Methodik, sondern aus der Reflexion über die tatsächliche Unmöglichkeit solcher Objektivität und das komplexe Miteinander von Subjekt und Objekt in literaturwissenschaftlicher, geschichtswissenschaftlicher und theologischer Forschung.¹⁷⁸

Über die reine Anwendung dieser beiden miteinander korrelierenden Methodenschritte bringt der renommierte deutsche Historiker und Kulturwissenschaftler *Jörn Rüsen* das Ziel der Beschäftigung mit historischem Quellenmaterial folgendermaßen auf den Punkt: „Historische Forschung ist der Erkenntnisprozeß, in dem Quelleninformationen erschlossen und verarbeitet werden, um (theorieförmige) Hinsichten auf menschliche Vergangenheit empirisch zu konkretisieren und zu modifizieren.“¹⁷⁹ Auch er sieht in einer reflektierten Fragestellung die notwendige Ausgangsbasis für die weitere Vorgehensweise. „[D]enn der Informationsfluß

¹⁷⁵ A. a. O., 365.

¹⁷⁶ DROYSEN, Historik, 22.

¹⁷⁷ RUSTERHOLZ, a. a. O., 366.

¹⁷⁸ Somit schließen sich für eine historische literaturwissenschaftliche Arbeit sowohl der verobjektivierende Weg eines naturwissenschaftlichen Ansatzes, als auch der rein subjektivierende Weg einer unreflektierten Textwahrnehmung aus (vgl. dazu a. a. O., 366). Objektiv analysierbar zeigen sich hierbei vor allem Formmerkmale, Syntax, Stilmittel etc. der Textgestalt. Subjektiv zu interpretieren und intersubjektiv zu plausibilisieren bleiben demgegenüber ästhetische Wahrnehmungen, assoziative Verknüpfungen u. a.

¹⁷⁹ RÜSEN, Rekonstruktion der Vergangenheit, 89–90.

und die Wissensschöpfung der Forschung werden grundsätzlich von den leitenden Gesichtspunkten der Bedeutungsverleihung bestimmt, mit denen der Forscher fragend an die Quellen herantritt. Seine Fragen präformieren die Antwort der Quellen. Seine Fragen enthalten schon mögliche Antworten, allerdings nur mögliche, nicht wirkliche. *Forschung ist der methodisch geregelte und daher intersubjektiv überprüfbare Schritt von möglichen zu wirklichen Antworten.* Sie erschließt die Quelleninformation im Lichte der theoretisch vorentworfenen Perspektiven und arbeitet die gewonnenen Informationen in diese Perspektiven ein“.¹⁸⁰

Dafür bedarf es im Vorfeld der eigentlichen Textbearbeitung zweier grundlegender Schritte: Zum einen ist eine repräsentative und begründet exemplarische *Quellenauswahl* vonnöten und zum anderen eine für die Erschließung dieser Quellen intersubjektiv zu plausibilisierenden *Heuristik*.¹⁸¹ Erst aufgrund der zuvor reflektierten möglichen Antworten der heuristischen Fragestellung lassen sich sodann die wirklichen Antworten des Textes erheben und darstellen. Deshalb gehört bereits „die Erstellung fruchtbarer Frageansätze und komplexer Arbeitshypothesen“ zur Forschung als solcher hinzu.¹⁸² Denn diese „wird heuristisch durch die methodische Regel in Gang gesetzt, die narrativen Konstrukte der historischen Erkenntnis systematisch auf neue Erfahrungsinhalte zu öffnen: Aus theorieförmigem Wissen werden erfahrungsoffene Fragen.“¹⁸³

Dementsprechend möchte ich in dieser Arbeit – die bisher skizzierte Fragestellung präzisierend – zunächst eine entsprechende Heuristik aus Luthers Schrifttum und seinem eigenen Sprachgebrauch heraus entwickeln, mit deren *möglichen Antworten* dann an den Hauptbezugstext herangegangen werden kann, um dessen *wirkliche Antworten* zu erschließen.¹⁸⁴ Die leitende Fragestellung lautet hierfür: Welcher bei Luther selbst vorfindliche Lebensvollzug, welche Haltung, welche Praxis und Glaubensgestaltung kann seiner eigenen Sprach- und Gedankenwelt adäquat mit dem modernen Begriff „Spiritualität“ wiedergegeben werden?¹⁸⁵

¹⁸⁰ RÜSEN, a. a. O., 90 (Hvm.).

¹⁸¹ Vgl. dazu insgesamt a. a. O., 102–107 (zur *Heuristik*).

¹⁸² A. a. O., 90–91.

¹⁸³ A. a. O., 97.

¹⁸⁴ Diesen methodischen Hinweis verdanke ich vor allem einem Gespräch mit Herrn Prof. Dr. Armin Kohnle vom Institut für Kirchengeschichte der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig.

¹⁸⁵ Denn dass der Spiritualitätsbegriff für Luther selbst und seine Zeit noch weitestgehend unbekannt bzw. bedeutungslos war, liegt natürlich auf der Hand (vgl. dazu auch KOHNLE, a. a. O., 38). Vgl. zur ganzen Problemstellung in dieser Arbeit das Kap. A. Grundlagen. Anfechtung und Spiritualität.

Nachdem die eigene Herangehensweise an die ausgewählten Luthertexte anhand der Quellen selbst auf ihre realistischen Antwortmöglichkeiten geprüft wurde,¹⁸⁶ baut die *historische Kritik* darauf auf und bietet das Werkzeug, um das Umfeld und die Einordnung der Texte zu analysieren.¹⁸⁷ Erst aufgrund dessen kann schließlich eine angemessene *Interpretation* der Texte gelingen.¹⁸⁸ Denn „[d]iese methodische Operation, systematisch aus den Quellen neue Informationen zu gewinnen, wird erst dann eigentlich historisch, wenn sie über die Kritik hinausgeht und zur *Interpretation* fortschreitet.“¹⁸⁹ Auf einen Nenner gebracht, fasst RÜSEN den entsprechenden Aufbau der Methodik folgendermaßen zusammen: „*Die historische Methode regelt den Forschungsprozeß operativ im systematischen Zusammenhang von Heuristik, Kritik und Interpretation.*“¹⁹⁰

2.2 Zum hermeneutischen Problem gegenwärtiger Lutherrezeption

Über die Methoden der Textbearbeitung hinaus stellt sich, wie bereits erwähnt, vor allem die Frage: Wie kann Luther heute praktisch-theologisch verstanden werden? Kann er es überhaupt? Und wenn ja, auf welche Art und Weise kann man sich wissenschaftlich redlich auf ihn berufen? Das *hermeneutische Problem* klingt schon mehrfach an – sowohl in der Problembeschreibung als auch im skizzierten Lösungsansatz. Und freilich liegt es auf der Hand: Für eine gegenwärtige Lutherrezeption stellen sich „erhebliche hermeneutische Probleme aufgrund der fast fünfhundertjährigen Zeitdifferenz“.¹⁹¹ Im Folgenden möchte ich deshalb Rechenschaft über die hermeneutischen Implikationen der eigenen Lutherrezeption ablegen.

Soweit ich sehe, bieten sich dem Rezipienten vier Zugänge des Verstehens: 1. der subjektiv deutende Zugang; 2. der historisch-kritische Zugang; 3. der wirkungsgeschichtliche Zugang; und 4. der eigentlich theologische Zugang. Alle vier Verstehenszugänge bedingen sich in einer theologischen Hermeneutik gegenseitig und können faktisch nie losgelöst voneinander angewandt werden. Um der methodischen Redlichkeit willen sind sie aber zunächst jeweils für sich zu betrachten.

¹⁸⁶ Nämlich mittels „methodisch geregelter Abschätzung möglicher Quellenaussagen“ (RÜSEN, a. a. O., 97).

¹⁸⁷ Vgl. dazu a. a. O., 107–111 (zur historischen *Kritik*). Vgl. in dieser Arbeit das Kap. B.1.

¹⁸⁸ Vgl. a. a. O., 111–117 (zur *Interpretation*). Vgl. in dieser Arbeit die Kap. B.2.–5.

¹⁸⁹ A. a. O., 98. „Hier wird dann das forschend ermittelte historische Wissen auf die ursprüngliche Frage hin formuliert, die der Forschung vorhergeht und sie in die Dynamik ihrer Erkenntnisfortschrittsbewegung bringt.“

¹⁹⁰ A. a. O., 98. Vgl. dazu insgesamt auch KLAUSNITZER, Literaturwissenschaft, 49–90.

¹⁹¹ GRETHLEIN, a. a. O., 31.

Unleugbar und unausweichlich hat jeder Rezipient seinen jeweils eigenen *subjektiven Verstehenszugang*, aufgrund dessen er den Gegenstand seines Verstehens deutet. Jede wie auch immer intendierte Darstellung der Theologie Luthers wird, so *Bernhard Lohse*, „mit einer oft sehr persönlichen Aussageintention des jeweiligen Autors verbunden“ sein.¹⁹² Dies sei nicht nur bei Systematischen Theologen, sondern selbstverständlich auch bei Kirchenhistorikern der Fall;¹⁹³ – wieviel mehr also bei Praktischen Theologen, die mit einer bewusst gegenwartsrelevanten Fragestellung an die alten Texte herangehen. Diese Grundeinsicht in die subjektiven Bedingungen des eigenen Verstehenshorizontes gilt freilich für jedweden Kommunikationsvorgang – sei es, dass er über einen Zeitraum von fünfhundert Jahren hinweg, sei es, dass er im Modus der Gleichzeitigkeit geschieht. Allerdings wird er durch den Zeitabstand verstärkt, insofern das gegenwärtige, selbst aktive Korrektiv eines Gegenübers fehlt. Die Texte Luthers sind der subjektiven Deutung durch ihre Leser zunächst einmal ausgeliefert.

Deshalb gilt im Blick auf diesen ersten Verstehenszugang zweierlei: Zum einen muss die jeweils *eigene Fragestellung*, wie hier bereits geschehen, vorher reflektiert und formuliert werden. Was sucht der Interpret im Text? Worauf achtet er, worauf achtet er eher nicht? Je mehr man sich der eigenen Vorbedingungen, des gesteckten Rahmens des Forschungsinteresses, aber auch der eigenen Persönlichkeit, die bei theologischen Themenstellungen immer mit hinein spielt, bewusst wird, desto weniger wird der eigene, deutende Zugang zu einer subjektiven Verzerrung des eigentlichen Forschungsgegenstandes führen. Theologie ist immer auch Biographie. Diesen scheinbaren Gemeinplatz gilt es einzukalkulieren, seine produktiven Potentiale auszuschöpfen sowie die restriktiven möglichst weitgehend einzuschränken.

Das effektivste Hilfsmittel im Ausgleich dazu bildet sicherlich der zweite, nämlich der *historisch-kritische Verstehenszugang*. Die Fähigkeit zur Anwendung der Werkzeuge der Geschichtswissenschaft stellt selbstverständlich auch für den Zugriff der Theologie auf ihre Quellen eine notwendige Qualifikation dar. Die entsprechende Methodik wurde oben bereits in Grundzügen skizziert. Es gilt Luther dementsprechend zuallererst aus dem Kontext des 16. Jahrhunderts als dem „Entstehungshorizont seiner Theologie“ heraus zu verstehen. Und dennoch muss auch hier schon beachtet werden, was *Volker Leppin* zu bedenken gibt: „Luthers Theologie ist situativ – und doch in dieser Situativität immer wieder auch grundsätzlich perspektiviert. Sie geht in der Situation nicht auf, sondern weist über sie hinaus – wie jede gute Theologie über

¹⁹² LOHSE, Luthers Theologie, 15.

¹⁹³ Vgl. LOHSE, a. a. O., 14–17, der, Stand 1995, für Erstere beispielhaft Theodor Harnack, Reinhold Seeberg, Paul Althaus, Friedrich Gogarten, Rudolf Hermann und Hans Joachim Iwand, für Letztere neben Karl Holl vor allem Emanuel Hirsch, Ernst Wolf und schließlich Reinhold Weier nennt.

die Situation ihrer Entstehung hinausweisen sollte.¹⁹⁴ Nichtsdestotrotz setzt der praktisch-theologische Versuch einer Entkontextualisierung der Theologie Luthers gerade deshalb eine präzise Kontextualisierung, eine sorgfältige Rückbindung seiner Texte an ihren Entstehungskontext, voraus. Hierbei müssen auch Luthers Werke selbst kritisch, d. h. unterscheidend und nach ihrer chronologischen Entstehung gewichtend, in den geschichtlichen Entwicklungsgang seines theologischen und spirituellen Werdegangs eingeordnet werden.

Insgesamt liegt dem historisch-kritischen Verstehenszugang das stete Bemühen um ein gewisses Maß an Verobjektivierung zugrunde; obgleich es sich immer nur um eine, allerdings als möglich anzusehende, asymptotische Annäherung handeln kann. Die Realität von Luthers eigenem Denken und Wirken sollte gegenüber den Präferenzen des Rezipienten möglichst deutlich konturiert, insbesondere seine Fremdheit wahrgenommen und deshalb der kritische Dialog auch vonseiten des Forschungsgegenstandes gegenüber der eigenen Gegenwart und dem subjektiven Verstehenszugang stark gemacht werden. Die entsprechenden Ergebnisse bleiben naturgemäß vorläufig und immer auf den Diskurs mit der gleichermaßen arbeitenden und verstehenden Fachwelt angewiesen. Das Gespräch mit anderen Forschungsperspektiven dient notwendigerweise dazu, die Fokussierung und damit auch Engführung der eigenen Herangehensweise auszugleichen.

Selbstverständlich ist dieses Gespräch nicht nur mit der zeitgenössischen Lutherforschung zu führen. Auch seine durch die Jahrhunderte gehende Wirkungsgeschichte ist entsprechend wahrzunehmen.¹⁹⁵ Damit öffnet sich drittens *der wirkungsgeschichtliche Verstehenszugang*. Er geht noch einmal über den literarkritischen und formkritischen Zugriff hinaus. Denn nicht allein die historisch möglichst authentisch wahrzunehmenden Schriften Luthers selbst, sondern auch die Art und Weise wie sein Wirken und Denken schließlich überliefert und welches Bild von ihm dabei kolportiert wurde – und zwar sowohl innerhalb der wissenschaftlichen als auch der (oft ungleich wirkmächtigeren) populären Darstellungen – beeinflussen natürlich das heutige Verständnis seiner Theologie.

In der Wirkungsgeschichte tut sich eine Überschneidungsfläche der ersten beiden Verstehenszugänge auf. Ist sie doch sowohl Gegenstand der historisch-kritischen Forschung, als auch unhintergebar, intersubjektiver Verstehenskontext der jeweils eigenen Lutherlektüre. Die auf den Rezipienten überkommenen Lutherbilder prägen sein Vorverständnis mit. Die Wirkungsgeschichte bildet auf diese Weise zwar eine Brücke über den zeitlichen Abstand von fünfhundert Jahren hinweg, birgt in sich jedoch zugleich auch die Gefahr, das Verständnis des

¹⁹⁴ LEPPIN, Biographie und Theologie, 315.

¹⁹⁵ Vgl. dazu MOSTERT, Art. Luther III. Wirkungsgeschichte, 567–594.

Reformators entsprechend zu vereinseitigen. Auch hier ist die ausgleichende Bemühung mit Hilfe der historisch-kritischen Herangehensweise vonnöten.

Das Ausschlaggebende dieses Verstehenszugangs ist jedoch der Umstand, dass er beinahe selbstverständlich auch heute zu einer vergegenwärtigenden Lutherrezeption berechtigt. Denn aufgrund seiner überwältigenden Wirkungsgeschichte und der schlichten Tatsache, dass und wie Luther bis heute rezipiert wird, *hat* er praktisch und faktisch einfach Relevanz – und zwar auf eine Weise, die niemand ernsthaft infrage stellen kann.

Zu dieser objektiven Präsenz Luthers tritt sodann noch ein weiterer Grund hinzu. Denn auch das ist schlicht ein Fakt: Luthers Texte bewegen und trösten auch heute noch. Ihre unmittelbare Wirkung bleibt unbestreitbar. Sie vermögen offensichtlich – und auch das ließe sich empirisch nachweisen – viele Leser selbst heute noch zu berühren und in ihrer (doch scheinbar so anderen) Lebenswirklichkeit unmittelbar anzusprechen.

Bis hierhin wird wohl innerhalb der Lutherforschung sowie überhaupt der wissenschaftlichen Theologie und der ihr benachbarten Geschichtswissenschaften weitgehende Einigkeit herrschen. Mit der Behauptung des nun folgenden Verstehenszugangs betritt man allerdings umstritteneres Gelände. Dem anvisierten Lösungsansatz dieser Arbeit entsprechend, möchte ich über die drei bisher genannten hinaus noch einen vierten, nämlich den eigentlich *theologischen Verstehenszugang* einbringen. In dreifacher Hinsicht ist dieser Zugang für die eigentlich theologische Arbeit essentiell, und zwar in seiner pneumatologischen, in seiner spirituellen und in seiner ekklesiologischen Dimension. Das Postulat, diese drei Dimensionen eines genuin theologischen Verstehenszugangs für die wissenschaftliche Arbeit als konstitutiv zu erachten, ist eine unmittelbare Konsequenz aus der geforderten Wiedergewinnung einer Einheit von Theologie und Spiritualität.

Die *pneumatologische Dimension* des theologischen Verstehenszugangs kann auch als der „Raum“ des Heiligen Geistes bezeichnet werden. Denn wenn es den Spiritus Sanctus als Person gibt – wenn also ein theologischer Wissenschaftler von dieser geglaubten Tatsache und vom allen Zeiten gleichzeitigen und gegenwärtigen Wirken dieser göttlichen Person ausgeht, dann muss es auch ein Verstehen und einen Zugang des Verstehens geben, der durch die Beziehung zu eben dieser Person des Heiligen Geistes eröffnet und ermöglicht wird. Mit den etwas anderen Worten *Hans-Martin Barths* gesprochen: „Wenn das Evangelium allen Menschen gilt und wenn die Reformation Luthers mit diesem Evangelium entscheidend zu tun hat, dann muss Luthers Theologie auf eine mögliche globale Wirksamkeit hin erschlossen werden“¹⁹⁶ Geht man davon aus, dass die Person des Heiligen Geistes in der Lage ist, demjenigen, der sich für sie öffnet, ein erweitertes und qualitativ neues Verstehen zu schenken, dann wird die

¹⁹⁶ BARTH, Martin Luthers Theologie im globalen Kontext, 3.

mittlerweile klassisch gewordene Trennung von rein historischem Wissen auf der einen und rein (psychologisch und damit bloß subjektiv verstandener) religiöser Gewissheit auf der anderen Seite hinfällig. Es geht dann eben tatsächlich um anderes und um mehr als nur eine „Präzisierung der Deutung von Erfahrung“, die, so *Elisabeth Gräb-Schmidt*, per se jedweden „übernatürlichen Einbruch in einen bisher gültigen Deutungszusammenhang“ ausschliesse.¹⁹⁷

Freilich, das ist gewagt. So ist die Anfrage *Volker Leppins* demgegenüber durchaus nachvollziehbar: „Will aber überhaupt jemand unter den Bedingungen nachaufklärerischer – und das heißt über weite Strecken: radikal historisierender – Geistigkeit offenbarungsanaloge Kategorien für Luther verwenden? Und wären solche überhaupt denkbar?“¹⁹⁸ Und doch kommt letztlich auch der Kirchenhistoriker zu einem ganz ähnlichen Schluss: „Wenn wir Luther nur als einer historischen Figur begegnen, sind wir ihm noch nicht begegnet. Wir können ihm nicht jenseits seiner Gottese Erfahrung gerecht werden – wie skeptisch auch immer wir dabei bleiben mögen. Das heißt: Die Klammer, die uns heute mit ihm verbindet, ist *die Geistesgegenwart*, in der er lebte, die heute wiederum unsere Gegenwart umgreift.“¹⁹⁹ Man könnte diese genuin theologische Dimension des Verstehens, wenn man so will, als „pneumatologische Kongenialität“ bezeichnen. Worunter allerdings weder die (sicherlich vorhandene) theologische Genialität Luthers, noch die (mitunter womöglich fragwürdige) Genialität des jeweiligen Interpreten zu verstehen ist, sondern allein die „Genialität“ des Heiligen Geistes. Er ist der „Genius“, wörtlich der „Erzeuger, Schöpfer“.²⁰⁰ Er schafft und erzeugt über Raum und Zeit hinweg eine Gleichzeitigkeit und einen Verstehensraum in der jeweiligen Beziehung zu dem lebendigen Gott.²⁰¹ Es ist auch theologisch-wissenschaftlich davon auszugehen, dass aus dieser gelebten Beziehung heraus eine wenigstens teilweise innere Übereinstimmung im Verstehen erwachsen kann, die mehr und anderes ist, als eine bloß rationale oder rezeptionssubjektive Erschließung auf horizontaler Ebene.

Die pneumatologische Dimension des theologischen Verstehens, so unentbehrlich wie sie ist und so wenig wie sie ernsthaft vernachlässigt werden darf, ist allerdings streng wissenschaftlich nicht verifizierbar. Aber sie ist eben doch vorhanden. Davon muss zumindest ausgegangen

¹⁹⁷ GRÄB-SCHMIDT, Art. Theologieverständnis, in: Das Luther-Lexikon, 680.

¹⁹⁸ LEPPIN, a. a. O., 314.

¹⁹⁹ A. a. O., 314.

²⁰⁰ GEORGES, Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch I, Sp. 2917. Der „Genius“ war in der antiken Religion der Griechen und Römer ursprünglich „der über die menschliche Natur waltende Gott, der bei der Erzeugung u. Geburt des Menschen wirkt“ (ebd.).

²⁰¹ Vgl. dazu SEITZ, Versuch, einem fremden zu begegnen, 116: „Luther verstehen zu wollen [...] macht es nötig, seine Geschichte sub specie aeternitatis zu sehen, zwar im Lichte der Ewigkeit, doch nicht im milden Schein eines stetigen Fortschritts gen Himmel, sondern im Schatten der chaotischen Endzeit einer nahe herbeigekommenen Ewigkeit.“

werden, wenn man die Theologie als Theologie ernst nehmen will. Unter der Voraussetzung der realen Eigenständigkeit, der bleibenden Identität und Wirksamkeit Gottes – also eben seines Gottseins – ist ebendieser Verstehenszugang stets notwendig mit zu reflektieren. Es gilt deshalb ernst zu machen mit der Wahrheit, dass es der eine und selbe Geist ist; dass dieser Geist eben Person, Verstand und Gefühl, Wille und Kraft ist; und dass ein Leben in der Gegenwart dieses Geistes den Theologen immer in gewisser Weise „gleichzeitig“ machen kann mit allen, die auch in demselben Geist gelebt und gedacht haben. Es geht also nicht nur um dieselbe „Sache“, um denselben Gott, denselben Menschen, dieselbe Welt – sondern es geschieht auch in der Beziehung zu demselben gegenwärtigen, wirksamen und redenden Gott. Dass darin – zumindest für einen wissenschaftlichen Anspruch – keineswegs der einzige Zugang zu Vergangenen liegen kann und darf, liegt auf der Hand. Dass dieser Zugang aber nichtsdestoweniger unerlässlich ist für ein eigentliches Verstehen, sollte ebenso selbstverständlich klar sein. Der Raum der Hermeneutik ist im Theologischen niemals das verstehende oder missverstehende Subjekt allein, niemals bloß das historisch-kritisch Erschlossene an sich, niemals nur das wirkungsgeschichtlich Überkommene – sondern immer auch die offenbare und verborgene Gegenwart desselben Gottes. Noch einmal Leppin: „Der Reformator, der sich selbst als Offenbarer des Evangeliums versteht, wird dadurch nicht selbstverständlich zu einer Offenbarungsgröße, aber er ist ohne die Kategorie eines Offenbarungsverständnisses auch historisch nicht angemessen zu verstehen – wobei die historische Aneignung sich darüber Rechenschaft ablegen muß, ob und wie weit sie sich diese Selbstausslegung zu eigen machen will.“²⁰²

Und doch gilt die pneumatologische Verstehensdimension nicht einfach allgemein hin und abstrakt. Das genuin theologische Verstehen geht niemandem auf einmal vollständig auf, sondern es wächst im Prozess – einem Prozess, wohlgemerkt, der stets verbunden sein wird mit den drei zuvor genannten Verstehenszugängen und der sich nicht in spiritualistischer Weise von ihnen emanzipieren darf. Mit anderen Worten: Der geistliche Verstehenszugang wird sich nur in einer konkreten *spirituellen Dimension* erschließen, d. h. auf dem praktischen und persönlichen Weg eines *spirituellen Mitvollzugs*. Erst nach und nach gewinnt derjenige Rezipient ein tieferes Verständnis der Luther'schen Theologie, der sich, wie jener, auf ein Leben in oratio, meditatio und tentatio einlässt. Eine solche „Hermeneutik des Mitvollzugs“, wie ich es nennen möchte, entzieht sich notwendigerweise der wissenschaftlich methodischen Verifikation rein „objektiver“ Perspektivität im Sinne einer unbeteiligten *Außersicht*.²⁰³ Sie öffnet aber aus eben

²⁰² LEPPIN, a. a. O., 316. Es stellt sich daher auch immer die methodische Frage nach dem Umgang mit der Selbstbeschreibung und Fremdbeschreibung Luthers. Selbstverständlich ist durchaus mit einer historisch-kritischen Skepsis gegenüber den selbstrekonstruierten Zeugnissen des Reformators zu verfahren (vgl. a. a. O., 317).

²⁰³ Vgl. dazu auch BAYER, Oratio, 36.

der pneumatologisch begründeten *Innensicht* einen Zugang, der zu jedem wirklich theologischen Verstehen unabdingbar ist.

Will man Luther und dem Selbstanspruch seiner Theologie gerecht werden, dann darf der hermeneutische Brückenschlag also gerade nicht in einer allgemeinen, sei es transzendentalen, bewusstseinstheologischen oder irgendeiner anderen Verbindungskategorie bestehen, unter deren Vorzeichen eine Vergegenwärtigung dann wissenschaftlich verantwortbar erschiene. Ein solches Vorgehen würde weder der von Luther bezeugten Erfahrung noch seinem Umgang mit der Heiligen Schrift entsprechen. Es führt zu nichts oder entspricht zumindest nicht dem von Luther selbst fokussierten Sachverhalt, wenn zunächst abstrakt von außen bzw. von „heute“ oder einem „neuzeitlichen Wirklichkeitsverständnis“ her nach „der Bedingung der Möglichkeit seiner Zeit-, Welt-, Selbst- und Gotteserfahrung“ gefragt würde.²⁰⁴ Der Weg zu einem originären Verstehen Luthers wird darum allein im tastenden Mitvollzug der besagten Trias gefunden werden können und darf sich zu keinem Zeitpunkt der Beschäftigung, weder im Vor- noch im Nachhinein, daraus verabschieden. Ohne diesen Mitvollzug und eine dementsprechend aus der Dynamik der Heiligen Schrift heraus zu gewinnenden Sprache, die das Ganze der Theologie und Spiritualität Luthers für heute wiederzugeben versucht, würde jedes hermeneutische Unterfangen letztlich zu nichts anderem als zu einer reduktionistischen Uminterpretation degenerieren.

Freilich ist bei jeder Rezeption eine gewisse Umdeutung unvermeidbar. Spielt doch, wie gesagt, die subjektive Perspektive in den Vorgang der Vergegenwärtigung immer mit hinein. Dennoch darf auch heute bei der eigenen Lutherinterpretation, gewissermaßen ausgehend von der „Arbeitshypothese“ desselben Gottes und auf dem mitvollzogenen Wege einer gelebten Spiritualität, mit der „Kongenialität“ des Heiligen Geistes gerechnet werden. Das bedeutet dann allerdings, dass Gebet, Meditation und die daraus erwachsenden Erfahrungen auch für die Abfassung einer wissenschaftlichen Arbeit unerlässliche Interpretationszugänge erschließen.²⁰⁵

Obgleich sich dieser Zugang also der wissenschaftlich plausibilisierbaren Verifikation entzieht, bleibt er doch kein esoterisch-exklusives Privileg. Denn dieser Weg steht an und für sich jedermann offen. Und es ist evident, dass derjenige, der sich darauf bewegt, eine andere Verständnisbasis für Luthers Texte aufweisen wird als derjenige, dem dieser Erfahrungshorizont fremd bleibt. Es geht also auch hermeneutisch um eine „Einladung und Einweisung auf einen Weg“, damit die Theologie nicht „nur in Gedanken“ bestehe, sondern auch „im Brauch und

²⁰⁴ BAYER, a. a. O., 18.

²⁰⁵ Zum unauflöslichen Zusammenhang historischer Hermeneutik mit der Hermeneutik des Lebens vgl. auch EBELING, Seelsorge, 448.

Übung“, mit anderen Worten: in der Spiritualität lebendig ist.²⁰⁶ Es ist mit Ruhbach wieder neu an die Grundwahrheit zu erinnern, dass „der Glaubensvollzug des Theologen“ der „Integral von Theologie und Frömmigkeit“ ist, mithin wissenschaftliche Theologie und persönliche Spiritualität nicht einander gegenüber oder gar entgegen stehen, sondern in der Person desjenigen, der Theologie als Wissenschaft betreibt, elementar aufeinander bezogen bleiben müssen.²⁰⁷ Es geht um eine spirituelle Theologie, die nur als solche auch theologische Wissenschaft ist; um eine Theologie, „in der Reflexion und Vollzug des Glaubens nicht länger auseinandertreten“.²⁰⁸

Dieser geistliche Verstehenszugang greift hierbei mit dem wirkungsgeschichtlichen Verstehenszugang unter ekklesiologischem Gesichtspunkt in eins. Denn weil der Heilige Geist nicht allgemein-abstrakt, sondern konkret ist, wirkt er vorrangig im Raum der Kirche als der Gemeinschaft der Heiligen. Der geistliche Zugang eröffnet sich also niemals rein individuell, sondern vollends erst im Hören auf die Tradition der Kirche, auf die Wahrnehmungs- und Auslegungsgemeinschaft all derer, die an derselben geistlichen Wirklichkeit Anteil haben. Wenn der Theologe davon ausgeht, dass sein eigentlicher Forschungsgegenstand, nämlich Gott, lebendig und eine selbstwirksame Realität ist, die sich zu allen Zeiten gleich bleibt und in deren Wirkungsradius auch alle vor ihm theologisch Arbeitenden und Betenden gestanden haben, dann muss es, vermittelt durch die pneumatologische Wirklichkeit, auch eine überzeitliche Gemeinschaft derer geben, die diesen Verstehenshorizont miteinander teilen. Der Geist, so bringt es Rudolf Bohren unübertroffen bildhaft zum Ausdruck, „springt in der Weise auf uns über, daß wir mit den Vätern zusammensitzen und sie fragen, was sie uns von Gott zu sagen haben. Inspiration gibt es nicht ohne Gespräch. Im Gespräch steigen die Zwerge den Riesen auf die Schultern.“²⁰⁹

Das Postulat dieses genuin theologischen Verstehenszugangs bedeutet schließlich nicht, dass der historisch-kritische, der rezeptionsgeschichtliche und der subjektive Zugang darüber erledigt oder überflüssig würden. Im Gegenteil sind alle vier Zugänge bleibend aufeinander zu beziehen und werden nur im ständigen, reflektierenden Zusammenspiel zu einem möglichst authentischen Verstehen der Quellentexte führen können. Es geht auch hier, sowohl in historischer als auch in geistlicher Hinsicht, um eine Hermeneutik der Korrelation von Fremdheit und Vertrautheit.²¹⁰

²⁰⁶ BAYER, a. a. O., 36 mit WA TR 2, 57,31.24 (Nr. 1340; 1532).

²⁰⁷ RUHBACH, a. a. O., 22.

²⁰⁸ A. a. O., 26.

²⁰⁹ BOHREN, Mit dem Geist bekommen wir Väter, 65.

²¹⁰ Vgl. dazu noch einmal LEPPIN, a. a. O., 314. „Wir müssen ihn [Luther; d. Verf.] in seiner Rätselhaftigkeit und Fremdheit vor uns stehen lassen, dann kann die Einsicht, daß wir ihn nicht verstehen, ein erster Schritt werden, ihn zu verstehen und etwas von ihm zu haben.“

Über diese vier Verstehenszugänge hinaus muss sich der Lutherinterpret schließlich und endlich bewusst machen, mit welcher *Intention* der Reformator bisher über die Jahrhunderte rezipiert worden ist – und nun von ihm selbst rezipiert werden soll. Dabei können drei verschiedene Arten ausgemacht werden, die zu unterschiedlichen Zeiten jeweils stärker oder schwächer im Vordergrund standen: die *normativ-regulative*, die *fortschreibende* und die *kritisierende bis abgrenzende* Bezugnahme.²¹¹ Man wird Luther dabei wohl kaum anders als in einer abwägenden Trias aller drei Vorgehensweisen konstruktiv auf gegenwärtige Fragestellungen beziehen können. Normativ ist er, wie bereits festgestellt, einfach aufgrund seiner Wirkungsgeschichte und Präsenz. Aufgrund der veränderten Situation und des heute andersartigen Wissensstandes wird fraglos einiges fortgeschrieben werden müssen. Und auch eine kritische bis notfalls abgrenzende Haltung wird dem Reformator in bestimmten Einzelfragen selbstverständlich entgegengebracht werden müssen.

Aufgrund der bisher entfalteten Hermeneutik ist allerdings eine derart absolute Gegenüberstellung, wie sie bspw. *Klaus Winkler* postuliert, nicht als notwendig anzusehen.²¹² Der Pastoralpsychologe stellt die These auf, Luther könne nur entweder *tradierend-normativ* als „Fortschreibung der pastoraltheologischen Tradition“ unter Ableitung „bleibend gültiger Handlungsanweisungen“ rezipiert werden, oder *kritisch-vergleichend* „im Sinne einer modernen praktisch-theologischen Handlungswissenschaft“, die von ihm lediglich Impulse suche, im Zusammenhang von Glauben und „menschlichem Verhalten im konfliktträchtigen Alltag“ seelsorgerliche Zielvorstellungen zu gewinnen.²¹³ Allein mittels letzterer Herangehensweise würde laut Winkler die Praktische Theologie als eine moderne Handlungswissenschaft aufgefasst werden.

Ein solches scharfes Entweder-oder läuft jedoch den bisher gemachten Überlegungen zuwider. Luther würde auf diese Weise entweder unhistorisch verstanden, gewissermaßen ohne jede hermeneutische Reflexion, oder eben nur auf der horizontalen Ebene, als bloßer Impulsgeber, dessen Gedanken sich letztlich in ein vorher gefasstes Schema einpassen müssten, das ihm selber fremd war. Die Gefahren solcher jeweiligen Vereinseitigung liegen auf der Hand. Auf diese Weise würde, so *Martin Treu*, entweder „Luther als Autorität zur Sanktionierung bestimmter Theorien und Maßnahmen in Theologie und Kirche benutzt“, oder er würde „durch radikale Neuinterpretation entscheidend an theologischer Identität“ verlieren.²¹⁴ Beide Extreme sollen jedoch vermieden werden. Allerdings scheint für die heutige Zeit, zumindest im wissenschaftlichen Bereich, weit mehr die zweite Vereinseitigung eine reale Gefahr dar-

²¹¹ Vgl. ZIMMERLING, Luthers praktisch-theologische Überlegungen, 19.

²¹² Vgl. WINKLER, Zumutung, 9–14.

²¹³ WINKLER, a. a. O., 9.

²¹⁴ TREU, Trost bei Luther, 101.

zustellen. „Das erste Mißverständnis hat Luther schon zu seinen Lebzeiten, wenn auch nicht eben erfolgreich, abzuwehren gesucht²¹⁵, das zweite scheint eher eine Gefahr der Gegenwart darzustellen. Denn ein interpretatorischer Ansatz, der kein konzentriertes Interesse für das Grundanliegen Luthers zeigt, wird nur Luthers Bedeutungslosigkeit für das eigene Anliegen erweisen können.“²¹⁶

Die praktisch-theologische Annäherung an das Quellenmaterial der Luther'schen Schriften geschieht also vermittelt durch die vier beschriebenen Verstehenszugänge und mit der Absicht, sie dementsprechend sowohl als ein mit einer gewissen theologischen Autorität ausgestattetes Korrektiv als auch kritisch mit heutigen Verstehensbedingungen vergleichend fruchtbar zu machen.

2.3 Zur Auswahl der Quellenbasis

Angesichts der Fülle, welche Luthers Schrifttum bietet, ist eine methodisch begründete Konzentration auf eine exemplarische Auswahl an Hauptbezugsquellen angeraten. Die Frage nach dieser präferierten *Quellenbasis* wirft sogleich das Problem auf, ob für die Bearbeitung der Fragestellung eine historisch-genetische oder eine systematische Darstellung zu bevorzugen ist.²¹⁷

Auf der einen Seite wird im Folgenden aufgrund des genuin praktisch-theologischen Interesses weder eine reine Systematik von Luthers Theologie der Anfechtung, noch eine umfassende historische Einordnung und Abwägung seiner entsprechenden Äußerungen gegeben werden können. Auf der anderen Seite werden Anleihen bei beiden Herangehensweisen nichtsdestotrotz unumgänglich sein, insofern letztlich keine Darstellung von Luthers Theologie umhinkommt, beides miteinander zu verbinden und aufeinander zu beziehen.²¹⁸ Um der Gefahr einer gegenwartsorientierten praktisch-theologischen Überzeichnung von Luthers eigenem Denken entgegenzuwirken, möchte ich jedoch bewusst bei der Analyse der Quellen ansetzen. Auch der Aufbau der Arbeit soll sich daran orientieren. Eine systematisch-theologische Aufarbeitung

²¹⁵ Vgl. WA 8, 685,4–11 (Eyn trew vormanung Martini Luther tzu allen Christen, sich tzu vorhuten fur auffruhr unnd emporung; 1522): „Tzum ersten bitt ich, man wolt meynes namen geschweygen und sich nit lutherisch, sondern Christen heyssen. Was ist Luther? ist doch die lere nitt meyn. Szo byn ich auch fur niemant gecreutzigt. S. Paulus i. Corint. iij. wolt nit leyden, das die Christen sich solten heyssen Paulisch oder Petersch, sondernn Christen. Wie keme denn ich armer stinckender madensack datzu, das man die kynder Christi solt mit meynem heyloszen namen nennen? Nitt also, lieben freund, last uns tilgenn die parteysche namen unnd Christen heyssen, des lere wir haben.“

²¹⁶ TREU, a. a. O., 101.

²¹⁷ Zum entsprechenden Für und Wider beider Herangehensweisen vgl. LOHSE, a. a. O., 17–19 Vgl. aber auch BARTH, a. a. O., 30–31 und 31–33.

²¹⁸ Vgl. ebenso LOHSE, a. a. O., 19–21.

und Einordnung wird innerhalb dieser Form mit den praktisch-theologischen Interpretationen und Anwendungsversuchen freilich Hand in Hand gehen.

Dennoch soll der unmittelbaren Orientierung an den Hauptbezugsquellen aus zwei Gründen der Vorzug gegeben werden: Erstens gilt es, die bisher skizzierte Fragestellung und den anvisierten Lösungsansatz an den Schriften Luthers selbst zu überprüfen und zu verifizieren. Es wird ein Text benötigt, anhand dessen der Frage nach der spirituellen Grundlegung seiner Theologie nachgegangen und dabei die Anwendung des Begriffes „Spiritualität“ auf Luthers Denken inhaltlich aus eben demselben heraus gefüllt werden kann. Um dabei insbesondere den Fokus auf die Bedeutung der Anfechtung für Luther Spiritualität legen zu können, bietet sich, allen bisherigen Überlegungen nach, der Rückgriff auf Luthers *Vorrede zum ersten Band der Wittenberger Ausgabe der deutschen Schriften* von 1539 besonders an.²¹⁹

Im Hauptteil der Arbeit soll auf Grundlage und mithilfe der auf diese Weise gewonnenen Heuristik die Bedeutung der Anfechtung für Luthers Spiritualität auf seine Seelsorge angewandt werden. Hierzu gilt es einen Luther'schen Hauptbezugstext zu wählen, der sowohl ein Zeugnis seiner Spiritualität als auch seiner Seelsorge darstellt und in dem das Thema der Anfechtung wesentlich behandelt wird. Ich möchte mich mit diesem Vorgehen auch an *Gerhard Ebelings* Methode orientieren, die er in seinem Alterswerk über Luthers Seelsorge zur Anwendung bringt.²²⁰ Welche Texte Luthers kommen gattungsspezifisch infrage, die ein spirituelles und seelsorgerliches Anliegen im Blick auf den Umgang mit Anfechtungen miteinander verbinden? In gewisser Weise tragen zwar, so Ebeling, alle theologischen Texte Luthers einen seelsorgerlichen Grundzug, aber es können daraus doch „Gruppen von Primärtexten zum Thema Seelsorge“ hervorgehoben werden.²²¹ Diese lassen sich wiederum in sechs Kategorien unterteilen:

1. Die *Erbauungsschriften*. Diese sind nahezu sämtlich „in deutscher Sprache verfaßt, unpolemisch auf reine Frömmigkeit zielend, an einen denkbar weiten Leserkreis gerichtet.“²²² Auch Luthers erste Publikation überhaupt gehört hierher: Die Sieben Bußpsalmen von 1517.²²³
2. Die *katechetischen Arbeiten*, deren berühmteste sicher der Große und Kleine Katechismus sind.²²⁴
3. Die Postillen und Predigten.²²⁵

²¹⁹ Vgl. Vgl. WA 50, 659–660; sowie in dieser Arbeit das entsprechende Kap. A. Grundlagen.

²²⁰ Vgl. EBELING, a. a. O., 12–19.

²²¹ A. a. O., 16.

²²² A. a. O., 17.

²²³ Vgl. WA 1, 158–220.

²²⁴ Vgl. WA 30 I, 125–238 und 346–402. Auch hier hat Luther seine früheste Schrift bereits 1518 verfasst: Eine kurze Erklärung der Zehn Gebote (vgl. WA 1, 250–256).

²²⁵ Diese finden sich verteilt über einen Großteil aller 67 Bände der Abteilung 1 (Schriften) der Weimarer Ausgabe; jedoch, gerade die Postillen, auch gesammelt in einzelnen Bänden wie WA 10 I/1 (Weihnachtspostille; 1522), WA 10 I/2 (Adventspostille; 1522/ Roths Sommerpostille; 1526), WA 17 II (Fastenpostille;

4. Die *Tischreden*.²²⁶
5. Die *Briefe*.²²⁷ Allem voran in ihnen sieht Ebeling „erstklassige Dokumente aus Luthers eigener Hand.“²²⁸ Ihr Abfassungszeitraum erstreckt sich von 1507 bis zu seinem Tod 1546. Seelsorgerlich relevant sind unter ihnen besonders die sogenannten *Trostbriefe*.²²⁹ „Die Trostbriefe sind außer allem Zweifel Seelsorgedokumente ersten Ranges. Ihre gattungsmäßige Abgrenzung ist freilich nicht eindeutig vollziehbar, schon gar nicht unter rhetorischem Aspekt.“²³⁰ Nichtsdestotrotz hat es *Ute Mennecke-Haustein* gewagt, eine konkrete Liste von etwa 100 spezifischen Briefen dieser Art zusammenzustellen.²³¹
6. Eine Sonderkategorie, die nicht zu unterschlagen ist, stellen überdies Luthers *Lieder* dar.²³²

Für den Hauptteil dieser Arbeit möchte ich nun auf einen genuin spirituell-seelsorgerlichen Text Luthers zurückgreifen, der sich in das Raster dieser sechs Kategorien nur bedingt einordnen lässt. Die Seelsorgeschrift Luthers an seinen kranken Kurfürsten Friedrich den Weisen mit dem lateinischen Titel „*Tessaradecas consolatoria pro laborantibus et oneratis*“ aus dem Jahre 1519 bietet sich aus mehreren Gründen an.²³³ Mit diesem Dokument liegt ein besonderer Text Luthers vor. Formgeschichtlich gehört er wohl am ehesten zur ersten Kategorie der Erbauungsschriften. Sowohl von ihrem Entstehungszeitpunkt als auch von ihrer Gattung her zeigen die *Tessaradecas* hier Schnittpunkte auf. Dagegen spricht allerdings ihre lateinische Abfassung ebenso wie der konkrete seelsorgerliche Anlass, der vor allem in Luthers Widmungsbrief seinen direkten Niederschlag findet. Aufgrund dessen ist auch eine Nähe zur fünften Kategorie der Briefe keineswegs zu übersehen. Man wird jedoch sagen müssen, dass Luthers *Tessaradecas* von 1519 gattungsspezifisch innerhalb seines umfassenden literarischen Werkes in gewisser Weise singulär stehen. Was diesen Text aus meiner Sicht so besonders für eine spiritualitätstheologische Betrachtung von Luthers Seelsorge auszeichnet, soll in der folgenden Einführung in die Schrift noch ausführlicher dargelegt werden.²³⁴ Hier sei

1525/ Roths Festpostille; 1527), WA 21 (Roths Winterpostille; 1528/ Crucigers Sommerpostille; 1544), WA 22 (Crucigers Sommerpostille (Forts.); 1544) oder WA 52 (Veit Dietrichs Hauspostille; 1544).

²²⁶ Vgl. WA TR 1–6.

²²⁷ Vgl. WA Br 1–12.

²²⁸ EBELING, a. a. O., 18.

²²⁹ Vgl. a. a. O., 33–35.

²³⁰ A. a. O., 34.

²³¹ Vgl. MENNECKE-HAUSTEIN, *Trostbriefe*, 13 sowie die Liste a. a. O., 278–281.

²³² Vgl. WA 35.

²³³ Vgl. WA 6, (99)104–134. Der Titel (dt. „Vierzehn Tröstungen für Mühselige und Beladene“) wird im Weiteren aus Platzgründen stets gekürzt mit „*Tessaradecas*“ wiedergegeben.

²³⁴ Vgl. dazu unten unter B.1 Einführung in den Text der Seelsorgeschrift.

nur so viel schon gesagt: Der einzigartige Aufbau und die Konzeption der Schrift kennzeichnen sie als Ausdruck der genuinen *Seelsorge* Luthers auf der einen und als ein bewusst zur *Meditation* gestaltetes spirituelles Anschauungsbild auf der anderen Seite. Darüber hinaus ist mit der intensiven Behandlung der sieben Übel von vornherein der *Anfechtungsthematik* ein breiter Raum gewährt.

Ein weiterer Grund, der für die Tessaradecas als Hauptquelle für die praktisch-theologische Interpretation spricht, ist die Tatsache, dass sie bisher nur wenig im Fokus des forschungsgeschichtlichen, geschweige denn des praktisch-theologischen Interesses gestanden haben. Die bisherigen Arbeiten dazu lassen sich im Wesentlichen in drei Sorten einteilen: Zum einen gibt es einige ins deutsche übertragene Herausgaben des Luther'schen Textes, jeweils mit einer kurzen Einführung versehen.²³⁵ Zum anderen finden sich kleinere, meist historische Abhandlungen innerhalb größerer Untersuchungen zu umfassenderen Themen.²³⁶ Schließlich ist auf eine Handvoll Studien hinzuweisen, die sich unmittelbar einer historischen, systematisch-theologischen oder praktisch-theologischen Analyse der Seelsorgeschrift widmen.²³⁷ Hierbei muss auffälliger Weise wiederum vorrangig auf Arbeiten aus dem anglo-amerikanischen Raum verwiesen werden.²³⁸

Eine ganz aktuelle Ausnahme bildet die etwa 200-seitige Studie von *Burkhart Mecking*, die erst kurz vor Abfassung der vorliegenden Arbeit veröffentlicht wurde und sich ausdrücklich, sogar mit einer eigenen neuen Übersetzung, auf den Text der Tessaradecas bezieht: „Die Vierzehn und die Rückseite Gottes“ (2019).²³⁹ Mecking interessiert sich für den Text in erster Linie aus kulturgeschichtlicher Sicht. Die Aufnahme der alten Frömmigkeitstradition der Vierzehn Nothelfer, ihre Bedeutung in der sakralen Kunst des 16. Jahrhunderts und ihre Transformation durch Luther in der seelsorgerlichen Hinwendung zu

²³⁵ Vgl. dazu KINDT, Trostbüchlein für Mühselige und Beladene (1938); HECKEL, Vierzehn Tröstungen für Mühselige und Beladene (1948); sowie BOHREN, Tröstungen. Zwei Schriften (1983).

²³⁶ Vgl. MENNECKE-HAUSTEIN, Luthers Trostbriefe (1989), 71–81; HOHENBERGER, Lutherische Rechtfertigungslehre in den reformatorischen Flugschriften der Jahre 1521–22 (1996), 88–91; sowie LUSCHER, Reliquienverehrung als Symbolsystem (2008), 55–77.

²³⁷ Vgl. PREUSS, Das Frömmigkeitsmotiv von Luthers Tessaradecas (1915), 217–243; KINDT, Luthers Philosophie des Trostes (1937–1938), 614–627; BOHREN, Große Seelsorger seit der Reformation. Von Luther bis Blumhardt (2007) 59–94 (nahezu deckungsgleich mit oben genannter Einführung); MÖLLER, „Ich hab einen besseren Seelsorger“. Luthers seelsorgliche Theologie (2017), 105–118.

²³⁸ Vgl. STROHL, Luther's ‚Fourteen Consolations‘ (1989), 169–182; LEROUX, Martin Luther as Comforter. Writings on death (2007); STOLLER, Dying and rising with Christ. Visualizing Christian existence in Martin Luther's 1519 devotional writings (2011).

²³⁹ Vgl. MECKING, Die Vierzehn und die Rückseite Gottes (2019). Die Übersetzung findet sich a. a. O., 31–67.

seinem Landesfürsten stehen im Mittelpunkt der Darstellung.²⁴⁰ Nicht umsonst ist das Buch in der Reihe „Arbeiten zur historischen und systematischen Theologie“ erschienen. Allerdings unternimmt Mecking im letzten Teil seiner Untersuchung auch eine theologische Interpretation²⁴¹ sowie eine seelsorgerliche Inbezugsetzung.²⁴² Hier schöpft er offenkundig aus eigener langjähriger Erfahrung als Seelsorger, Supervisor und Ausbilder in Gemeinde, Krankenhaus, Hospiz- und Palliativarbeit. Konkret auf Luthers Spiritualität und seinen dementsprechend seelsorgerlichen Umgang mit Anfechtungserfahrungen geht Meckings Untersuchung allerdings nur am Rande ein.²⁴³ Forschungsgeschichtlich interessant bleiben hierbei vor allem die kurzen Einordnungen in den historischen Kontext, etwa wenn Luthers Prägungen durch Bernhard von Clairvaux, Johannes Tauler oder die *Theologia deutsch* knapp dargelegt werden. Insgesamt ist der Stil des Buches, vor allem im zweiten, theologischen Teil, eher von einem assoziativ-meditativen Charakter gekennzeichnet und tritt weniger mit dem Anspruch einer wissenschaftlichen Analyse und zielorientierten Darstellung auf.²⁴⁴ Ein weiterführender Forschungsbeitrag wird so insgesamt

²⁴⁰ Vgl. MECKING, a. a. O., 1–29 im Blick auf die Altartafel des Torgauer Altars, die Situation des erkrankten Kurfürsten, die Frömmigkeit der Vierzehn Nothelfer sowie die Wittenberger Reliquiensammlung des Landesfürsten. Vgl. außerdem a. a. O., 71–99 verschiedene historische Einordnungsversuche, mithilfe derer der Text der *Tessaradecas* gedeutet wird.

²⁴¹ Vgl. a. a. O., 101–140 unter der Überschrift „Die Blickrichtungen des Auges“.

²⁴² Vgl. a. a. O., 141–165 unter der Überschrift „Blickwechsel des Trostes“. In diesem letzten, etwas über zwanzigseitigem Kapitel findet schließlich tatsächlich so etwas wie der Versuch einer praktisch-theologischen Vergegenwärtigung aus seelsorgerlichem Blickwinkel statt. Dabei kommt Mecking offenkundig seine eigene, umfangreiche Seelsorgeerfahrung zugute. Gerade aufgrund dessen tritt allerdings auch hier wieder stärker ein assoziativ verknüpfendes Vorgehen zutage. Verschiedene psychologische, philosophische und poimenische Konzepte werden kurz skizziert und bei strukturanalogen Ähnlichkeiten mit Luthers Gedanken verglichen. Das kann durchaus zu hilfreichen Beobachtungen führen und Verstehenszugänge öffnen. Besonders aufschlussreich sind bspw. die Überlegungen zu „Reframing und Identität“ (vgl. a. a. O., 145–151).

²⁴³ Vgl. neben etlichen Randbemerkungen vor allem das Unterkapitel a. a. O., 105–109: „Die mystische Erfahrung und Anfechtung Luthers“, in dem Mecking auf die jeweils ersten Bilder der beiden Tafeln „intra nos“ – „in uns“ eingeht. Die Anfechtung wird dabei allerdings sehr stark auf die innere Erfahrung des eigenen Selbst beschränkt. Die Erfahrungen des Menschen in den anderen sechs Bezügen kommen dagegen für Mecking weniger als dezidierte Anfechtungen in den Blick. Damit bleibt sein Fokus eingeschränkt auf innere, psychologische und dabei vor allem den Intellekt betreffende Anfechtungen. Das Thema wirkt nicht recht durchdrungen, etwa wenn er davon schreibt, „[d]er innere Weg, den Luther zurückgelegt hatte“, wäre „durch die tiefe Erfahrung seiner Zweifel gekennzeichnet, und dass eine feste Gewissheit vor Gott nie zu erreichen war.“ (a. a. O., 108).

²⁴⁴ Das wird bspw. an der eher assoziativen Anwendung von strukturell ähnlichen Gedanken Goethes auf Luthers Konzeption der *Tessaradecas* deutlich (vgl. a. a. O., 100–104). Nichtsdestotrotz weist Mecking des Weiteren durchaus viele beachtenswerte und gut recherchierte Querverweise in Luthers

nicht recht deutlich, was auch auf die fehlende Darlegung des eigenen Forschungsinteresses und der anvisierten Zielstellung zurückzuführen sein mag. Nichtsdestotrotz liegt mit diesem Buch immerhin seit langem wieder einmal eine intensivere Beschäftigung mit dieser frühen Seelsorgeschrift Luthers vor, die auch teilweise praktisch-theologische Schlussfolgerungen zu ziehen versucht und daher Beachtung verdient.

Die Grundstruktur für die Gliederung des Hauptteils der vorliegenden Arbeit soll sich vorrangig am Aufbau der Tesseractas orientieren. Diese konsequent an der Quelle selbst vorgenommene Hauptbezugnahme wird freilich in der konkreten Analyse und Interpretation ergänzt werden müssen durch umfangreiche Bezugnahmen auf die Lutherschriften der anderen aufgeführten Kategorien sowie darüber hinaus. Hierbei werden allem voran diejenigen Erbauungsschriften im Vordergrund stehen, die besonders während derselben Jahre 1519–1520 der allgemeinen Erneuerung der Frömmigkeit dienen sollten. Ansonsten wird die Betrachtung einzelner Seelsorgebriefe sich an gegebener Stelle ebenso als notwendig erweisen.

2.4 Aufbau und Gliederung

Aus den bisherigen Vorüberlegungen ergibt sich ein dreiteiliger Aufbau der Arbeit. Sie untergliedert sich in die Erarbeitung einer aus Luthers Denk- und Sprachwelt gewonnenen praktisch-theologischen Heuristik, welche die *Grundlage* der Arbeit bildet (A), die *Entfaltung* der daraus gewonnenen Fragestellung mithilfe der praktisch-theologischen Analyse und Interpretation der Hauptbezugsquelle (B), sowie in den Versuch einer *Vergegenwärtigung* in der Auseinandersetzung mit heutigen poimenischen Konzepten (C).

Das erste Hauptkapitel „A. Grundlagen“ möchte die Bedeutung der Anfechtung für Luthers Spiritualität klären und daraus heuristische Implikationen für die Seelsorge ableiten. Das soll anhand der Regel oratio, meditatio, tentatio geschehen, die Luther in seiner Vorrede zum ersten Band der Wittenberger Ausgabe der deutschen Schriften von 1539 entfaltet.²⁴⁵

Der zweite und größte Hauptteil „B. Entfaltungen“ wendet sich der praktisch-theologische Analyse und Interpretation der Tesseractas zu. In einem ersten Unterkapitel (B.1) soll die Schrift in ihrem historischen Entstehungskontext eingeordnet sowie in ihrer Gattung und literarischen Komposition analysiert werden. Auch der Widmungsbrief Luthers an den kranken Kurfürsten (B.2) und seine Einleitung (Praefatio) in das Werk (B.3) sind unter seelsorgetheo-

Gedankenwelt und Schrifttum auf, die vor allem unter historischen Gesichtspunkten den Wahrnehmungshorizont des zugrunde liegenden Quellentextes erweitern.

²⁴⁵ Vgl. WA 50, 659–660.

retischen Gesichtspunkten eigens zu betrachten. Hierbei wird es vor allem um die Frage gehen, wie Luther seine Seelsorge selbst versteht und begründet. Das eigentliche Schwergewicht der Untersuchung liegt sodann in der Analyse und Interpretation der zweimal sieben Bilderreihen (B.4 und B.5). Die Gliederung orientiert sich auch hier direkt an Luthers eigener Konzeption des Textes: Alle vierzehn Bilder sind nacheinander auf ihren seelsorgerlichen und spirituellen Umgang mit der jeweiligen Anfechtungserfahrung hin zu untersuchen.

Ausgehend von dieser ausführlichen Darstellung von Luthers Anfechtungsbegriff geht es schließlich im dritten Hauptteil „C. *Vergegenwärtigung*“ darum, einen Beitrag zur Wiederengewinnung eben dieses Zentralbegriffs seiner Spiritualität für die gegenwärtige Poimenik zu leisten. Hierzu wird ein nochmaliger Forschungsüberblick zum Thema der „Anfechtung“ in der gegenwärtigen Seelsorgeliteratur vonnöten sein (C.1). Daraufhin soll die Auseinandersetzung mit der pastoralpsychologischen Konflikttheorie geführt und auf diese Weise untersucht werden, inwiefern Luthers „Anfechtung“ aus heutiger Sicht als ein Konfliktgeschehen verstanden werden kann (C.2). Darüber hinaus sind diesbezügliche Gemeinsamkeiten und eventuelle Unterschiede zu vergleichbaren, konkreten Formen des Konflikterlebens, wie „Krise“, „Verzweiflung“, „Angst“ und „Depression“ zu erörtern (C.3). Auch die pastoralpsychologische Kritik an Luthers Seelsorge muss unter dem Gesichtspunkt der Anfechtung aufgenommen und gegebenenfalls korrigiert oder auch weitergeführt werden (C.4). Schließlich möchte ich in einem letzten Schritt das Verhältnis von Spiritualität und Psychologie in der Seelsorge unter diesem Aspekt der Anfechtung einer Klärung näherbringen (C.5).

Das Ergebnis der Arbeit soll darin bestehen, einen dezidiert spirituellen Umgang mit der Anfechtung im kritisch-konstruktiven Vergleich zu neueren poimenischen Erkenntnissen und Herangehensweisen für die evangelische Seelsorgelehre und -praxis wiederzugewinnen.

A Grundlagen.

Spiritualität und Anfechtung

1 Arbeitshypothese – Eine spirituelle Heuristik zu Oratio, Meditatio, Tentatio

In diesem ersten Hauptkapitel geht es darum, den Zusammenhang von Spiritualität und Anfechtung bei Luther zu untersuchen. Das Ziel besteht darin, eine geeignete *Heuristik* zu gewinnen. Die interpretatorische Anwendung des neuzeitlichen Begriffs „Spiritualität“ soll aus Luthers Quellen selbst erhoben werden. Dies geschieht unter der Fragestellung, welcher bei ihm nachweisbare und von ihm theologisch reflektierte geistliche und lebensgeschichtliche Vorgang und Vollzug mit dem *Begriff der Spiritualität* in adäquater, also sowohl authentischer als auch der Intention der Untersuchung dienlicher Weise, bezeichnet und beschrieben werden kann. Diese Definition soll exegetisch anhand der Vorrede zum ersten Band der Wittenberger Ausgabe der deutschen Schriften von 1539 ausgearbeitet und verifiziert werden.²⁴⁶ Denn in dieser kleinen Ausführung entfaltet der Reformator sein theologisches Grundkoordinatensystem anhand der dreifachen Regel Oratio, Meditatio, Tentatio.²⁴⁷

Nachdem er lange Zeit einer Gesamtausgabe seiner (hier zunächst nur deutschen, später auch der lateinischen) Schriften abneigend gegenüberstand,²⁴⁸ stimmte Luther nach vielerlei Vorarbeiten 1539 schließlich dem Ansinnen etlicher seiner Schüler zu und verfasste zu diesem Zwecke eine Vorrede, welche alsbald zu großer Berühmtheit und weiter Verbreitung gelangen sollte.²⁴⁹ Diese programmatische Kurzfassung seines Verständnisses, wie die „rechte weise in

²⁴⁶ Vgl. WA 50, 659–660.

²⁴⁷ Die drei Begriffe werden im Luthertext – und darum auch im Folgenden dieser Arbeit – stets groß geschrieben. Zur Sekundärliteratur über Luthers Trias vgl. in der Einleitung 1.2.1 Anm. 115.

²⁴⁸ Vgl. WA 50, 654: Luther habe noch 1533 bzgl. seiner Schriften erklärt, „er hätte nichts dagegen, wenn sie alle untergingen, denn er habe mit ihnen nur das Ziel verfolgt, daß die heilige Schrift und göttliche Wahrheit an den Tag käme“.

²⁴⁹ Vgl. dazu SCHILLING, DDStA I, 659.

der Theologia zu studirn“ sei,²⁵⁰ wurde darüber hinaus 1539 und 1540 in zwei weiteren Einzeldrucken herausgegeben.²⁵¹ Sie eignet sich in besonderer Weise für die Heuristik des spiritualitätstheologischen Anliegens dieser Arbeit, insofern in ihr auch ein wirkungsgeschichtlich maßgeblicher Entwurf vorliegt, der Luthers Theologie und Lebenserfahrung zusammenfasst.²⁵² Denn „Theologia studirn“ bedeutet für ihn keineswegs nur „ein akademisches Studium absolvieren“, sondern kann – und so wurde der Text auch wirkungsgeschichtlich immer schon gelesen – geradezu als Synonym für „als Christ leben“ verstanden werden. Im Sinne des allgemeinen Priestertums ist jeder Christ ein „Theologe“, nämlich ein solcher, der aus dem Wort der Schrift den Glauben lebt.

Unter Spiritualität verstehe ich, wie bereits dargelegt, die konkrete Gestaltgewinnung des gelebten Glaubens.²⁵³ Aufgrund dessen sei folgende *Arbeitshypothese* an den Anfang gestellt: Für den Reformator besteht solche Spiritualität einerseits in der *Übung* des Glaubens durch das Wort Gottes und andererseits in den *Erfahrungen*, die diesem Glauben eigentümlich sind, die dem Beziehungsfeld von *Wort und Glaube* entspringen und die in der grundlegenden Dialektik von *Anfechtung und Trost* beschrieben werden können. Es wird zu zeigen sein, inwiefern und auf welche Weise Luthers spirituellen Grundkoordinaten von *Oratio, Meditatio* und *Tentatio* dieses dreifache dialektische Wortfeld zugrundeliegt.

Die Kategorisierung der Regel „Oratio, Meditatio, Tentatio“ in die beiden Hauptkomponenten „Übung“ und „Erfahrung“ ließe sich vielfach aus Luthers eigenem Sprachgebrauch ableiten. Exemplarisch kann dies anhand einer Tischrede aus dem Jahr 1532 verdeutlicht werden, welche die triadische Formel der Vorrede von 1539 auf prägnante Art und Weise korreferiert:

„Man soll aber *die heilige Schrift* nicht nach unser Vernunft messen, richten, verstehen und deuten, sondern mit dem *Gebet* fleißig bedenken und ihr nachtrachten. So sind die *Anfechtungen* und der Satan auch ein Ursach, daß man sie ein wenig und etlicher Maße lerne verstehen *durch Übung und Erfahrung*; sonst und ohne das versteht man nimmermehr nichts davon, ob man sie wol höret und lieset. Der heilige Geist muß alda allein Meister und Präceptor sein, der es uns lehret, und der Jünger oder Schüler schäme sich nicht, von diesem Präceptor zu lernen. Und wenn ich auch angefochten werde, so ergrei-

²⁵⁰ WA 50, 658,29–30.

²⁵¹ Vgl. die Übersicht a. a. O., 655. Zur historischen Einordnung sowie zur Geschichte der Vorrede und der Trias vgl. NIEDEN, Die Erfindung des Theologen, 80–87.

²⁵² Vgl. dazu BAYER, Oratio, 8–10.

²⁵³ Vgl. ähnlich auch die Grunddefinition von ZIMMERLING, Evangelische Spiritualität, 15–16, der unter Spiritualität im weitesten Sinne „den äußere Gestalt gewinnenden gelebten Glaube“ versteht (a. a. O., 16).

fe ich bald einen Text oder Spruch der Bibel, der mir Jesum Christum fürhält, daß er für mich gestorben sei, davon ich denn *Trost* haben möge.“²⁵⁴

Von den drei Regeln Gebet, Schriftmeditation und Anfechtung sollen im Folgenden zunächst die beiden ersten herausgegriffen werden. Sie unterscheiden sich von der Anfechtung dadurch, dass sie – im Gegensatz zu ihr – dem Menschen von Gott in Auftrag gegeben sind und von ihm auch ausgeführt werden können. Man kann sie aktiv lernen und üben. Oratio und Meditatio bilden eine Spiritualität der Übung, welche in engem Zusammenhang mit Luthers Tauftheologie gesehen werden muss.

Die damit korrelierende Spiritualität der Erfahrung bringt sodann die Anfechtung ins Spiel. Die dynamische Zusammengehörigkeit von Übung und Erfahrung kommt sowohl im Miteinander als auch in der richtigen Unterscheidung von *actio* und *passio* zum Ausdruck: Ohne beständige Übung keine lebendige Erfahrung und ohne je und je neue Erfahrung keine lebendige Übung. Weil sich alle drei Elementen der Trias stets aufeinander beziehen und als Dreiheit eine Einheit bilden, ist deshalb stets sowohl nach deren Übungs- als auch Erfahrungscharakter zu fragen.

Im Folgenden geht es dabei weniger um eine detaillierte Darstellung der spirituellen *Praxis* Luthers, sondern um eine Skizze der theologischen *Grundstrukturen* seiner Spiritualität. Das erkenntnisleitende Interesse bezieht sich, wenn man so will, auf Luthers spiritualitätstheologisches „Konzept“ und verfolgt das Ziel einer heuristischen Klärung für die weitere Arbeitsweise.

2 Oratio – Eine Spiritualität des Glaubens

Mit der *Oratio*, dem konkreten, praktischen Ort, an dem der Heilige Geist wirkt, setzt Luther ein:

„Erstlich soltu wissen, das die heilige Schrifft ein solch Buch ist, das aller ander Buecher weisheit zur narrheit macht, weil keins vom ewigen leben Leret on dis allein. Darumb soltu an deinem sinn und verstand stracks verzagen. Denn damit wirstu es nicht erlangen, Sondern mit solcher vermessenheit dich selbs und andere mit dir stuertzen vom Himel (wie Lucifer geschach) in abgrund der Hellen. Sondern knie nider in deinem Kermerlein und bitte mit rechter demut und ernst zu Gott, das er dir durch seinen lieben Son wolle seinen heiligen Geist geben, der dich erleuchte, leite und verstand gebe. Wie du

²⁵⁴ WA TR 2, 67,32–40 (Nr. 1353) (Hvm.).

sihest, das David in obgenantem Psalm jmer bittet: ‚Lere mich, HERR, unterweise mich, fure mich, zeige mir‘ und der wort viel mehr. So er doch den Text Mosi und ander mehr Buecher wol kundte, auch teglich hoeret und lase, Noch wil er den rechten Meister der Schrift selbs dazu haben, Auff das er ja nicht mit der Vernunft drein falle und sein selbs Meister werde. Denn da werden Rottengeister aus, die sich lassen duncken, die Schrift sey jnen unterworfen und leichtlich mit jrer Vernunft zu erlangen, als were es Marcolfus oder Esopus Fabeln, da sie keins heiligen Geists noch betens zu durffen.“²⁵⁵

Der Reformator beginnt seinen Abschnitt über das Gebet mit einem Lob der Heiligen Schrift. Sie sei das einzige Buch, dass vom „ewigen Leben“ lehrt und dessen Weisheit alle anderen Bücher zu Narren macht. Damit spielt er unverkennbar an auf das paulinische „Wort vom Kreuz“ aus 1Kor 1,18–24. Man könnte deshalb zugespitzt schlussfolgern: Luther subsumiert, indem er das Gebet voranstellt, die gesamte Bibel unter die Rechtfertigungsbotschaft des gekreuzigten Christus.²⁵⁶

Diese klare Fokussierung der Schrift macht das Gebet als einzig adäquaten Zugang zu ihr notwendig. Mit dieser vorausgehenden Begründung in der Schrift wird das Gebet von vornherein als *der praktische und existentielle Ort des Rechtfertigungsglaubens* charakterisiert. Das ist auch der Grund dafür, warum Luther in seiner Trias – entgegen der mittelalterlichen Tradition – die Oratio an die erste und die Meditatio an die zweite Stelle setzt.²⁵⁷ Sosehr wie die Bibel als einziges Buch vom ewigen Leben lehrt und ihr Wort darum in seiner Summe nichts anderes ist als Christus und die Rechtfertigung, sosehr bedarf sie zu diesem ihrem rechten Verständnis des Glaubens und damit allem anderen voran des Gebets um diesen Glauben. Luther setzt also einen hermeneutischen Zirkel voraus, der auf der Ebene menschlicher Vernunft nicht aufgelöst werden kann, sondern allein durch das Wirken des Heiligen Geistes begründet und eröffnet wird. Wenn Gott Gott ist und wenn die Schrift von seiner Offenbarung Zeugnis gibt, dann kann wiederum nur Gott selbst der alleinige Hermeneut dieses Zeugnisses sein.²⁵⁸

²⁵⁵ WA 50, 659,5–22. Vgl. auch DDStA I, 662,37–664,16. Alle im weiteren Abschnitt nicht extra nachgewiesenen Zitate entstammen diesem Anfangszitat.

²⁵⁶ Vgl. ebenso SCHWANKE, Ratschläge Luthers, 124. Zu Christus und dem Evangelium als dem einen „Fluchtpunkt“ der ganzen Schrift vgl. auch SCHWÖBEL, Sola Scriptura, 12–16 (u. a. mit Verweis auf WA 12, 260,1–6 (Epistel S. Petri gepredigt und ausgelegt; Erste Bearbeitung 1523) und WA DB 7, 384,26).

²⁵⁷ Vgl. NICOL, Meditation, 92 (dazu ausführlicher unten unter A.5).

²⁵⁸ Diesen Zusammenhang hat zwar im Grunde auch SCHÄFER, Oratio, 246–248 erkannt, wenn er etwa festhält, dass die Erleuchtung durch den Geist eben darin besteht, „daß Gott als Meister der Schrift in der Schrift selber gefunden wird“ (a. a. O., 247). Er wendet diese hermeneutische Grunderkenntnis jedoch leider nicht konsequent ganzheitlich an, sondern bleibt in seinen weiteren Erwägungen der aufklärungstheologischen Aufspaltung in einerseits wissenschaftliche und andererseits erbauliche

Diese pneumatologische Schrifthermeneutik spiegelt sich an prominentester Stelle wider in „De servo arbitrio“ (1525), wo Luther die Unterscheidung von äußerer und innerer Klarheit bzw. Dunkelheit der Schrift expliziert: „Doppelt ist die Klarheit der Schrift, wie auch die Dunkelheit doppelt ist: Eine ist äußerlich im Amt des Wortes gesetzt, die andere in der Kenntnis des Herzens gelegen. Wenn du von der inneren Klarheit sprichst, sieht kein Mensch auch nur ein Jota in den Schriften, es sei denn, er hätte den Geist Gottes. Alle haben ein verdunkeltes Herz, so dass sie auch dann, wenn sie alles von der Schrift vorzubringen behaupten und verstehen, dennoch für nichts davon Gespür haben oder wahrhaft erkennen. Und sie glauben nicht an Gott [...]. Denn der Geist wird erfordert zum Verständnis der ganzen Schrift und jedes ihrer Teile.“²⁵⁹

Obwohl das Gebet im „Kemerlein“, also im Verborgenen, stattfinden soll, erlangt es als auf die Heilige Schrift bezogener, aus ihr begründeter und bleibend auf sie ausgerichteter Glaubensvollzug *eine apokalyptisch-heilsgeschichtliche Dimension*. Die Rechtfertigung kommt niemals bloß als rein individuelles Geschehen zwischen Gott und einem Menschen in den Blick, sondern steht fortwährend im Zusammenhang der gesamten Wirklichkeit der von Gott geschaffenen Zeit und Welt, in der der Mensch existiert. So spannt etwa auch *Doris Hiller* Luthers Gebetsverständnis denkbar weit, wenn sie zusammenfasst: „Im Sprachgeschehen des Gebets werden die soteriologische, ekklesiologische und eschatologische Dimension der Gott-Mensch-Beziehung konkret.“²⁶⁰ Gerechtfertigt wird der Glaubende für Luther immer nur im Kampf und Sieg gegen die kosmischen Mächte, die gegen Gottes Herrschaft rebellieren.²⁶¹

Ein solches eschatologisches bzw. „apokalyptisches“ Geschichts-, Zeit- und Existenzverständnis“, dessen Referenzrahmen die Heilige Schrift bildet, hat besonders *Oswald Bayer* aus

Schriftlektüre verhaftet. Der Ansatz Luthers trägt allerdings, wie bereits in der Einleitung gezeigt wurde, das zentrale Anliegen in sich, eben diese Trennung zu überwinden (ohne dabei freilich eine saubere Unterscheidung überflüssig zu machen).

²⁵⁹ WA 18, 609,4–9.11–12 (De servo arbitrio; 1525): „Duplex et claritas scripturae, sicut et duplex obscuritas, Una externa in verbi ministerio posita, altera in cordis cognitione sita, Si de interna claritate dixeris, nullus homo unum iota in scripturis videt, nisi qui spiritum Dei habet, omnes habent obscuratum cor, ita, ut si etiam dicant et norint proferre omnia scripturae, nihil tamen horum sentiant aut vere cognoscant, neque credunt Deum, [...] Spiritus enim requiritur ad totam scripturam et ad quamlibet eius partem intelligendam.“ (dt. Übers. n. LDStA I, 239,24–35).

²⁶⁰ HILLER, Art. Gebet, 236.

²⁶¹ Vgl. dazu bspw. insgesamt WIEMER, Mein Trost, Kampf und Sieg (2003), der die eschatologische Dimension des Kampfes und Sieges Christi und mit ihm der Christen über die Mächte Fleisch, Teufel, Welt sowie Gesetz, Sünde und Tod hervorhebt (vgl. bes. a. a. O., 200–207). Vgl. auch WERTELIUS, Oratio continua, 67–98, der das Gebet bei Luther ebenfalls als Kampfgebiet beschreibt, weil es stets im Modus des Widerstandes gegen den Feind Gottes und der Menschen geschieht.

Luthers Theologie herausgearbeitet.²⁶² So überliefert die Schrift – mit Christus als ihrer Mitte – als heilsgeschichtliches Dokument des eschatologischen bzw. apokalyptischen Welthandelns Gottes nicht nur die Worte und Taten, in denen Gott sich selbst offenbart.²⁶³ Sie zieht auch ihren betenden und glaubenden Hörer mit hinein in diese Dynamik, die ihr durch den Heiligen Geist innewohnt. Die Oratio als Grundvollzug einer dementsprechenden Spiritualität findet deshalb statt innerhalb des dramatischen heilsgeschichtlichen Geschehens des Weltlaufs des Wortes Gottes, des „cursus euangelii“.²⁶⁴ Durch das Gebet „betritt“ der Mensch gewissermaßen diesen „Raum“ und empfängt Anteil „an der von der Heiligen Schrift gewirkten und erlittenen Geschichte, am dramatischen Epos der ‚göttlichen Aeneis‘,²⁶⁵ dieses unerschöpflichen Erfahrungsbuches.“²⁶⁶

Aus diesem Grunde bleibt dem Verständnis des Gebets von vornherein jede Vereinseitigung zu einer reinen Innerlichkeit verwehrt. Luther sieht den Beter vielmehr hineingenommen in einen weiten Horizont, in die Öffentlichkeit des gesamten Kosmos der sichtbaren und unsichtbaren Welt und die Auseinandersetzung, die das Wort Gottes darin hervorruft.²⁶⁷ „Vom öffentlichen Kampf, den Luther ja ganz in apokalyptischem Zeithorizont, zugleich aber in in-

²⁶² Vgl. dazu und im Folgenden BAYER, Theologie, 7–9, 28–34 und 75–77 (Zitat: a. a. O., 29), der gerade darin eine besondere Aktualität des Reformators zu entdecken meint. Von der einen Geschichte Gottes mit der Welt könne demzufolge nur als von „der Geschichte der sich selbst auslegenden Heiligen Schrift“ gesprochen werden (BAYER, Oratio, 18), die sich als solche jedoch „in keiner existenztheologischen, christumstheoretischen oder universalgeschichtlichen Theorie“ unterbringen ließe (a. a. O., 21).

²⁶³ Der Begriff des „Apokalyptischen“ wird hier im Sinne des eschatologischen Welthandelns Gottes – trotz seiner definitorischen Schwierigkeiten – aus folgendem Grund gebraucht: „Apokalyptisch“ im Wortsinne ist Gottes Welthandeln für Luther deshalb, weil es verborgen geschieht, aber gerade darin auch Offenbarungshandeln ist. Gott „deckt“ etwas „auf“. Da dieses Geschehen einen kämpferischen Charakter trägt, bietet sich der Begriff des „Apokalyptischen“, der eben das besonders konnotiert, umso mehr an. Nicht zwangsläufig intendiert sind dabei freilich die apokalyptischen Konzepte aus der Umwelt des Alten und Neuen Testaments.

²⁶⁴ BAYER, a. a. O., 7 und ebenso DERS., Oratio, 16 unter Berufung auf WA TR 4, 311,25–312,1 (Nr. 4436; 1539): „Ipsi volunt prohibere nobis cursum euangelii, das doch in vnser macht nicht stehet, als wenig wir wehren können, das es auff dem felde nicht gruene oder wachse.“; sowie WA 42,501,4–7 (zu Gen 13,4): „fortuna verbi“.

²⁶⁵ Vgl. WA TR 5, 168,18–169,7 (Nr. 5468); 317,11–318,5 (Nr. 5677) u. a.

²⁶⁶ BAYER, Oratio, 16. Vgl. dazu auch bes. Luther in der Leipziger Disputation WA 2, 309,35f (= WA 59, 509,2352f).

²⁶⁷ Den kosmischen Rahmen dieses Kampfcharakters des Gebets betont auch *Gerhard Ebeling* in seiner Analyse der Gebete in Luthers Briefseelsorge: „In dem Widereinander von Christus und Satan – so selten es bewußt erfahren werden mag–tritt nun eben doch die Grundsituation des Menschen in der Welt vor Gott schonungslos zutage.“ (EBELING, Seelsorge, 441 (Hvm.)). Vgl. dazu insgesamt EBELING, a. a. O., 440–446.

dividuellster Tiefe wahrnimmt, bleibt nichts unberührt; er ist universal.²⁶⁸ Folglich ist für den Reformator das Gebet und die je individuell gelebte Gottesbeziehung immer nur denkbar als ein „Raum der Erfahrung der Geschichte, in der der eigene Lebenslauf unablässig verbunden ist mit dem Lauf des Wortes Gottes, das Widerspruch findet, abgelehnt und bekämpft wird.“²⁶⁹ Das je Individuelle jedes glaubenden und betenden Menschen und seines Lebensweges einerseits und das heilsgeschichtlich Universale des Wortes Gottes und seines Laufes andererseits sind stets aufeinander bezogen und aufeinander zu beziehen: Im Individuellen spiegelt sich das Universale.

In einzigartiger Weise bildet sich das für Luther, wie der Hinweis auf den betenden König David zeigt, in Psalm 119 ab, den Bayer darum auch als die „Matrix“ der ganzen Vorrede identifiziert:²⁷⁰ „Und ist das die weise, die der heilige Koenig David (On zweifel auch alle Patriarchen und Propheten gehalten) leret im 119. Psalm. Da wirstu drey Regel innen finden, durch den gantzen Psalm reichlich furgestellet. Und heissen also: Oratio, Meditatio, Tentatio.“²⁷¹ Darum ist auch der ganze Psalm nichts als ein einziges, immer wiederkehrendes Gebet: „Lere mich, HERR, unterweise mich, fure mich, zeige mir“.

Luther geht sogar so weit zu behaupten, dass der Christ, indem er betet, letztlich Anteil nehmen soll an der Weltregierung Gottes.²⁷² Als prominentes Beispiel hierfür kann das Schlusswort seiner Vorrede zu den lateinischen Werken von 1545 gelten, wo er zu ebensolchem Gebet ausdrücklich ermutigt: „...bete mit für das Wachstum das Wortes gegen den Satan. Denn er ist mächtig und böse, jetzt aber auch rasend und toll vor Wut, weil er weiß, dass er nur noch wenig Zeit hat und das Reich seines Papstes auf dem Spiel steht. Gott aber stärke das in uns, was er gewirkt hat, und vollende sein Werk, das er in uns angefangen hat, zu seiner Ehre. Amen.“²⁷³

²⁶⁸ BAYER, Theologie, 33.

²⁶⁹ BAYER, a. a. O., 8.

²⁷⁰ Vgl. BAYER, Oratio, 18–22.

²⁷¹ WA 50, 659,1–4. Man beachte sowohl das auffällige Latein wie auch die Großschreibung. Beides deutet darauf hin, dass Luther damit Leitbegriffe für alles Weitere benennt und einführt. Die Leitbegriffe „Oratio“ und „Meditatio“ verwendet er in der ganzen Vorrede übrigens ausschließlich dieses eine Mal an ebendieser Stelle. Den Leitbegriff „Tentatio“ hingegen wiederholt er als Einziges nochmals zu Beginn seiner entsprechenden Ausführungen, wodurch der Begriff innerhalb des Textes besonders hervorgehoben wird.

²⁷² Vgl. ZIMMERLING, Wie man beten soll, 21–22 unter Berufung auf WA 43, 81–83 (Genesisvorlesung; 1538/42).

²⁷³ WA 54, 187,3–7 (Vorrede zum ersten Band der lateinischen Schriften; 1545): „ora pro incremento verbi adversus satanam, quia potens et malus est, nunc etiam furentissimus et saevissimus, sciens, quoniam breve tempus habet et regnum sui papae periclitatur. Confirmet autem Deus hoc in nobis, quod operatus est, et perficiat opus suum, quod incepit in nobis, ad gloriam suam, Amen.“ (dt. Übers. n. LDStA II, 509,1–6).

Gebet ist Kampf. Die Einsicht in diesen Charakter des Gebets und damit der Gottesbeziehung überhaupt, ist, wie sich noch zeigen wird, für Luthers ganzes Verständnis der Anfechtung maßgeblich.

Luther stellt das Gebet nicht nur hinein in diesen großen Zusammenhang der Schrift und ihrer Geschichte, sondern er setzt es auch dem menschlichen *Verstand* entgegen. Die Spiritualität beginnt für ihn damit, dass man an seinem eigenen „sinn und verstand stracks verzagen“ soll. Obwohl er andernorts sehr wohl mit großer Wertschätzung von der menschlichen Vernunft sprechen kann, setzt er ihr beim Gebet eine klare Grenze.²⁷⁴ Beten ist das Gegenteil von Selbstermächtigung. Es ist vielmehr Ausdruck extremer Hilflosigkeit und Einsicht in die unüberbrückbare Distanz zu Gott, der auch der eigene Verstand unterworfen ist.²⁷⁵ „Du willst, sage ich, dass der Mensch sich als Sünder erkennt und dafür hält, dass sein ganzes Leben nichts anderes sei als Gebet, Sehnsucht, Seufzen und Ächzen hin zu deiner Barmherzigkeit.“²⁷⁶ Auch hierin korreliert die *Oratio* mit der *Tentatio*.

Aus der Lage solcher eigenen Armut heraus erhält das Gebet seinen Grundcharakter als *Bitte* und zwar als trinitarisch konkretisierte Bitte „mit rechter demut und ernst zu Gott [...] durch seinen lieben Son“ um „seinen heiligen Geist“. Für Luther ist das Gebet eine Lebensbeziehung mit dem dreieinigen Gott, der selbst das Ziel, der Modus und der Inhalt dieser Beziehung sein will.²⁷⁷ Um in diesen geschichtlich eröffneten Heilsraum und Heilsweg, den allein die Schrift erschließt, integriert zu werden, muss der Beter „den rechten Meister der Schrift selbs dazu haben“. Der Raum öffnet sich im lebenslangen Gespräch mit dem „Meister der Schrift“ über sein Wort.

Im Anschluss daran hat *Ralf Stolina* das Gebet als „Lebens-Gespräch mit Gott“ bezeichnet.²⁷⁸ Jeder Mensch sei berufen „zu seiner individuellen, einmaligen Lebensgeschichte, sei-

²⁷⁴ Die Vernunft bekommt für Luther ihre hohe Ehre und volles Recht im Reich zur Linken, in allen Dingen des zeitlichen Lebens – ja, hier kann er sie sogar als etwas Göttliches bezeichnen: „Und tatsächlich ist es wahr, dass die Vernunft die Hauptsache von allem ist und vor allen übrigen Dingen dieses Lebens das Beste und etwas Göttliches“ (WA 39 I, 175,9–10 (Disputatio de homine, These 4; 1536): „Et sane verum est, quod Ratio omnium rerum res et caput, et prae caeteris rebus huius vitae optimum et divinum quiddam sit.“ (dt. Übers. n. LDStA I, 665,10–12)).

²⁷⁵ Vgl. auch dazu EBELING, a. a. O., 445f.

²⁷⁶ WA 5, 127,35–37: „Vis, inquam, ut homo se peccatorem agnoscat et totam vitam suam aliud nihil esse ducat, quam orationem, desyderium, gemitum, suspirium ad misericordiam tuam.“ (dt. Übers. nach HILLER, a. a. O., 236).

²⁷⁷ Vgl. dazu KLEINIG, *Oratio*, 259: „As beggars who kneel before our great benefactor, we are drawn into the Triune God and share in His work here on earth.“ Das Gebet wird so nicht nur zum existentiellen Ort der Rechtfertigungs-, sondern auch der Trinitätslehre (vgl. ebenso BARTH, *Theologie*, 474f).

²⁷⁸ Vgl. STOLINA, *Lebens-Gespräch mit Gott*, 288–305; vgl. ebenso in DERS., *Wegmarken*, 85, Anm. 7.

nem Lebens-Gespräch mit dem lebendigen Gott.²⁷⁹ Für dieses Lebens-Gespräch des betenden Glaubens gilt zweierlei: Es ist als Gabe des Geistes nicht etwa ein Selbstgespräch Gottes, sondern einerseits im ganzen biographischen Vorgang des Annehmens, Vertrauens, Gehorchens und Ringens tatsächlich „des Menschen Innerstes und Eigenstes“.²⁸⁰ Andererseits wird es dabei niemals ein ihm verfügbarer Besitz oder gar eine aus sich selbst heraus erbrachte Eigenleistung. „Das Leben des Menschen als Ganzes, die Lebensbewegung von Gott her, mit Gott, auf Gott hin, ist mithin ein dialogisches Geschehen, ein Gebetsvollzug, eine Liturgie des Lebens.“²⁸¹

Dieses lebensgeschichtliche Durchdringen der jeweiligen existentiellen Situation im Gebet vor Gott, gestaltet sich dabei – seiner trinitarischen Struktur entsprechend – nicht etwa als ein spekulativer Aufstieg in die Geheimnisse der immanenten Trinität, der sich dabei gänzlich vom Alltag des Beters absetzen würde, sondern als Anteilnahme an der göttlichen Selbsthingabe der ökonomischen Trinität im heilsgeschichtlichen Abstieg der Inkarnation. Für Luther ist die Oratio im antispekulativen Charakter seiner Theologie begründet:²⁸² Der Aufstieg zum Gott im Himmel (anhand des alten mystischen Bildes der Leiter) wird rechtfertigungstheologisch gewendet. Er ist Abstieg zum Gott in der Krippe: „Wen sy myt dem kopf durch den hymel born und sehen sich in dem himel umb, do funden sieh niemantzs, dan Christus leytt in der kryppen und ins weibes schoße, ßo storczen sy widder herunder und brechen den haß.“²⁸³ So gewinnt für Luther das Gebet seine Alltagstauglichkeit zurück. Es ist die Verbundenheit mit Gott in den normalen, alltäglichen Dingen dieser Welt. Daraus folgt für den Reformator der spiritualitätstheologische Grundsatz: „Theologia est practica, non speculativa.“²⁸⁴

Darüber hinaus entspricht das Gebet der inkarnatorischen Haltung, indem es nicht zuerst aus den eigenen Gedanken entspringt und um diese kreist. Denn selbst in den höchsten intellektuell-religiösen Spekulationen bliebe es doch nur bei sich selbst. Gebet aber ist „praktische“ Theologie im eigentlichen Sinn des Wortes. Es gibt die natürliche Haltung auf, in der die Menschen sonst meinen, „die Schrifft sey jnen unterworffen und leichtlich mit jrer Vernunft zu erlangen“. Luther formuliert mit seiner spirituellen Regel also nicht eine theologische Vernunftkritik im rein wissenschaftlichen Sinne, sondern überhaupt eine Kritik an jedweder Spiritualität der Selbstentfaltung oder Selbstverwirklichung aus eigenen Kräften.

„Praktisch“ wird diese *Spiritualität des Glaubens* gerade nicht an erster Stelle durch bestimmte Methoden, Wege und Übungen, sondern durch das schlichte Gebet um den Heiligen

²⁷⁹ STOLINA, Lebens-Gespräch mit Gott, 290–291.

²⁸⁰ STOLINA, Wegmarken, 85, Anm. 7.

²⁸¹ STOLINA, a. a. O., 84.

²⁸² Vgl. dazu auch BAYER, a. a. O., 27–28; ebenso DERS., Promissio, 311.

²⁸³ WA 9, 406,17–20 (Predigt über Gen 28; Dezember 1520).

²⁸⁴ WA TR 2, 56,22f. (Nr. 1340); 464,27 (Nr. 2444).

Geist. „Praktisch“ wird sie nicht durch die Praxis und das Tun des Menschen, mit dem er sich Gott nähert oder „zu ihm aufsteigt“, sondern durch die Praxis und das Tun Gottes, der zum ihm „herabsteigt“. Im Gebet begibt sich der Mensch im Blick auf dieses Handeln Gottes dorthin, wo er hingehört, wo er wirklich Mensch, nämlich ein auf die Beziehung mit Gott hin angelegtes Geschöpf, ist: auf die Knie und in die aus sich selbst heraus arme, leere, empfangende, ganz und gar passive Haltung der Bitte. Mit dem Gebet beginnt das, was Luther als die wahre „praktische Theologie“ bezeichnet, die „vita passiva“:²⁸⁵ Ein geistlicher Weg, der im Kern nichts anderes ist als „die Erwartung allein des Werkes Gottes, das der Mensch nur erleiden kann“.²⁸⁶ Dieser Modus des Gebets entspricht Luthers *praktischer und antispekulativer Inkarnations-spiritualität*.

Der Reformator rückt die Oratio an die erste Stelle der Trias, um auf diese Weise den *unverfügbaren Widerfahrnischarakter* der Spiritualität als ein Angewiesensein auf eine gnadenhafte, passive Erfahrung „von außen“, nämlich von Gott her, zu unterstreichen. Er setzt den Glauben nicht per se als einen in sich ruhenden Zustand voraus, sondern hebt die Notwendigkeit seines beständigen Empfangens hervor; und zwar als ein Kommen des Heiligen Geistes in die jeweils existentielle Situation hinein. So qualifiziert er das Gebet als eine fortwährende spirituelle Suchbewegung, in welcher der Beter das zu erlangen (und d. h. dann auch zu erfahren) sucht, was er bereits empfangen hat und (aus bisheriger Erfahrung) kennt.²⁸⁷

So ist es im Wesen der Oratio von vornherein angelegt, dass sie zur Tentatio hinführen muss und jene wiederum stets neu zum Gebet nötigen wird. „Dass Anfechtung und Gebet untrennbar miteinander zusammengehören“, so Peter Zimmerling, „hat für Luther theologische Gründe. Gott offenbart sich sub specie contrario, was an der Offenbarung Gottes in Jesus Christus erkennbar wird. [...] Auf diese Weise gelingt es Luther, die gesamte Wirklichkeit des Menschen, alle seine Erfahrungen, für die Spiritualität zu öffnen.“²⁸⁸ Auch deswegen kommt die Oratio dauerhaft an erster Stelle innerhalb der Trias zu stehen. Denn die Möglichkeit des Bittgebets – selbst in Form der verzweifelten Klage, selbst inmitten der Anfechtung völliger Verborgenheit seines Adressaten, selbst dann, wenn sogar das Wort Gottes ungewiss zu werden scheint – bleibt, wenngleich nicht als faktische Lösung der Not, so doch als offene Zuflucht, immer bestehen.²⁸⁹

²⁸⁵ Vgl. dazu auch BAYER, Vita passiva – Luther und die Mystik, 99–115 sowie die ausführliche Untersuchung von Christian LINK, Vita passiva. Rechtfertigung als Lebensvorgang, 318–351.

²⁸⁶ BAYER, Oratio, 34.

²⁸⁷ Vgl. entsprechend BAYER, a. a. O., 33: Der Beter „soll im Gebet zu erkennen suchen, was er bereits weiß.“

²⁸⁸ ZIMMERLING, Wie man beten soll, 25.

²⁸⁹ So auch die These von WELZ, Dem Unsichtbaren eine Stimme geben, 279. In der Anfechtung werde nämlich „alles amphibolisch – der Glaube, die Hoffnung, die Schrift, die Sprache, ja Gott selbst.“

Darüber hinaus gibt es das Gebet als geistliche *Übung* natürlich nicht ohne konkrete äußere Gestalt. Für Luther ist das Beten ganz selbstverständlich „eine sonderliche ubung des glaubens“.²⁹⁰ So kann er bspw. fragen: Wäre „nit das beten allein gnugsam, das gantz leben des menschen ym glauben zu uben?“²⁹¹ In einer seiner letzten Schriften, die er als „kurtzes trost-zedelein“ verfasst hat, nennt er es „das höchste schwereste werck auff erden, höchster Gottes dienst und ubung des glaubens“.²⁹² Auch 1520 in der Schrift „Von den guten Werken“ wird er nicht müde, immer wieder zu betonen, dass das ganze Leben des Glaubenden Gebet sein und er auf diese Weise in allem „seinen glauben uben und stercken“ soll.²⁹³ Ganz fraglos geht der Reformator davon aus, „dass Beten gelehrt und gelernt werden kann, dass dazu Anleitung und Übung notwendig sind“.²⁹⁴ Das kann, ohne solche concreta an dieser Stelle weiter vertiefen zu müssen,²⁹⁵ besonders eindrücklich an Luthers kleiner Seelsorgeschrift „Eine schlichte Weise zu

(a. a. O., 281). So mag das Gebet dann auch nicht viel mehr noch als ein Seufzen sein, wie es auch im 8. Kapitel des Römerbriefes heißt: „Desgleichen hilft auch der Geist unsrer Schwachheit auf. Denn wir wissen nicht, was wir beten sollen, wie sich's gebührt, sondern der Geist selbst tritt für uns ein mit unaussprechlichem Seufzen.“ (Röm 8,26). Vgl. dazu in herausragender Weise Luthers Auslegung zu Gen 22, der Anfechtung Abrahams, in der Großen Genesisvorlesung WA 43, 200,24–205,34 (1535–1545). Wenn in der höchsten Anfechtung Gott sich selbst zu widersprechen scheint und alles ungewiss wird, rät der Reformator: „Est autem hic opus ardenti oratione, ut det Deus spiritum suum, ne extorqueatur nobis promissio. Ego contradictionem istam non possum solvere. Unica enim nostra consolatio est, quod in afflictione confugimus ad promissionem. ea sola baculus et virga nostra est“ (a. a. O., 202,28–31: „Dazu denn ein ernstes und heißes Gebet vonnöthen ist, daß uns Gott seinen Geist wolle geben, daß uns die Verheißung nicht abgerungen und genommen werde. Ich kann diesen Widerspruch nicht auflösen; das ist aber unser einiger Trost, daß wir in unserer Noth und Trübsal Zuflucht haben zu der Verheißung, das ist allein unser Stecken und Stab“ (dt. Übers. n. WALCH I, 1485)).

²⁹⁰ WA 6, 232,22 (Von den guten Werken; 1520).

²⁹¹ A. a. O., 234,32–33.

²⁹² WA 51, 455, 1.9–10 (Ein kurzer Trostzettel für die Christen, daß sie im Gebet sich nicht irren lassen. 1540?).

²⁹³ WA 6, 235,1–2. Vgl. dazu auch SUDA, Ethik, 93–95.

²⁹⁴ ZIMMERLING, a. a. O., 35, der festhält, dass Luther natürlich davon ausgeht, „dass der Rechtfertigungsglaube der geistlichen Übung bedarf, wenn er nicht verkümmern soll.“ (a. a. O., 12). Rechtfertigungslehre und geistliche Übung stellen demzufolge nicht nur keine Gegensätze, sondern notwendige Korrelate dar.

²⁹⁵ Vgl. am ausführlichsten mit einer historischen Arbeit zu den konkreten Gebeten Luthers und ihrer Wirkungsgeschichte SCHULZ, Die Gebete Luthers (1976); mit einem Forschungsbericht zu „Luthers Beten“ vgl. MIKOTEIT, Theologie und Gebet, 48–57; sowie sehr praxisorientiert BRECHT, „und willst das Beten von uns han“, 268–288, der Luthers Gebetspraxis an vielen Einzeltexten analysiert. Im Zentrum stehen für Luther hierbei tatsächlich immer wieder die klassischen Katechismusstücke: Vaterunser, Dekalog und Credo sowie natürlich der Psalter als Gebetsbuch der Bibel. Besonders hervorgehoben aus dem breiten Quellenmaterial sei Luthers Betbüchlein von 1522, das mit über 30

beten, für einen guten Freund“ von 1535 nachvollzogen werden.²⁹⁶ Dieses Gelegenheitsschreiben für seinen Freund und Barbier „Meister Peter“ konzipierte er als eine spirituell-seelsorgerliche Anwendung des Katechismus, und zwar am Leitfaden des Vaterunsers und des Dekalogs, in späteren Ausgaben auch des Credos.

Indem sein spiritualitätstheologisches Grundkoordinatensystem bewusst mit der Oratio einsetzt, fungiert das Gebet als *die Tür* der Spiritualität.²⁹⁷ Eben dies werde, so Luther in den Assertio von 1520, im ganzen 119. Psalm gelehrt: „Hier verleiht der Geist ganz klar Erleuchtung und lehrt, dass Erkenntnis allein durch die Worte Gottes verliehen wird gleichwie durch eine Tür oder eine Öffnung oder ein erstes Prinzip (wie man sagt), von dem aus der anfangen muss, der zum Licht und zur Erkenntnis gelangen will.“²⁹⁸

Jedes Gebet trägt daher *epikletischen Charakter*: Es ist Herabrufung des Heiligen Geistes. Darum bleibt es seinem Wesen nach immer *Bittgebet*, nämlich die Bitte an, durch und um den, der den Glauben wirkt: „Bitte Gott das er glawben ynn dyr wircke, sonst bleybstu wol ewiglich on glawben, du tichtist vnd thust was du wilt odder kanst.“²⁹⁹ Der Heilige Geist ist Gott selbst im Beter. Jeder Glaubensvollzug beginnt darum mit der Bitte um den Glauben selbst. Diese Bitte ist die Tür, die Öffnung, das Eingeständnis der absoluten Abhängigkeit vom konkreten Gegenüber des Schöpfers und damit der Beginn des Gehorsams gegenüber dem göttlichen Gebot und der Inanspruchnahme der Verheißung des Gebets. Beten kann der Mensch nur deshalb, weil Gott es ihm gebietet und verheißt, das Gebet zu hören. Beides, *Gebot* und *Verheißung*, machen sowohl den bleibenden Charakter der Bitte als auch die Gewissheit des Betens aus. So empfiehlt Luther auch Meister Peter ausdrücklich zu beten: „Ah, Himlischer Vater, du lieber Gott, Ich bin ein unwürdiger armer sunder, nicht wird, das ich meine augen oder hende gegen dir auff hebe oder bete. Aber weil du uns allen geboten hast zu beten, Und dazu auch erhörung verheissen [...], So kom ich auff solch dein gebot, dir gehorsam zu sein, Und verlasse mich auff deine gnedige verheissung, und im namen meins Herrn Jhesu Christi bete ich.“³⁰⁰

Drucken sicherlich zu seinen erfolgreichsten Publikationen gehört (WA 10 II, (330–375) 375–495). Zur Bedeutung des Stundengebetes für Luthers Spiritualität vgl. ODENTHAL, Stundengebet, 208–250.

²⁹⁶ Vgl. WA 38, 358–375; vgl. auch DDStA I, 602–631. Zu konkreten Fragen der Begründung, des Raumes, der Zeit, des Inhalts und der Form des Gebets vgl. ZIMMERLING, a. a. O., 26–34.

²⁹⁷ Vgl. zur Metapher der „Tür“ für Oratio und Meditatio bei Luther: VON LÜPKE, Evangelium als Sakrament, 196, sowie die dort aufgeführten Belegstellen (WA 8, 200,11f; WA 31 I, 22,35–23,3).

²⁹⁸ WA 7, 97,27–29 (Assertio; 1520): „Hic clare spiritus tribuit illuminationem et intellectum dari docet per sola verba dei, tanquam per ostium et apertum seu principium (quod dicunt) primum, a quo incipi oporteat, ingressurum ad lucem et intellectum.“ (dt. Übers. n. LDStA I, 81,7–11).

²⁹⁹ WA DB 7, 10,25–27 (Vorrede auf die Epistel S. Pauli an die Römer; 1522).

³⁰⁰ WA 38, 360,4–11 (1535). Vgl. ähnlich im Sermon von der Bereitung zum Sterben: „Meyn gott, du hast gepoten zu bitten unnd zu glauben, die bitt werd erhoert, drauff bitt ich und vorlas mich, du

Die *Spiritualität des Gebets* gründet sich irreversibel auf die externe und erst dadurch auch interne Gegenwart eines anderen, des personal-göttlichen *Spiritus*, der sie überhaupt erst bewirkt.³⁰¹

Daran wird klar, wie sehr die Oratio unauflöslich mit dem Glauben verbunden ist. Glaube ist Gebet und Gebet ist Glaube:³⁰² „Ja was ist eyn solcher glaube, denn eyttel gepet?“³⁰³ Es gibt keinen Glauben, der nicht betet und kein Gebet, dass nicht aus Glauben geschieht. Luthers seelsorgerliche Pointe besteht nun darin, dass das aufrichtige Bittgebet um den Heiligen Geist, das aus dem Bewusstsein der radikalen Abhängigkeit und des eigenen Nicht-Glauben-Könnens entspringt, in sich bereits nichts anderes als geistgewirkt sein kann und als solches die Gegenwart des Heiligen Geistes und damit des Glaubens, mindestens als passiv empfangende Form, als ein „schwaches Funkeln des Glaubens“, schon in sich birgt:³⁰⁴ „So du aber sagst ‚Wie, wen ich nit kan glauben, das mein gebet erhoret und angenehm sey?‘ Antwort: eben darumb ist der glaub, betten unnd alle andere gute werck geboten, das du erkennen solt, was du kanst und nit kanst. Und wo du findest, das du nit kanst also glauben und thun, das du demutig dich desselben fur got beclagist und also mit einem schwachen funckeln des glaubens anhebst, den selben teglich mehr und mehr durch seine ubung in allem leben und wircken zusterken.“³⁰⁵

werdest mich nit lassen und eynen rechten glauben geben“ (WA 2, 697,2–5 (1519)). Vgl. ebenso BARTH, a. a. O., 474.

³⁰¹ Freilich kann und muss über den Glauben auch mehr gesagt werden, als das er eben Gabe (donum) des Heiligen Geistes und dieser deshalb seine Ursache (causa) sei; und zwar hinsichtlich seiner Form, seines Inhalts, seiner Materie und seines Ziels (vgl. dazu SELLS, Handbuch Glaube, 24f): Denn er ergreift (forma; Modus) den pro me geborenen, gekreuzigten und auferstandenen Christus (Inhalt) persönlich (materia; Materie – der Wille) und gewinnt darin eine gewisse Zuversicht, also Heilsgewissheit (finis; Ziel bzw. Wirkung): „Was werden wir also über den wahren Glauben sagen: Glaube, was ist das? Die Materie des Glaubens ist unser Wille, die Form ist jenes Ergreifen des Wortes Christi, die Ursache die göttliche Inspiration, das Ziel, dass er das Herz reinige und uns zu Söhnen Gottes mache und die Vergebung der Sünden herbeibringe. Aus diesen Gründen ergibt sich die Definition: Der Glaube ist eine Gabe Gottes in unserem Geist, durch welche wir Christus ergreifen, der für uns geboren ist und gestorben und auferstanden, durch welche wir Barmherzigkeit erlangen und ewiges Leben.“ (WA TR 4, 648,15–20 (Nr. 5082b; 1540): „Ergo de vera [...] fide dicemus: Fides, quid? Materia fidei est nostra voluntas, forma est illa apprehensio verbi Christi, causa divinitus inspirata, finis, ut purificet cor et faciat nos filios Dei et afferat remissionem peccatorum. Ex his causis fit definitio: Fides est donum Dei in animo nostro, per quod apprehendimus Christum, qui pro nobis natus est et mortuus et resurrexit, per quod assequimur misericordiam et vitam aeternam.“).

³⁰² Vgl. so auch BARTH, a. a. O., 474–475.

³⁰³ WA 8, 360,29 (Evangelium von den zehn Aussätzigen; 1521).

³⁰⁴ Vgl. dazu ebenfalls SUDA, a. a. O., 95, der von einem „seelsorgerliche[m] ‚Trick‘“ spricht, den Luther damit anwende.

³⁰⁵ WA 6, 234,4–10 (Von den guten Werken; 1520).

Damit rührt Luther an das Mysterium des Gebets. Es fängt weder mit dem eigenen Willen und Vorsatz des Menschen noch überhaupt mit seinen eigenen Worten an, „sondern es hat schon längst angefangen, wo ein Mensch zagende und tastende Worte spricht wie: ‚Herr, lehre mich beten.‘“³⁰⁶ Dieser Gehorsam, der von sich selbst absieht und auf Gottes Gebot hin im demütigen Gebet um den Glauben bittet, ist in seinem exzentrischen, sich ganz und gar von außerhalb seiner selbst her empfangenden Charakter selbst schon Glaube, die erste kleine Tür, durch die der Mensch beginnt, sich aus seiner Verkrümmung in sich selbst zu öffnen.

In dieser grundlegenden Bedeutung kann deshalb mit *Gerhard Ebeling* festgehalten werden: „Das Gebet wird geradezu das Kriterium des Glaubens an Gott. Luthers Theologie, so könnte man zugespitzt sagen, ist Gebetstheologie.“³⁰⁷ Sie will weniger Theorie über Gott, als vielmehr Umgang mit Gott, mit seiner Gegenwart im Wort – und das heißt praktische, spirituelle Theologie sein.³⁰⁸ Das Gebet als Glaube ist somit die einzig adäquate Weise, sich dem Wort Gottes geistlich zu nähern. Sosehr wie der Glaube aus dem Wort kommt und allein der Glaube das Wort hört, wird das Gebet zu *der* grundlegenden „Methode“ der Bibelauslegung schlechthin – die Bibelauslegung demgegenüber jedoch zu dem entscheidenden Medium der Gottesbeziehung. So fasst es Luther bereits sehr früh in einem Brief von 1516 in die drastischen Worte: „Es irrt, irrt, irrt, wer so vermessen ist sich selbst, geschweige denn andere, nach eigenem Rat zu leiten, anstatt demütig um Leitung durch Gottes Wort zu bitten.“³⁰⁹ Die Verschiebung der Oratio an die erste Stelle innerhalb der Trias bringt diese Einsicht in die Rechtfertigung allein aus Gnaden praktisch zum Ausdruck.

³⁰⁶ STOLINA, a. a. O., 83.

³⁰⁷ EBELING, Seelsorge, 441.

³⁰⁸ Vgl. dazu exemplarisch den frühen Seelsorgebrief Luthers an den Prior Michael Dressel und den Augustinerkonvent zu Neustadt an der Orla in WA Br 1, 57–59 (Nr. 22; 25.9.1516). Vgl. dazu auch EBELING, a. a. O., 39 und BRECHT, Luther I, 157–158.

³⁰⁹ WA Br 1, 57,12–14: „Errat, errat, errat, qui suo consilio seipsum, nedum alios praesumit dirigere; sed humili Oratione et devoto affectu hoc a Deo impetrari oportet,...“.

3 Meditatio – Eine Spiritualität des Wortes

Wie sehr dieser betende Glaube „ein Beziehungsgeschehen zwischen der Wahrheit des Gotteswortes und dem glaubenden Personzentrum (Herz) des Menschen“ ist,³¹⁰ zeigt sich in der zweiten Regel der Trias: der *Meditatio*. Sie bezieht die Spiritualität auf das äußere Wort Gottes:

„Zum andern soltu meditirn, das ist: Nicht allein im hertzen, sondern auch eusserlich die muendliche rede und buchstabische wort im Buch jmer treiben und reiben lesen und widerlesen, mit vleissigem auffmercken und nachdencken, was der heilige Geist damit meineth. Und huete dich, das du nicht uberdrussig werdest oder denckest, du habest es ein mal oder zwey gnug gelesen, gehoeret, gesagt, und verstehest es alles zu grund, Denn da wird kein sonderlicher Theologus nimer mehr aus, Und sind wie das unzeitige Obs, das abfellet, ehe es halb reiff wird. Darumb sihestu in dem selbigen Psalm, wie David jmerdar rhuemet, Er woelle reden, tichten, sagen, singen, hoeren, lesen, tag und nacht und jmerdar, Doch nichts denn allein von Gottes wort und Geboten. Denn Gott wil dir seinen Geist nicht geben on das eusserliche wort, da richt dich nach, Denn er hats nicht vergeblich befohlen, eusserlich zu schreiben, predigen, lesen, hoeren, singen, sagen etc.“³¹¹

Dem Beten korrespondiert das Meditieren. Mit dem Begriff der „Meditatio“ bzw. des „Meditierens“ knüpft Luther an einen breiten Strom überkommener mittelalterlicher Frömmigkeitspraktiken an. *Martin Nicol* hat in akribischer Weise diese traditionsgeschichtlichen Zusammenhänge der Spiritualität Luthers untersucht und dargestellt.³¹² Trotz der tiefen Prägung durch diese mittelalterliche Frömmigkeitstradition, die er vor allem in seinen Erfurter Klosterjahren einübte und der er zeitlebens verbunden blieb, nahm der Reformator durchaus Korrekturen und Veränderungen vor. Eine der entscheidenden Neuakzentuierungen lag darin, dass für ihn „die Heilige Schrift und – in enger Verbindung mit dieser – der Katechismus als Gegenstände der Meditation beherrschend in den Mittelpunkt“ traten.³¹³

³¹⁰ SEILS, a. a. O., 34.

³¹¹ WA 50, 659,23–35. Vgl. auch DDStA I, 664,17–32. Alle im weiteren Abschnitt nicht nachgewiesenen Zitate entstammen diesem Anfangszitat.

³¹² Vgl. NICOL, a. a. O., 14–20 zur Meditation im Mittelalter; 21–43 zur Meditation in Luthers eigenem Orden der Augustinereremiten; sowie 44–64 die Aufnahme und Umformung dessen in Luthers eigener Definition anhand verschiedener Quellenanalysen. Vgl. dazu auch (bereits 1950) JACOB, Die Übung der Meditation bei Luther, 153–161.

³¹³ NICOL, a. a. O., 182.

Die Fähigkeit des „meditari“ hebt den Menschen für Luther in entscheidender Weise von allen anderen Lebewesen ab. Sein rationales Selbstbewusstsein prägt sich besonders in der „vis meditativa“ aus.³¹⁴ Im Gegensatz zu reiner Kognition ist das Meditieren für ihn ein „genaues, tiefes, sorgfältiges Nachdenken, eigentlich ein Wiederkäuen im Herzen. Von daher ist Meditieren gewissermaßen ein Treiben in der Mitte oder ein eben in der Mitte im Innersten Bewegtwerden“.³¹⁵ Die Meditation bewegt sich daher in zweierlei Richtung. Einerseits geht sie vom eigenen Inneren des Menschen, seiner in sich verkrümmten, sündigen Haltung, nach außen zum äußeren Wort Gottes. Andererseits geht sie von dort auch nach innen, indem dieses Wort ins Herz des Menschen dringt, es bewegt und durch den auf diese Weise vom Heiligen Geist gewirkten Glauben verändert. „Im beharrlichen Lesen und Hören des Wortes vollzieht sich mithin eine doppelte Einkehr: des Wortes in das Herz und des Herzens in das Wort.“³¹⁶

In der Vorrede von 1539 betont Luther mit der *Meditatio* noch einmal stärker das, was auch schon mit der *Oratio* für seine Spiritualität maßgeblich wurde, nämlich das geistliche Miteinander von *Innen und Außen* unter dem Primat des „eusserlichen“, also äußeren, Wortes.³¹⁷ Während das Gebet trotz seiner Orientierung am Wort der Schrift eher das Lebensgespräch des Menschen mit Gott „im hertzen“ betont, liegt der Schwerpunkt der Meditation auf der äußeren und mündlichen Rede, die sich vom buchstäblichen Wort des *Bibelbuches* her auf alles erstreckt, was Luther im weitesten Sinne als „*Predigen*“³¹⁸

³¹⁴ Vgl. VON LÜPKE, a. a. O., 197.

³¹⁵ WA 55 II, 11,26–12,4 (1. Psalmenvorlesung, Scholien; 1513/15): „Meditari‘ proprie est hominum tantum, Quia et bestie videntur imaginari et cogitare. Vis ergo meditativa est rationalis. Differunt autem Meditari et cogitare, Quia meditari est morose, profunde, diligenter cogitare, Et proprie est ruminare [in corde.] Vnde meditari quasi in medio agitare vel ipso medio et intimo moueri est“ (dt. Übers. mithilfe von VON LÜPKE, a. a. O., 197–198).

³¹⁶ VON LÜPKE, a. a. O., 199.

³¹⁷ Mit dem Wort „eusserlich“ ist im Sprachgebrauch Luthers im Unterschied zu heute nicht einfach nur Äußerliches (etwa im materiellen Sinne im Gegensatz zum Geistigen), sondern Äußeres (lat. *externum*; also von außen kommendes, in sich selbst Seiendes, nicht nur Psychologisches) gemeint. Vgl. dazu auch Deutsches Wörterbuch (DWb) I, Sp. 1035.

³¹⁸ Unter „Predigen“ konnte Luther nicht nur die konkrete mündliche Rede eines Einzelnen über einen Bibeltext, sondern überhaupt jedweden Vorgang der äußeren Verbreitung des Wortes Gottes, also bspw. auch Lobpreis, Bekenntnis, Gesang, Zeugnis usw. fassen. „Predigen“ wird für ihn somit zur Chiffre für jeden Akt, der den Inhalt des Wortes Gottes, also letztlich Christus selbst, auf mehr oder weniger sprachliche Weise vermittelt. In diesem Sinne „predigt“ sogar die ganze Schöpfung. Luther verankert sein Verständnis des Wortes Gottes nämlich zuerst in der Trinität selbst (vgl. SCHWÖBEL, a. a. O., 17–19): Gottes trinitarisches Wesen ist in Ewigkeit eine wort-relationale Kommunikationsgemeinschaft, da nämlich „in Gott ein Gespräch oder Wort sey, das neme den gantzen Gott ein und sey Gott selber“ (WA 46, 546,23–24 (Auslegung des 1. und 2. Kapitels Johannes; 1537/38)): Der Vater ist in Ewigkeit der Sprechende (der Prediger), der Sohn der Gesprochene (das Wort) und der Heilige Geist der Hörer (vgl. WA 46, 59,17–20,26–60,6,68,3–8 (Reihenpredigten über Joh 16 (1533/34))). In

fassen konnte.³¹⁹ Dieses *verbum externum* als der Gegenstand und das Medium der Meditation zugleich ist also nicht nur, wenn auch ursprünglich, die Schrift, sondern davon abkünftig jedwede Art der „Verkündigung“ – und zwar im umfassenden Sinne als Predigt, Gesang, Gottesdienst, Katechese u. v. a. m.³²⁰ Dieses Medium eröffnet – entgegen einer rein innerlichen Spiritualität eigener Gedanken und Empfindungen – einen Raum der Begegnung mit Gott als realem Gegenüber.³²¹ Die Spiritualität wird so in einer Beziehungsgewissheit verankert, die von außen her durch den im Wort wirkenden Spiritus Sanctus konstituiert wird.

Indem für ihn das *verbum externum* das Medium der Meditation und damit des Heiligen Geistes schlechthin ist, rechnet Luther der Heiligen Schrift eine gegenüber allen anderen Texten eigenartige *Selbstwirksamkeit* zu. Sie ist in ihrer konkreten, historisch gewordenen Gestalt, und das heißt eben auch in ihren Buchstaben, das Wort, an das sich der Heilige Geist aufgrund ihrer einzigartigen heilsgeschichtlichen Entstehung gebunden hat. Es zeigt sich hier dasselbe Prinzip wie bei der Oratio: Auch die Meditatio korreliert gleichwie die Autorität des äußeren Wortes der Schrift mit dem Rechtfertigungsgeschehen, beides bedingt sich jeweils gleichursprünglich. Weil das Wort von außen kommt, wirkt es den Glauben und indem es den Glauben wirkt, wird es notwendigerweise als den Glauben außerhalb seiner selbst Be-

diesem metaphysischen Sinne steht „Predigen“ für das innertrinitarische Wesen der Liebe Gottes selbst, in welche durch die Predigt des Wortes in der Welt schließlich die ganze Schöpfung, allem voran der Mensch, hineingezogen werden soll. Von dort aus entfaltet sich sodann Luthers ganzer Predigt-Begriff. Vgl. dazu auch BEUTEL, Im Anfang war das Wort (1991), 95–126.235–252 und DERS., Wort Gottes, 362–371, der die vier Gestalten des Wortes Gottes unterscheidet in *verbum aeternum* (innertrinitarisch), *verbum creatum* (Schöpfung), *verbum scriptum* (Schrift) und *verbum praedicatum* (Predigt als mündliche Rede). Vgl. dazu konkret bzgl. des zuletzt Genannten DERS., Art. Predigt, 558–560; MÜLLER, Homiletik, 45–76. „Predigen“ kann somit für jeden Akt stehen, der das Wort Gottes vermittelt, und zwar a) *biblisches*, d. h. immer auf die geschichtliche und literarisch überlieferte Offenbarung Gottes in der Heiligen Schrift bezogen, b) *zentral*, d. h. immer auf die Mitte Christus bezogen, c) *antithetisch*, d. h. immer „als Teil des kosmisch-eschatologischen Kampfes um den von Gott und Teufel beanspruchten Menschen“, sowie d) *konkret*, d. h. immer die eigene „Lebensgeschichte auf die göttliche Heilsgeschichte hin transparent“ machend (BEUTEL, a. a. O., 559 nach HIRSCH, Luthers Predigtweise, 1–23).

³¹⁹ Vgl. NICOL, a. a. O., 78, der ebenfalls zu dem Schluss gelangt, „daß mit dem äußerlichen Wort und der mündlichen Rede Predigt und Lehre gemeint seien, die von der Meditation als einem ‚Umgehen mit Gottes Wort‘ mitumfaßt werden.“ In diesem Sinne hat Luther die Schrift auch immer in der kerygmatischen Dynamik der Verkündigung verstanden. Sie geht aus der mündlichen Predigt hervor und geht wieder in diese über. Die „mündliche Kommunikationssituation“ hat also auch im Schriftgebrauch den Vorrang (SCHWÖBEL, a. a. O., 16–17 mit Verweis auf WA 10 I, 626,15–20).

³²⁰ Vgl. so auch STOLINA, a. a. O., 86.

³²¹ Zum *verbum externum* (et *internum*) bei Luther vgl. ausführlich ZUR MÜHLEN, Nos extra nos, 66–90.161–173.227–264; sowie BEISSER, Claritas scripturae, 158–180, bes. 162–172.

gründendes erfahren. Mit anderen Worten: „Die Heilige Schrift verifiziert sich selbst, indem sie Glauben weckt.“³²²

Diese Selbstinterpretation der Heiligen Schrift kann allerdings nicht rein formaliter, etwa als apriori zugrundeliegendes Prinzip, sondern nur materialiter erkannt werden, „indem der Text selbst Glauben schafft“ und so am Hörer „die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium vollzieht.“³²³ Eben diese Unterscheidung aber geschieht in besagtem rechtfertigungstheologischen Kampf. Das *verbum externum* in seiner äußeren Autorität und Selbstwirksamkeit hebt den Konflikt um die sachgemäße – und das heißt sowohl wortgetreue als auch existentielle – Auslegung der Schrift keineswegs auf, sondern es ruft ihn überhaupt erst hervor.³²⁴ Dass es sich in den Buchstaben der Schrift und ihrer mündlichen Predigt um das vergewissernde Gotteswort handelt, kann darum nur anhand von Sachargumenten entschieden und durch das Zeugnis des Glaubens und seiner Erfahrung bewährt werden. So tut sich in der *Meditatio* derselbe hermeneutische Zirkel auf wie in der *Oratio*. Und auch hier öffnet sich die stets umkämpfte Plausibilität der Schrift erst im spirituellen Mitvollzug, führt, mit anderen Worten, die *Meditatio* unweigerlich in die *Tentatio* und umgekehrt.

Die Spiritualität zielt also keineswegs auf den Geist allein ab bzw. auf eine rein innerliche Frömmigkeit, die sich vom äußeren Wort im Sinne der Buchstaben der Bibel meint emanzipieren zu können. Jedwede Trennung von Geist und Buchstabe der Schrift lehnt Luther zeit lebens als ein Charakteristikum schwärmerischer Frömmigkeit ab.³²⁵ Demgegenüber beharrt er vehement darauf „das Gott nicht will mit uns Menschen handeln, denn durch sein euserlich wort und Sacrament.“³²⁶ Geist und Buchstabe der Schrift sind also nie und an keiner Stelle voneinander zu trennen.³²⁷ Denn Gott hat sein Wort „nicht nur *im* Buchstaben überliefert, sondern *dem* Buchstaben überliefert, ihm anvertraut.“³²⁸ Im Buchstaben ist die bleibende

³²² BAYER, Theologie, 68. Vgl. auch BORNKAMM, Wort und Glaube, 54: „Ob Gott redet, ob der Mensch hört [...] entscheidet sich in der Geschichte, die Gott mit dem Menschen zu führen beginnt, der sich auf das Wort der Schrift verlässt.“

³²³ BAYER, a. a. O., 69.

³²⁴ Vgl. dazu und zum Schriftverständnis insgesamt a. a. O., 62–83, hier bes. 67.

³²⁵ Vgl. bspw. in den Schmalkaldischen Artikeln WA 50, 245,10–11 (1537): „die zwisschen dem Geist und Buchstaben scharfe richter sein wollen“.

³²⁶ WA 50, 246,25–27. Vgl. auch WA 26, 506,7–9 (Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis; 1528). Gott handelt immer sowohl innerlich als auch äußerlich an uns; innerlich durch den Glauben, äußerlich durch Wort und Sakrament.

³²⁷ Vgl. dazu ausführlich EBELING, Einführung, 100–119; BAYER, a. a. O., 70–73; OBERMAN, *Iustitia*, 425–428: „Der wahre theologische Erkenntnisweg: *oratio*, *meditatio*, *tentatio* steht deshalb in enger Beziehung zur Einsicht in das Verhältnis von Wort und Geist, von *spiritus* und *litera*.“ Darum verwerfe Luther in der Vorrede von 1539 „ausdrücklich die Trennung von Buchstabe und Geist“ (a. a. O., 426).

³²⁸ BAYER, a. a. O., 72.

Andersartigkeit des *verbum externum* und damit die „widerständige Autonomie des Textes“, der uneinholbare „Vorrang der Schrift vor ihren Lesern und Hörern“ garantiert.³²⁹ Steht das „buchstabile Wort“ doch für die Grammatik, den Literalsinn der Schrift, den Luther bekanntlich christologisch interpretiert.³³⁰

Das äußere Wort der Schrift ist immer beides zugleich: Buchstabe und Geist, tötend und lebendig machend, Gesetz und Evangelium.³³¹ Nur als solches gibt es den Geist und als solches eröffnet es den Kampf und damit die Anfechtung. „Es ist nicht so, als ob die Bibel primär *littera* wäre, welche erst nachträglich zur Lebendigkeit des Geistes erweckt werden müßte, sondern die Bibel ist primär *verbum externum*. Als solches ist sie gepredigtes Wort des Heiligen Geistes.“³³² Dieser Ausgangspunkt der Meditatio hebt nun zwar die Unterscheidung zwischen Geist und Buchstabe keineswegs auf (so wenig wie die zwischen Gesetz und Evangelium), weist aber auf die Dynamik der Selbstwirksamkeit des äußeren Wortes der Schrift hin, die für Luthers Spiritualität so grundlegend ist: „Ob wol der buchstabe an sich selbs nicht das leben gibt, doch mus es dabey sein und gehöret odder empfangen werden und der Heilig geist durch dasselbige jm hertzen wircken und das hertz sich durch das wort und jnn dem wort jm glauben erhalten widder Teufel und alle anfechtung.“³³³

Diese Erwartung der Selbstwirksamkeit der Schrift als *verbum externum* verändert den meditierenden Umgang mit den Texten der Bibel fundamental: „Bemerkenswert gegenüber anderen Formen der Beschäftigung mit Texten“ sei es für Luther hierbei, so *Max Suda*, „dass das Meditieren weder in den Text eingreift (also nicht in ihn ‚eindringt‘, ihn auch nicht ‚entschlüsseln‘ will), noch sich auch seiner bemächtigt (ihn nicht ‚erfassen‘, ‚begreifen‘, ‚sich aneignen‘, ihn ‚aufnehmen‘, ‚rezipieren‘ will). [...] In der Meditation wird der Text vielmehr so gelassen, wie er von sich aus dasteht, er wird beachtet, betrachtet.“³³⁴ Die Meditatio ist also dezidiert nicht etwas, was der Rezipient „macht“, nicht primär eine subjektive Deutungsleistung des Meditierenden, keine bei sich selbst bleibende oder zu sich selbst kommende, innerliche „Verarbeitung“ eines zuvor und ansonsten bloß äußerlichen Textes. Ein derartiges, natürlicherweise naheliegendes Verständnis des Meditierens würde das, was Luther damit meint, geradezu in sein Gegenteil verkehren. Er stellt stattdessen den herkömmlichen Begriff der Meditatio auf

³²⁹ A. a. O., 65 und 63.

³³⁰ Vgl. EBELING, a. a. O., 117: „Der genuine Schriftsinn ist ein einziger, der literale, und er ist als solcher von der Sache der Schrift her geistlich.“ (unter Berufung auf WA 5, 27,8 (*Operationes in Psalmos*; 1519): „Zuerst wollen wir auf das Grammatische achten, das ist das wahrhaft Theologische.“ (Übers. n. ebd.)). Vgl. dazu auch BAYER, a. a. O., 73–75 zu Luthers berühmter Formel „was Christum treibet“.

³³¹ Vgl. EBELING, a. a. O., 113.

³³² BEISSER, *Claritas scripturae*, 25.

³³³ WA 36, 500,34–501,8 (Predigt über 1Kor 15 am 11.08.1532).

³³⁴ SUDA, a. a. O. 32.

den Kopf.³³⁵ Nicht eigentlich das Subjekt des Meditierenden „macht“ die Meditatio, sondern das Subjekt der Schrift. Der meditierende Mensch wird demgegenüber beinahe zum Objekt der Meditation. Nein, es scheint die Unterscheidung von Innen und Außen, Subjekt und Objekt in diesem Vorgang vielmehr obsolet zu werden.³³⁶ Die Meditatio als Mittel des Beziehungsge-
schehens zwischen Gott und Mensch in Wort und Glaube überholt durch das Wirken Gottes, des Heiligen Geistes, im äußeren Wort das natürliche Subjekt-Objekt-Schema, die trennende Unterscheidung in Innen und Außen ebenso wie in Privates und Öffentliches. Damit schlägt sich Luthers Spiritualität der *vita passiva* auch auf sein Meditationsverständnis nieder.³³⁷

³³⁵ Vgl. ebenso, wenn auch behutsamer formulierend NICOL, a. a. O., 64, der hierzu feststellt, „daß eine in ihren wesentlichen Stücken gleichgebliebene Praxis gleichwohl eine Definition erfährt, die mit dem herkömmlichen Begriff der meditatio nicht mehr in voller Übereinstimmung steht.“ Vgl. dazu auch pointierter BAYER, *Oratio*, 38.

³³⁶ Vgl. dazu den ebenso erhellenden wie diskussionswürdigen Aufsatz von ENDERLEIN, *Rechtfertigungslehre und Mystik* (2014), 118–141. Dabei geht es Luther keinesfalls um eine ontologische Ein-
ebnung des Subjekt-Objekt-Unterschieds im Sinne eines Monismus, der Gott und Mensch in Eins fließen ließe. Die Überwindung der Subjekt-Objekt-Spaltung ist vielmehr erkenntnistheoretischer Natur. Indem Gott durch sein äußeres Wort geistmächtig in den Menschen kommt, wird dieser über seine subjektiv begrenzte Erkenntnisfähigkeit hinaus zu einem reellen Erkennen Gottes als einem Gegenüber (Objekt) befähigt: Gott selbst ist sowohl der Erkennende wie auch der Erkannte, er ist im Glauben als Gottesbeziehung sowohl Subjekt als auch Objekt des Glaubens. Nichtsdestotrotz bleibt der Mensch als Person in dieser Beziehung ganz bestehen, ja er wird sogar erst in dieser Beziehung ganz zur Person vor Gott. Der Heilige Geist hat in diesem seinem Wirken im glaubenden Menschen daher die hermeneutische Kraft zur Erschließung einer neuen, geistlichen Erkenntnis- und Beziehungsdimension.

³³⁷ Vgl. dazu bereits die Hinweise oben. Vgl. auch BAYER, *Vita passiva*, 114–115: Das natürliche Subjekt-Objekt-Schema wird also überwunden, indem Gott selbst durch das äußere Wort im Heiligen Geist in das Herz eines Menschen „kommt“ und indem er, wenn er so „kommt“ freilich nicht in ein Fremdes (allenfalls in ein ihm Entfremdetes) kommt, sondern dorthin, wo er – wie in der ganzen Welt als seiner Schöpfung – ohnehin schon immer gegenwärtig „ist“, und zwar „tiefer, ynnerlicher, gegenwertiger denn die creatur yhr selbs ist“ (WA 23, 137,33 (Das Diese wort Christi ‚Das Ist mein leib etc.‘ noch fest stehen widder die Schwermgeister; 1527). Gott „kommt“ nun aber im Sinne einer durch ebendieses Wort vermittelten und versöhnten Beziehung, wohingegen er „vorher“ noch unerkannt, unversöhnt, darum auch bedrängend und eben unter seinem Zorn gegenwärtig „war“. Denn es ist eben etwas anderes, „wenn Gott da ist, und wenn er dir da ist. Dann aber ist er dir da, wenn er sein wort dazu thut und bindet sich damit an und spricht: Hie soltu mich finden.“ (A. a. O., 151,13–16). Die erkenntnistheoretische Trennung (wohlgemerkt nicht die schöpfungstheologische Unterscheidung!) in Subjekt und Objekt zeigt das unversöhnte, von Gott entfremdende Sein des Menschen auf, das nichtsdestoweniger durch Gottes Schöpfergegenwart getragen ist. Die hermeneutische Überwindung dieser Spaltung geht aus der durch das geistwirkende Wort vermittelten neuen, versöhnten Beziehung zwischen Gott und Mensch hervor, wiewohl diese Beziehung als solche natürlich nicht den Unterschied zwischen Gott und Mensch verwischt, sondern nur den heillosen Eigenstand des Menschen aus sich selbst heraus überwindet.

In diesem Sinne bleibt die Meditatio allerdings nicht bloß auf die Heilige Schrift als Buch beschränkt, sondern bezieht sich, wenngleich immer von dort ausgehend, auf die existentielle und kosmische Weite des alle Dinge schaffenden und erhaltenden Gotteswortes überhaupt. Das *verbum externum* ist also nicht nur das buchstäbliche Wort der Schrift (wiewohl es nur aufgrund dessen gewiss machend gehört werden kann), sondern letztlich das Wort Gottes selbst als Person in seinem ganzen schöpferischen und sich selbst offenbarenden Reden und Tun gegenüber und in der Welt.³³⁸ Vom meditierten äußeren Wort der Schrift und der „Predigt“ als mündlicher Rede im weitesten Sinne her kommend kann und soll schließlich die ganze Schöpfung zur Anrede Gottes werden, die sie doch verborgen schon immer war und ist.³³⁹ Darum führt die Meditatio durch ihr immerwährendes, äußeres und darum auch öffentliches „reden, tichten, sagen, singen, hoeren, lesen, tag und nacht und jmerdar“ in die Weite des zu meditierenden *verbum externum* als des die ganze Weltwirklichkeit schaffenden und erhaltenden Wortes.³⁴⁰ Durch dasselbe gewinnt Luther die Erkenntnis: „Also ist unser Haus, Hoff, Acker, Garten und *alles vol Bibel*, Da Gott durch seine Wunderwerck nicht allein predigt, Sondern auch an unsere Augen klopfet, unsere Sinne rüret und uns gleich ins Hertz leuchtet, so wirs haben wollen.“³⁴¹

Es zeigt sich darin, wieder konkret anhand von Psalm 119, eine ähnliche Struktur der Meditatio wie der Oratio. Sie bezieht sich, konzentriert auf das Wort Gottes, auf die ganze Weite der Welt in Raum und Zeit. Darin hat sie eine *kosmologische Dimension*. Der Meditierende wird wie „hineingerissen“ in die Bewegung, den Welt-Lauf, das heilsgeschichtlich-apokalyptische Wirken und Leiden des Wortes Gottes. Darum ist es auch „äußeres“ Wort und es soll äußerlich, mündlich und öffentlich mit ihm umgegangen werden. Darum hat Gott „befohlen, eusserlich zu schreiben, predigen, lesen, hoeren, singen, sagen etc.“ Diese Öffentlichkeit beginnt

³³⁸ Vgl. BAYER, Theologie, 93–97.97–106. „Für Luther ist Gottes zuverlässige, glaubensschaffende und glaubwürdige Anrede, seine Promissio, nicht nur im Bereich von Sakrament und Predigt fundamental, sondern auch im Bereich der Schöpfungslehre“ (a. a. O., 93). Die Schöpfung ist für Luther als Ganze Anrede Gottes. Dabei bleibt Gott zwar der Transzendente, nämlich der erst durch und in seinem Wort Schaffende und damit die Immanenz permanent überhaupt erst ins Dasein Rufende. Zugleich kann er aber auch die Gegenwart des Schöpfers in seiner Schöpfung „als frei gewollte Immanenz und penetrante Diesseitigkeit“ stark hervorheben (a. a. O., 96). So etwa, wenn er in *De servo arbitrio* die Behauptung diskutiert, „Gott sei von Natur aus in der Höhle des Mistkäfers oder auch in der Kloake [...] nicht weniger als im Himmel anzutreffen.“ (WA 18, 621,16–18 (*De servo arbitrio*; 1525): „Deum esse secundum naturam in antro scarabei vel etiam cloaca [...] non minus quam in coelo“).

³³⁹ In diesem (!) Sinne ist Luthers Weltbild, wie schon dargelegt, ganz wörtlich als „apokalyptisch“ zu verstehen.

³⁴⁰ Vgl. auch sehr eindrücklich in WA TR 1, 574,8–19 (Nr. 1160): „In seinen Creaturen erkennen wir die Macht seines Worts, wie gewaltig das sey.“ (a. a. O., 574,15–16).

³⁴¹ WA 49, 434,16–19 (Predigt über 1Kor 15,36ff vom 25.05.1544) (Hvm.).

bereits in der individuellen Meditation, indem sie nämlich laut und mündlich getrieben werden soll.³⁴² Sie weitet sich aber – immer im selben Modus – aus auf die ganze Weltöffentlichkeit, im „reden, tichten, sagen, singen, hoeren, lesen, tag und nacht und jmerdar“.

Was Luther in seiner Gottesdienstordnung von 1523 in Bezug auf den Gottesdienst schreibt, muss darum auch für die Meditatio im Großen und Ganzen gelten: „die Summa sey die, das es ia alles geschehe, das das wort ym schwange gehe“.³⁴³ Indem das Wort Gottes in seiner umfassenden Meditation Privates und Öffentliches, Innen und Außen, Subjekt und Objekt miteinander verschränkt wird es zu *dem* Medium der Gottesbeziehung im gesamten individuellen und kollektiven Leben der Menschen schlechthin: *Das Wort geht im Schwange*.³⁴⁴ Durch nichts anderes als durch diese Meditatio wird für Luther die Spiritualität als Gestaltwerdung des gelebten Glaubens existentiell konkret. „Die ‚sprach des mundlichen worts‘, die mündliche Rede, die in konkreten Worten in einer konkreten Situation an konkrete Adressaten ergeht, ist im Grunde ein Teil des Heilsereignisses selbst. Ohne diese Rede bleibt das Werk Christi verborgen; erst da, wo es buchstäblich zur Sprache gebracht wird, wo es ‚ins wort gefast‘ wird, kommt es zur Wirkung“.³⁴⁵

³⁴² Vgl. dazu NICOL, a. a. O., 76–81. „Die stimmhafte, gleichwohl nicht mechanische Rezitation der Texte bildet den roten Faden, den kontinuierlichen Bezugspunkt beim Meditieren.“ (a. a. O., 78). Sowohl in der öffentlichen wie in der privaten Rede des mündlichen Wortes „ist der ‚auditus externus‘ [WA 16, 598,8] ein gewisses Korrektiv gegen vermeintliche innere Erleuchtungen, wie sie im spiritualistischen Schwärmertum erstrebt und erlebt werden“ (ebd.). Ihm kommt „die Bedeutung zu, Gottes Zuspruch sicherer, verlässlicher, objektiver an mein Ohr und an mein Herz dringen zu lassen“ (a. a. O., 79). Fazit: „Das äußere, stimmhafte Wort geschieht nie ohne die Beteiligung des Herzens; die wortlosen Gedanken und Gebete bleiben immer an jenes äußere Wort gebunden.“ (a. a. O., 81). Vgl. dazu ebenfalls KLEINIG, a. a. O., 261–262: Luther „discovered that all the Hebrew words for the practice of meditation in the Psalter had to do with various forms of vocalization and sub-vocalization, ranging from speaking to murmuring, chattering to musing, singing to humming, muttering to groaning.“

³⁴³ WA 12, 37,27 (Von Ordnung Gottesdiensts in der Gemeinde; 1523); vgl. auch a. a. O., 37,30–32: „Denn das das selb sollt ym schwang unter den Christen gehen, tzeygt die gantze schrifft an, und Christus auch selb sagt, Luce x. ‚Eyns ist von notten.‘“ Das Wort „Schwang“ hat seine besondere Bedeutungsvielfalt nicht zuletzt durch Luther selbst erhalten (vgl. dazu DWb, Bd. 15, Sp. 2220–2230 (17 Erwähnungen seines Namens im gesamten Artikel)).

³⁴⁴ Vgl. dazu im Blick auf die Gottesdienstlehre BIERITZ, Daß das Wort im Schwange gehe, 82–106, bes. 94–98. Die Bezeichnung „im Schwange gehen“ lässt dabei wohl bewusst auch das Wort „schwanger“ mitschwingen (vgl. dazu GRIMM, DWb, Bd. 15, Sp. 2230–2239). Indem das Wort im Schwange geht, wird es gewissermaßen ausgetragen, es reift heran bis es zum Durchbruch kommt und schließlich Frucht bringt. Darum kann auch Hans-Martin Barth zusammenfassend formulieren: „In der Meditation geht die Seele schwanger mit dem Samen des Wortes Gottes, bis es zur Frucht kommt.“ (BARTH, a. a. O., 478 unter Berufung auf WA 4, 376,27–29 (Dictata super Psalterium; 1513–16)).

³⁴⁵ BIERITZ, a. a. O., 94 (die beiden (bei Bieritz kursiv statt mit Anführungszeichen geschrieben) Lutherzitate stammen aus WA 29, 274,6–7.10 (Predigt am ersten Osterfeiertag nachmittags; 28.3.1529)) und stehen dort zwar im Blick auf das gottesdienstliche Geschehen, sind im Grunde aber

Die Dynamik der Meditation führt also immer aus dem innersten „Kämmerlein“ des Gebets hinaus in die vielfältige Bezeugung und Verkündigung des Evangeliums in der Welt – und führt von dort wiederum jeden, den das Wort auf diese Weise trifft und berührt, wieder zurück in den persönlichsten Umgang mit demselben. Das unterstreicht noch einmal den öffentlichen Raum des mündlichen Charakters der Meditatio: „denn gibt er seyner stymmen (dem heyligenn Euangelio), das es sey eyn stym der krafft, das ist, das es denn geht yhm schwanck unvorhyndert, thut dan was seyn artt und krafft ist und druckt auß due stym, denn das Euangelium wilnit alleyn geschrieben, ßondern viel mehr mit leyplicher stym gepredigt seyn, ßo kumpt ym eyn schwanck und geht unnd lebet ym volck“.³⁴⁶

Dieses ebenso individuelle wie öffentliche mündliche Meditieren hat, darin sicherlich nicht zufällig der lateinischen Grundbedeutung von „meditari“ entsprechend („von den Enden her zur Mitte hin messen“)³⁴⁷, eine klare Tendenz zur Konzentration auf die Mitte der Schrift hin. Sie fokussiert sich – indem sie sich auf das buchstäbliche Wort, das heilsgeschichtliche Tat-Wort des historischen Literalsinns bezieht – ganz und gar auf Jesus Christus. Der welt- und heilsgeschichtliche Höhepunkt der meditatio verbi externi, des Umgangs des Wortes Gottes mit dieser Welt, ist darum in paradoxer Weise das Kreuz Jesu Christi, an dem das personhafte und menschgewordene Wort Gottes im Gang seiner Weltkonfrontation und versöhnenden, neuschaffenden Weltumgestaltung selber das absolute Höchstmaß an Kampf, Leid und Anfechtung erfährt. Jede Form der Meditation als Umgang mit *diesem* Wort gerät somit durch den Heiligen Geist in ebendieselbe Bewegung hinein, ist mithin (zumindest implizit, aber erst recht explizit) genuine Passionsmeditation.³⁴⁸ Nicol interpretiert folgerichtig Luthers Passionsmeditation als „konkrete Gestalt dessen, was die Trias 1539 programmatisch formuliert.“³⁴⁹

verallgemeinerbar auf jedweden Umgang mit dem Wort anzuwenden. Der Gottesdienst explizit sich in diesem Punkt auch nur als eine weitere mögliche konkrete Gestalt der Meditatio schlechthin.

³⁴⁶ WA 8, 33,28–32 (Deutsche Auslegung des 68. Psalms; 1521). Auf diese Weise ist das Wort Gottes schon immer und überall wirksam gewesen und so haben entsprechend auch schon die Väter allein auf diese Weise mit Gott gehandelt: „quod tam multi patriarchae fuerunt, qui verbum in schwangk haben gehalten“ (WA 14, 180,14–15 (Predigten über das erste Buch Mose; 1523/24)).

³⁴⁷ So MÜLLER, Homiletik, 62.

³⁴⁸ Zu Luthers konkreter Passionsmeditation vgl. NICOL, a. a. O., 117–150. Die Passionsmeditation besteht vor allem in der meditatio der historia Christi, und zwar sowohl als sacramentum als auch als exemplum. Das sacramentum Christi wiederum gibt Anlass zur Meditation einerseits der miseria nostra und andererseits der misericordia Dei. Vor allem aber führt diese Meditation durch die Rechtfertigungserfahrung (Sündenerkenntnis und Trost) zur Nachfolge und darin zur Tentatio (vgl. a. a. O., 149f). Vgl. dazu auch eingehender unten im Exkurs zur Taufspiritualität.

³⁴⁹ A. a. O., 149.

Angesichts dieser kosmologischen Dimension der Meditatio hat Bayer überzeugend dargelegt, wie und inwiefern für Luther die neuzeitliche Unterscheidung in „privat“ und „öffentlich“ ebenso wie in „Theologie“, im wissenschaftlichen Sinne, und „Religion“, im vorreflexiven Sinne, nicht greift bzw. gar keine Relevanz besitzt.³⁵⁰ Vielmehr sind für ihn beide Aspekte auf dem Hintergrund des stets öffentlich und vor dem gesamten Horizont der Weltgeschichte redenden Gottes schon immer zutiefst miteinander verwoben. Die Meditation kann eben, ihres notwendigerweise auch verborgenen und individuellen Charakters unbenommen, aufgrund „der mündlichen und öffentlichen Seinsweise ihres Grundes und Zieles“ von vornherein nie anders als ebenfalls mündlich und öffentlich sein.³⁵¹

Doch zugleich mit dieser großen Dimension kommt die Meditatio in der persönlichen und beständigen, inneren Beschäftigung mit dem Wort als existentielle Bestimmung jedes Menschen zu stehen. Täglich und unablässig, „tag und nacht und jmerdar“, soll er mit dem äußeren Wort durch „treiben und reiben lesen und widerlesen, mit vleissigem auffmercken und nachdenken“ Umgang pflegen. Der Grundtext für Luthers Meditationsverständnis, der auch hinter dieser Formulierung steht, ist Psalm 1,2: „et in lege eius meditatur dei ac nocte“ – „und er meditiert in seinem Gesetz Tag und Nacht“.³⁵² In seiner frühesten Beschäftigung mit diesem Psalmvers im Rahmen seiner ersten Psalmenvorlesung von 1513 (Dictata super Psalterium) gibt Luther sein Meditationsverständnis als Auslegung dieses Verses folgendermaßen wieder: „Meditation ist eine Eigentümlichkeit nur des Menschen. Zwar scheinen auch Tiere Vorstellungen zu haben und zu denken. Die Kraft der Meditation liegt also im Denken. Aber Meditation und Denken unterscheiden sich. Meditation ist an Herkömmlichem hangendes, tief gehendes und sorgfältiges Denken. Im besonderen ist es ein Wiederkäuen im Herzen. Deshalb bedeu-

³⁵⁰ Vgl. BAYER, Oratio, 41f. Bayer kritisiert dementsprechend die in dieser Hinsicht vereinseitigende Tendenz bei Nicol, der diese für Luther unsachgemäße Differenzierung doch wieder in seine Untersuchung hineinträgt, wenn er die Meditation ausschließlich der Seite des „privaten Nachsinnen[s] über die Schrift“ gegenüber der „öffentliche[n], dem Wortlaut des Evangeliums verpflichtete[n] Predigt bzw. Lehre“ zuordnet (NICOL, a. a. O., 170). Die Notwendigkeit dieser Kritik bleibt laut Bayer auch dann bestehen, wenn beide Aspekte nach ihrer prinzipiellen Trennung (selbstverständlich) wieder aufeinander bezogen würden (etwa im Sinne einer gegenseitig korrigierenden Orientierung) (vgl. BAYER, a. a. O., 42). Luthers Meditationsverständnis definiert das verbum externum, wie schon gesagt, von vornherein von dem redenden Gott – und eben nicht von dem rezipierenden Menschen her, wie es der neuzeitliche Subjektivismus in der Nachfolge des Spiritualismus des 16. Jahrhunderts tut (vgl. dazu Luthers Kritik an Zwingli u. a. in WA TR 3, 670, 18–19 (Nr. 3868; 1538): „Und so täuschen sie sich und definieren das Wort nicht nach dem redenden Gott, sondern nach dem rezipierenden Menschen“ („Et ita mentiuntur et definiunt verbum non secundum dicentem Deum, sed secundum recipientem hominem“)).

³⁵¹ A. A. O., 41.

³⁵² WA 3, 19,24 (Dictata super Psalterium; 1513–15).

tet Meditation gleichsam, sich in der Mitte aufhalten, oder durch die Mitte und das Innerste bewegt werden. Wer also im Innersten und sorgfältig denkt, forscht und überlegt, der meditiert.³⁵³ Wenngleich hierbei noch ein sehr frühes Zeugnis seiner Theologie und Spiritualität vorliegt, finden sich doch bereits wesentliche Linien, die der Reformator sein Leben lang, bis in die Vorrede von 1539 hinein, beibehalten sollte.

Luther versteht die Meditatio als „eine Eigentümlichkeit nur des Menschen“, man könnte sagen als *fundamentalanthropologischen Existenzvollzug* „vor Gott“ (coram Deo) schlechthin, sei es bewusst oder unbewusst.³⁵⁴ Die Personalität jedes Menschen wird konstituiert durch das Schöpferwort Gottes, das ihn ins Dasein ruft (creatio ex nihilo). Dieses Wort, welches Gott schöpferisch redet und zu jedem Menschen sagt: „Du bist“, ist für Luther die fortwährende Grundlage allen menschlichen Seins überhaupt. Infolgedessen lebt jeder Mensch immer schon fundamental in einer Art Meditatio, nämlich „im Umgang mit Gottes Wort oder aber in der Verkehrung dieses Umgangs, in verkehrter, fehl greifender ‚Meditation‘, die mit Gott ‚Blindekuh‘ spielt.“³⁵⁵

Zusammenfassend lässt sich bis hierhin festhalten: Die fundamentalanthropologische und die kosmologische Dimension der Meditatio korrelieren miteinander in der jeden Einzelnen betreffenden universalen Öffentlichkeit des heilsgeschichtlichen Welthan-

³⁵³ A. a. O., 19,24–30: „Meditari proprie est hominum tantum. Quia et bestie videntur imaginari et cogitare. Vis ergo meditativa est rationalis. Differunt autem meditari et cogitare. Quia meditari est morose, profunde, diligenter cogitare. Et proprie est ruminare in corde. Unde meditari quasi in medio agitare, vel ipso medio et intimo moveri est.“ (dt. Übers. n. RUHBACH, Spiritualität und Theologie, 151).

³⁵⁴ Vgl. dazu EBELING, Luther, 220–230 und sehr umfassend JOEST, Ontologie, 137–353 sowie ausführlicher in dieser Arbeit unter B.4.1.2.1. Diese fundamentalanthropologische Charakterisierung erlaubt jedoch keineswegs eine Aufhebung dieser Glaubens-Passivität in eine „universalisierbare, erkenntnistheoretische und fundamentalanthropologische Bestimmung, wie etwa in das ‚Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit“ (so SCHLEIERMACHER, Der christliche Glaube I, 14–30 (§§ 3f.), sondern bleibt ganz auf das weltlich und sprachlich verfasste Wort des verbum externum als bleibendes Medium zwischen Gott und Mensch bezogen (BAYER, a. a. O., 56).

³⁵⁵ BAYER, a. a. O., 44. Dieser Gedanke knüpft an die Ausführungen zur grundsätzlichen Bedeutung des Verhältnisses von Wort und Glaube für die Spiritualität bei Luther an. Vgl. dazu bspw. Luthers Jona-Exegese WA 19, 207,3–7 (Der Prophet Jona; 1526): „Also spielt auch die vernunft der blinden kue mit Gott und thut eytel feyl griffe und schlecht ymer neben hin, das sie das Gott heysst das nicht Gott ist, und widderumb nicht Gott heysst das Gott ist, wilchs sie keynes thet, wo sie nicht wuste, das Gott were, odder wuste eben, wilches odder was Gott were.“ Vgl. dazu auch insgesamt BAYER, Schöpfung als Anrede (1986), bes. 33–45.58.70–71. Luther rechne religionsphänomenologisch „im Sinne von Röm 1,18–3,20 mit einem von jedem Menschen gelebten Gottesverhältnis, das faktisch und praktisch aber immer verfehlt ist; es ist ein Missverhältnis.“ (DERS., Theologie, 116).

delns Gottes im äußeren Wort (*cursus euangelii*), welches personhaft Jesus Christus selbst ist. Oswald Bayer bringt diese „ungeheure Spannweite“ von Luthers Meditationsverständnis prägnant auf den Punkt, indem er festhält: „Nirgendwo anders als in der in apokalyptischem Zeithorizont liegenden Weltöffentlichkeit des Widerspruch findenden und Tumult erregenden *verbum externum* ereignet sich jener innere Vorgang der Wandlung und Aufklärung des verfinsterten Herzens des Menschen, der in sich selbst gefangen und darin verblendet ist.“³⁵⁶

Über diese der *Meditatio* zugrundeliegende spiritualitätstheologische Struktur hinaus ist natürlich auch ihre konkrete *Gestalt und Form* in den Blick zu nehmen. Denn das äußere Wort ist für Luther ja nie ein Abstraktum, sondern ganz konkret „die muendliche rede und buchstabische wort im Buch“. Neben der Meditation einzelner Bibelstellen umfasst dies insbesondere die Psalmenmeditation³⁵⁷, die Bußmeditation, die bereits genannte Passionsmeditation sowie, für den Reformator besonders wichtig, die Katechismusmeditation.³⁵⁸

Besonders der Katechismus mit den zentralen Stücken der Zehn Gebote, des Glaubensbekenntnisses und des Vaterunsers rückte für Luther anstatt des bisherigen monastischen Breviers an die Stelle der täglichen geistlichen Übung.³⁵⁹ Die reformatorische Spiritualität kann deshalb überhaupt als eine „von den katechetischen Hauptstücken geprägte Spiritualität“ bezeichnet werden.³⁶⁰ Dabei intendierte der Reformator mit seinem Kleinen und Großen Katechismus letztlich nichts anderes als eben eine Anleitung zur *Meditatio*.³⁶¹ Gerade die unaufhörliche Wiederholung des kognitiv doch verhältnismäßig schnell erfassten Grundinhalts des Wortes Gottes zeichnet das Wesen der *Meditatio* aus. Sie beschäftigt sich nicht mit ganz neuen und originellen Gedanken, sondern mit dem Altbekannten, den fundamentalen christlichen Inhalten des Katechismus. Doch gerade dieses scheinbar selbstverständlich Gewusste und Bekannte soll verinnerlicht und immer wieder existentiell mit der eigenen Lebenssituation

³⁵⁶ BAYER, *Oratio*, 45.

³⁵⁷ Auch der Reformator betet lebenslang und täglich die Psalmen, hier in der Vorrede explizit und prototypisch Psalm 119 „mit seinem Leiden und Arbeiten nach und lebt darin – wie mit dem Beten des gesamten Psalters, der für Luther die ganze Bibel im Kern enthält und von ihm deshalb ‚eine kleine Biblia‘ genannt wird – in der universalen Kirche, in der Gemeinschaft der Heiligen.“ (BAYER, a. a. O., 18). Vgl. dazu auch WOLFF, *Metapher und Kreuz*, 309–311: „Der Psalter als Sprachschule des Glaubens“.

³⁵⁸ Die Art und Weisen der Meditation bei Luther finden sich umfassend dargestellt und erörtert bei NICOL, a. a. O., 102–181 (Bußmeditation, Passionsmeditation, Katechismusmeditation und Meditation der Heiligen Schrift (wobei freilich alle Arten der Meditation nur als genuine Schriftmeditation Geltung beanspruchen können)).

³⁵⁹ Vgl. HARMS, *Glauben üben*, 92–99; ebenso JACOB, a. a. O., 159–160.

³⁶⁰ ZIMMERLING, a. a. O., 31.

³⁶¹ Vgl. SUDA, a. a. O., 27–30.

zusammengesprochen werden.³⁶² Für Luther gilt darum, der Einheit von Innen und Außen, Privatem und Öffentlichem in der Meditatio entsprechend, jede konkrete Form des Umgangs mit Gottes Wort als eine Gestalt der Meditation. Eine nicht abzuschließende Fülle an Meditationsformen ist für ihn aus diesem Grunde denkbar. Ihre Vielfalt ist aufgrund der fundamentalanthropologischen und kosmologischen Dimension der Meditatio so groß und weit wie die Schöpfung Gottes selbst.³⁶³

Schließlich bedarf die Meditatio vor allem der *Zeit* und der Geduld. Sie wird charakterisiert als ein lebenslanger *Weg* des Lernens. „Und huete dich, das du nicht überdrussig werdest oder denckest, du habest es ein mal oder zwey gnug gelesen, gehoeret, gesagt, und verstehest es alles zu grund.“³⁶⁴ Was der betende Glaube durch die Meditation des Wortes erkannt und erfahren hat, das sucht er immer wieder in demselben Wort. Oratio, Meditatio und Tentatio greifen lebenslang ineinander. Hier gewinnt die Bedeutungsnuance der *ruminatio*, des „Wiederkäuens“ als immer wiederholendes Meditieren desselben Textstücks, an Gewicht.³⁶⁵ Nicht nur im Munde sollen die Worte gekaut und verkostet werden, sondern auch im Herzen. Der Meditierende „konzentriert sich ausschließlich auf die Worte, er spricht sie laut zu sich selbst, wieder und wieder; er liest und liest es noch einmal; er vergleicht das Gelesene mit anderen Stellen der Schrift; er kaut es, wie eine Kuh ihr Futter; er reibt es wie ein Kräutlein, das so sein Aroma und seine heilende Kraft entfaltet, wenn es zerstoßen wird; er konzentriert sich darauf, leiblich, geistig und emotional, so dass es sein Herz erreicht, seinen Personkern, das innerste Zentrum seines Seins.“³⁶⁶ Ralf Stolina beschreibt diese Übung der Verinner-

³⁶² So auch SUDA, a. a. O., 29. Vgl. dazu auch die exakte Analyse des konkreten Aufbaus der Gebetsübung Luthers in der Schrift an Meister Peter (NICOL, a. a. O., 153–160): Bereitungsteil (Dekalog und Credo; ggfs. Bibelverse oder Psalmen) – Hauptteil (Sündenbekenntnis, Berufung auf Gebot und Verheißung des Gebets, Meditation des Vaterunsers, Amen als Vergewisserung).

³⁶³ Vom offenbarenden Wort Gottes herkommend wäre für Luther deshalb so etwas wie eine Naturmeditation als Schöpfungsmeditation wohl durchaus vorstellbar. Vgl. dazu bspw. Luthers Brief an Georg Brück vom 5. August 1530 (WA Br 5, 531,19–44 (Nr. 1675, an G. Brück; 5.8.1530)) sowie auch ausführlicher unten unter B.4.3.2.

³⁶⁴ Ähnlich konnte Luther sich immer wieder abwehrend gegen eine zu schnelle und oberflächliche Haltung äußern, die meinte mir wenigem Lesen und noch weniger Erfahrung bereits alles begriffen zu haben (so bspw. in der Vorrede zum ersten Band der lateinischen Schriften WA 54, 186,26–29: „me unum fuisse [...] ex illis, qui [...] scribendo et docendo profecerint, non ex illis, qui de nihilo repente fiunt summi, cum nihil sint, neque operati, neque tentati, neque experti, sed ad unum intuitum scripturae totum spiritum eius exhauriunt.“ (dt. Übers. n. LDStA II, 507,33–38: „dass ich einer von denen war [...], die [...], im Schreiben und Lehren Fortschritte gemacht haben, nicht von denjenigen, die aus dem Nichts plötzlich die Größten werden, sich weder abgearbeitet haben noch angefochten worden sind noch Erfahrungen gemacht haben, sondern auf einen Blick den ganzen Geist der Schrift ausschöpfen.“).

³⁶⁵ Zur Bedeutung der „*ruminatio*“ bei Luther vgl. NICOL, a. a. O., 57–60.

³⁶⁶ KLEINIG, a. a. O., 262 (freiere Übersetzung): „He concentrates exclusively on it; he speaks it to himself again and again; he reads and rereads it; he compares what it says with what is said elsewhere in

lichung sehr schön als ein „Wiegen des Herzens, das Wiegen und Wägen der Worte im Innenraum, der Personmitte, und das geradezu einverleibende Wiederkauen“ der meditierten Worte.³⁶⁷ Durch solche liebevolle und geduldige und alles andere als bloß mechanische Aufmerksamkeit werden die Affekte und Regungen des Herzens an das Wort gewöhnt, auf das Wort eingeschwungen. Das Wort „ist im Schwang“ und kann so verändernd am Herzen wirken.

Der Reformator hat sich selbst zeitlebens dazu bekannt, von der immerwährenden Zeitlichkeit dieses spirituellen Weges radikal abhängig und deshalb ein „Kind und Schüler des Katechismus“ geblieben zu sein:³⁶⁸ „Das sage ich aber für mich: Ich bin auch ein Doctor und prediger, ia so gelert und erfahren als die alle sein mügen, die solche vermessenheit und sicherheit haben: Noch thue ich wie ein kind, das man den Catechismon leret, und lese und spreche auch von wort zu wort des Morgens und wenn ich zeit habe das Vater unser, zehen gepot, glaube, Psalmen etc. Und mus noch teglich dazu lesen und studieren, Und kann dennoch nicht bestehen wie ich gerne wollte, Und mus ein kind und schüler des Catechismus bleiben und bleibs auch gerne.“³⁶⁹

Das Ziel der Meditatio ist, wie bei der Oratio, der Heilige Geist und sein Wirken, das der Glaubende in seinem Leben erfährt. Luther ermutigt zum meditieren, um zu erfahren, „was der heilige Geist damit meineth“ und weil „Gott [...] dir seinen Geist [...] geben“ will. Welche konkreten Erfahrungen der Reformator damit verband, überliefert uns in einzigartiger Weise seine spirituell-seelsorgerliche Anwendung des Katechismus in der bereits erwähnten Schrift „Eine einfältige Weise zu beten für einen guten Freund“ von 1535.³⁷⁰ Die darin entfaltete Meditationsanleitung zielt ab auf die Erfahrung des Herzens. Indem Luther in mündlicher Rede den Buchstaben der Schrift meditiert, will er „das hertz damit gereitzt und unterrichtet haben“.³⁷¹ Aus einem solchen vom äußeren Wort bewegten Herzen mündet die Meditatio wieder ein in die Oratio, auf dass „das hertz (wenns recht erwarmet und zu beten lüstig ist) wol mit viel andern worten, auch wol mit wenigern oder mehr worten“ zu Gott sprechen kann.³⁷²

the Bible; he chews at it, like a cow with its cud; he rubs at it, like a herb that releases its fragrance and healing powers by being crushed; he concentrates on it, physically, mentally, and emotionally, so that it reaches his heart, his core, the very center of his being.“

³⁶⁷ STOLINA, a. a. O., 87.

³⁶⁸ Vgl. dazu auch HARMS, a. a. O., 137. Das Ziel der geistlichen Übung ist nicht der Doktor oder spirituelle Meister, sondern: das Kind.

³⁶⁹ WA 30 I, 126,14–21 (Vorrede zum Großen Katechismus; 1529).

³⁷⁰ WA 38, 358–375.

³⁷¹ A. a. O., 363,3.

³⁷² A. a. O., 363,4–6.

Aus der sich daraus ergebenden Dynamik komme er, so berichtet Luther aus eigener Gebetserfahrung, oft(!) „jnn so reiche gedancken spacieren“, dass er alle Hilfsmittel und äußerlichen Gebetsworte beiseitelasse.³⁷³ So rät er auch, man solle „solchen gedancken raum geben vnd mit stille zuhören vnd bey leibe nicht hindern“. ³⁷⁴ Diese Aufforderung ist bemerkenswert. Luther plädiert für ein stilles, hörendes Gebet, das zwar ganz aus dem äußeren Wort der Schrift hervorgeht, dabei aber zugleich zu einem inneren Wort des Geistes im Herzen werden kann und soll.³⁷⁵ „Denn da predigt der Heilige geist selber. Vnd seiner predigt ein wort ist weit besser denn vnser gebet tausent“. ³⁷⁶ Während er im Sinne der mündlichen Rede des äußeren Wortes die Externität der Meditatio unterstrichen und die Bewegungsrichtung von innen nach außen geführt hat, kennt Luther hier also auch die entgegengesetzte (und doch damit übereinstimmende) Dynamik von außen nach innen.³⁷⁷ Es kommt zu einer spezifisch „worthafte[n] Erfahrung des Heiligen Geistes im Vollzug der Schriftmeditation.“ ³⁷⁸ Verbum externum und verbum internum, das äußere Wort in Schrift und Verkündigung und das innere Wort des Geistes im Herzen, gehören untrennbar zusammen.³⁷⁹ Je nachdem in welcher polemischen Frontstellung sich der Reformator gerade befand, konnte er jeweils das eine oder das andere stärker betonen.³⁸⁰ Und doch sind verbum externum et internum nicht etwa zwei

³⁷³ A. a. O., 363,10.

³⁷⁴ A. a. O., 363,12–13.

³⁷⁵ Die hohe Bedeutung der Stille für die Meditatio betont Luther auch in einer Predigt zum Evangelium in der Christmeß Lk 2,1–14 in WA 10 I/1, 62,5–14 (Weihnachtspostille; 1522): „Das Euangelium ist so klar, das nitt viel außlegens bedarff, sondern es will nur wol betracht, angesehen und tieff tzu herten genummen seyn. Und wirt niemant mehr nutz dauon bringen, denn die yhr hertz still hallten, alle ding außschlahen und mit vleyß dreyn sehen, gleych wie die sonne ynn eynem stillen wasser gar eben sich sehen lessit und krefftig wermet, die ym rauschenden lauffenden wasser nit also gesehen werden mag, auch nitt also wermen kan. Drumb wiltu hie auch erleucht und warm werden, gottlich gnade und wunder sehen, das deyn hertz entprant, erleucht, andechtig und frolich werde, so gang hynn, da du stille seyest und das bilde dyr tieff ynß hertz fassest, da wirstu finden wunder ubir wunder“.

³⁷⁶ WA 38, 363,13–15.

³⁷⁷ Vgl. ebenso BAYER, a. a. O., 48.

³⁷⁸ NICOL, a. a. O., 90.

³⁷⁹ Vgl. so auch STOLINA, a. a. O., 86. Vgl. ebenso RUHBACH, a. a. O., 150: „Meditation vollzieht sich bis in den Herzensgrund hinein und macht das äußere Wort zum inneren, das den Menschen in seiner Personmitte trifft und verwandelt; sie nimmt jedoch ihren Ausgang beim äußeren Wort und bleibt auch dabei.“

³⁸⁰ In der Frontstellung gegen die Tendenz mittelalterlich-katholischer Frömmigkeit zur gesetzlichen Veräußerlichung betonte er die Lebendigkeit und Freiheit des Wirkens des Heiligen Geistes und die persönlich-innerliche Erfahrung, wohingegen er gegenüber der Tendenz spiritualistisch-schwärmerischer Frömmigkeit zu individualistisch-innerlicher Emanzipation von Gottes äußerem Wort umso vehementer auf dem buchstäblichen Wortlaut der Schrift beharrte. Vgl. ebenso BAYER, a. a. O., 43.

verschiedene Worte, sondern *das eine Wort Gottes*, „das dem Menschen im strengen Zugleich und Eins von innen und außen, Herz und Schrift zuteil wird.“³⁸¹

Solches, beinahe möchte man sagen: kontemplative Gebet steht daher keineswegs für eine spiritualistische Emanzipation vom äußeren Wort, sondern ist vielmehr dessen existentielle Resonanz im menschlichen Herzen, das durch die vorhergehende Meditatio vom Wort Gottes angerührt (affektiert, „angemacht“) wurde. Das so entzündete Herz kann alsdann zum Klangraum des Heiligen Geistes, des *testimonium spiritus sancti interni*, werden. Denn durch die Meditatio „solt ja ein hertz zu sich selbs komen vnd warm werden zum gebet“.³⁸² Dabei braucht das äußerliche Gebet gar nicht aus vielen Worten zu bestehen, damit es nicht ermüdend wird. Vielmehr „offt und hitzig“ sollte es sein, „daran du jnn deinem hertzen ein feurlin kanst auff schlagen“.³⁸³ Das meditierte Wort dient in diesem Sinne als ein „Feuerzeug“ für das Herz. Man soll es „zu solchem feurzeug nehmen vnd jnn seinem hertzen damit feur auffschlagen.“³⁸⁴ Einem Herzen, dass so „mit Gottes wort gereimet vnd geledigt ist von frembden geschefften vnd gedanken“, dem „wird vnd mus der geist geben vnd leren“.³⁸⁵

Dieses freimütige Selbstzeugnis des Reformators hat der Lutherforschung schon immer einiges Erstaunen abgenötigt. So formuliert bspw. *Christoph Bizer* etwas unbeholfen, hier läge wohl ein Stück „wittenbergisch-gemäßigter Ekstase“ vor.³⁸⁶ Für Luther selbst scheint es sich jedoch schlicht um eine Selbstverständlichkeit seines Gebetslebens zu handeln, weshalb er schließlich lapidar vermerkt, er habe auf diese Weise „offt mehr gelernet jnn einem gebet weder ich aus viel lesen vnd tichten hette kriegen können.“³⁸⁷ Das hörende Gebet, die „Predigt des Heiligen Geistes im Herzen“, erachtet er für so wesentlich und wichtig, dass er sogar dazu auffordert, zu dererlei Eingebungen eine Art geistliches Tagebuch zu führen oder sich doch zumindest diese Wortes des Geistes gut einzuprägen und am besten auch aufzuschreiben: „also vermane ich aber mal: ob der Heilige geist vntr solchen gedanken keme vnd anfienge jnn dein hertz zu predigen mit reichen erleuchten gedanken, so thw jm die ehre, lase diese gefassete dancken faren, sey stille und höre dem

³⁸¹ STOLINA, a. a. O., 86.

³⁸² WA 38, 372,28.

³⁸³ A. a. O., 372,32–373,1.

³⁸⁴ A. a. O., 373,6–7. Vgl. ebenso bspw. in WA 28, 75,23–78,25, bes. 76,22–26; 77,26–35 (Predigt zu Joh 17,1 vom 8.8.1528 (Bearbeitung Caspar Cruciger)).

³⁸⁵ WA 38, 373,1–3.

³⁸⁶ BIZER, In der Schule, 204.

³⁸⁷ WA 38, 363,15–16.

zu, ders besser kann denn du, Und was er predigt *das merck vnd schreibe es an*, so wirstu wunder erfahren“.³⁸⁸

Derartige Erfahrungen klingen wohl auch in der Vorrede zum Großen Katechismus durch, wo Luther ebenfalls zum unablässigen Meditieren desselben ermahnt: „Denn ob sie es gleich allerdinge auff's aller beste wüsten und kündten (das doch nicht müglich ist ynn diesem leben), so ist doch mancherley nutz und frucht dahinden, so mans teglich lieset und ubet mit gedanken und reden, Nemlich das der heilige geist bey solchem lesen, reden und gedenckcken gegen wertig ist Und ymer newe und mehr liecht und andacht dazu gibt“.³⁸⁹

Auch Zimmerling sieht in diesem, gegenüber der „expressiven Seite“ menschlichen Redens zu Gott, eher „rezeptive[n] Moment [...] das eigentliche Ziel des Gebets.“³⁹⁰ Innerhalb der abendländischen Mystik sei diese Dimension des Gebetes traditionell als „kontemplatives Gebet“ bezeichnet worden.³⁹¹ Dabei geht es Luther keineswegs um eine außerordentliche Erfahrung, die nur besonderen Christen zuteilwürde, sondern allen Ernstes „um eine Erfahrung, die für das Gebet existenziell ist und die deshalb auch jeder Beter machen kann.“³⁹² So hebt Zimmerling gerade dieses geistliche Ziel von Oratio und Meditatio entschieden hervor, dem sich letztlich jedwede Form als bloßes Mittel unterzuordnen habe. Er grenzt seine Lutherinterpretation damit gegen den Hang zu einer stärkeren Formalisierung ab, wie sie sich etwa bei Nicol findet.³⁹³

Die im Gebetsbuch für Meister Peter beschriebene Meditationserfahrung steht für den Reformator dabei offenkundig in einem prominenten biographischen Zusammenhang. So hat Nicol zum Abschluss seiner Studie überzeugend nachgewiesen, dass man sich dessen sog. „reformatorischen Durchbruch“ lebensgeschichtlich eben als eine solche geistliche Frucht intensiver Meditation, in concreto der Bibelstelle Röm 1,17, vorstellen muss.³⁹⁴

³⁸⁸ A. a. O., 366,10–15 (Hvm.). Vgl. die deutsche Übertragung dazu in DDStA I, 617,22: „das merke und notiere dir“!

³⁸⁹ WA 30 I, 126,33–127,3.

³⁹⁰ ZIMMERLING, a. a. O., 15.

³⁹¹ A. a. O., 16. Vgl. ausführlicher zum kontemplativen Charakter der Spiritualität Luthers (der contemplatio) unten unter A.5.

³⁹² A. a. O., 17. Zimmerling ist darum der Ansicht, Luther habe hiermit „Einsichten mystischen Christseins demokratisiert“ (ebd.). Auch darin erkennt er eine auffällige Parallele zwischen Luthers Rechtfertigungslehre und seiner Gebetstheologie, was das Gebet wiederum als den praktisch-existentialen Ort des Rechtfertigungsglaubens bestätigt.

³⁹³ Vgl. a. a. O., 34–35. „Erst wenn der Beter die Stimme des Geistes Gottes zu vernehmen beginnt, hat das Gebet sein Ziel erreicht.“ (a. a. O., 35).

³⁹⁴ Vgl. NICOL, a. a. O., 175–181 anhand des wichtigsten Selbstzeugnisses Luthers in WA 54, 179–187, bes. 185,12–186,20 (Vorrede zum ersten Band der Gesamtausgabe der lateinischen Schriften; 1545) im Vergleich mit Luthers Empfehlungen zur Meditationspraxis anhand von Psalm 1,2 in den Operationes in Psalmos (1519–21). Infolgedessen bezeichnet Nicol Luthers sog. „Turmerlebnis als

Die bisherigen Überlegungen zur geistlichen Übung in Oratio und Meditatio führen von selbst zur Bedeutung der geistlichen Erfahrung für Luthers Spiritualität. Bevor jedoch mit der Tentatio vor allem diese Dimension der Spiritualität in den Blick genommen werden soll, ist zunächst auf Luthers spezifisch spiritualitätstheologisches Verständnis geistlicher Übung auf Grundlage seiner Tauftheologie einzugehen.

Exkurs: Luthers Taufspiritualität – Eine Spiritualität der Übung

Ihre lebensweltliche Konkretion erhält die Spiritualität des Glaubens und des Wortes in der *Taufe*; und zwar in zweierlei Hinsicht: sowohl im einmaligen wie im prozessualen, im vertikalen wie im horizontalen Sinne. Die Taufe geschieht als das Hauptsakrament einmalig an einem konkreten Datum innerhalb der Lebensgeschichte des Christen. Sie ist dabei nichts anderes als das Wort Gottes selbst in sinnlich-leiblicher Gestalt. Es ist aber ebendieses Wort als konkrete, individuelle, einmalige und wirksame Zusage an den Täufling. Allein dadurch gewinnt es schon lebensgeschichtliche Relevanz. Zugleich erstreckt sich die Wirkung dieses in ihr sinnlich-leiblich zugesagten Wortes über das ganze Leben sowohl im zeitlichen als auch im räumlichen Sinne. Ausgehend vom sakramentalen Akt der Taufe ist das Wort ein Leben lang „im Schwange“.

Wichtig ist hierbei die rechtfertigungstheologisch begründete Reihenfolge und Vorordnung des in der Taufe begründeten „Seins“ vor dem „Werden“, das aus ihr hervorgeht.³⁹⁵ So kommt es 1520 in der programmatischen Hauptschrift *„De captivitate babylonica ecclesiae“* pointiert zur Geltung: „Die Taufe weist demnach auf zweierlei: den Tod und die Auferstehung, das heißt die Rechtfertigung in vollständiger und vollendeter Form.“³⁹⁶

Auf dieser in der Taufe bedingungslos verheißenen Gnade Gottes gründet Luther den Übungscharakter seiner Spiritualität.³⁹⁷ Sie stellt für ihn nichts anderes dar, als die lebenslange

Geisterfahrung beim Meditieren über der Heiligen Schrift“ (a. a. O., 177). Hinsichtlich der Struktur der Meditation ist dieses Ereignis für den Reformator charaktertypisch und in gewissem Maße wohl sogar initiativ für sein weiteres Meditationsverständnis und seine Meditationspraxis gewesen.

³⁹⁵ Vgl. dazu BAYER, *simul iustus*, 255–258.

³⁹⁶ WA 6, 534, 3–4 (*De captivitate babylonica ecclesiae*; 1520): „Significat itaque baptismus duo, mortem et resurrectionem, hoc est, plenariam consumatamque iustificationem.“ (dt. Übers. n. LDStA III, 271,40–43); unter Berufung auf Röm 6,4: „Wir sind nämlich mit Christus zusammen begraben durch die Taufe in den Tod, damit, wie Christus auferweckt ist von den Toten durch die Herrlichkeit des Vaters, auch wir in einem neuen Leben wandeln.“ (a. a. O., 273,2–5).

³⁹⁷ Vgl. dazu HARMS, a. a. O., 125–127, die entsprechend von der „baptismale[n] Begründung der Übung“ spricht.

Aneignung, Entfaltung und Bewährung dessen, was dem Menschen in der Taufe geschenkt wurde: die rechtfertigende und heiligende Gemeinschaft mit Jesus Christus; im konkreten Prozess bedeutet das: durch das immerwährende *Mitsterben und Mitaufstehen mit Christus*.³⁹⁸ „Hier siehst du aufs Neue, dass das Sakrament der Taufe, auch was das Zeichen betrifft, nicht ein Augenblicksereignis ist, sondern eine beständig währende Sache. Mag auch ihre Durchführung schnell beendet sein, so währt doch die Sache, die sie bedeutet, bis zum Tod, ja bis zur Auferstehung am Jüngsten Tag. Solange nämlich, wie wir leben, tun wir immerfort das, was die Taufe bedeutet: *Wir sterben und erstehen wieder auf*. Wir sterben, sage ich, nicht nur gefühlsmäßig und geistlich, indem wir den Sünden und den Eitelkeiten der Welt den Abschied geben, sondern ganz wirklich fangen wir damit an, das leibliche Leben hinter uns zu lassen, um nach dem zukünftigen zu greifen, so dass sich, wie man sagt, ein ganz realer und leiblicher Übergang aus dieser Welt hin zum Vater ereignet. [...] So bist du ein Mal sakramental getauft worden, im Glauben jedoch musst du immer wieder getauft werden, immer wieder heißt es zu sterben und zu leben.“³⁹⁹

Der getaufte und glaubende Mensch als Sünder und Gerechtfertigter zugleich durchläuft aufgrund der Taufe durch die Führung des Heiligen Geistes einen lebenslangen Prozess des Sterbens und Auferstehens in und mit Christus. So geschieht die Wassertaufe einmal bzw. einmalig („semel“) im Sinne des Sakramentes, dann aber andauernd und immerwährend („semper“) in der ganzheitlichen, d. h. geistlichen ebenso wie leiblichen und damit alles Natürliche einschließenden Erfahrung des Glaubens bis ins Eschaton und die Vollendung hinein. In gleicher Weise bringt Luther diese spirituelle Dynamik der prozessualen Entfaltung der Taufe auch im Großen Katechismus auf den Punkt:⁴⁰⁰ „Diese zwey stueck, unter das wasser sincken

³⁹⁸ Vgl. dazu auch WIEMER, a. a. O., 72–75. Dabei versteht Luther den geistlichen Vorgang der Taufe tatsächlich sehr profoundly und im realistischsten Sinne als „Einleibung in den Leib Christi“ und infolgedessen mit ebenso leiblicher Auswirkung auf das Leben des Getauften, bis hinein in die „zukünftige Auferstehung auch des Leibes“ (a. a. O., 74). Vgl. ebenso a. a. O., 139ff.

³⁹⁹ WA 6, 534,31–535,11 (Hvm.): „Hic iterum vides, Baptismi sacramentum etiam quo ad signum non esse momentaneum aliquod negotium sed perpetuum. Licet enim usus eius subito transeat, tamen res ipsa significata durat usque ad mortem, immo resurrectionem in novissimo die. Quam diu enim vivimus, semper id agimus, quod baptismus significat, id est, *morimur et resurgimus*, Morimur, inquam, non tantum affectu et spiritualiter, quo peccatis et vanitatibus mundi renunciamus, sed revera vitam hanc corporalem incipimus relinquere et futuram vitam apprehendere, ut sit realis, quod dicunt, et corporalis quoque transitus ex hoc mundo ad patrem. [...] Ita semel es baptisatus sacramentaliter, sed semper baptisandus fide, semper moriendum semperque vivendum.“ (dt. Übers. n. LDStA III, 273,41–275,26).

⁴⁰⁰ Zu Luthers Spiritualität anhand des Kleinen und Großen Katechismus vgl. BUCHHOLZ, Katechismus-Spiritualität, 135–192, der diese allerdings vorrangig anhand der Dekalogauslegung entfaltet (a. a. O., 173–191). Buchholz arbeitet besonders auch die fundamentalanthropologische Dimension der Spiritualität Luthers heraus. Sie besteht nicht in einem elitären christlichen Sonderweg über die

und widder eraus komen, deutet die krafft und werck der Tauffe, welchs nichts anders ist denn die toedtung des alten Adams, darnach die auferstehung des newen menschs, welche beyde unser leben lang ynn uns gehen sollen, also das ein Christlich leben nichts anders ist denn eine tegliche Tauffe, ein mal anfangen und ymmer daryn gegangen.“⁴⁰¹

Luthers Spiritualität der Übung ist demnach charakterisiert durch die baptismale Dynamik des „simul iustus et peccator“.⁴⁰² Die Taufe und ihre tägliche Übung verhindert, dass die alte, sündige Wesensart des Menschen sich in einem lebenslangen Entfaltungsprozess immer mehr verfestigt und ausweitet. Stattdessen soll durch ihre Kraft das empfangene neue Leben aus Christus wachsen und zunehmen. Denn sonst „gehet der alte mensch ynn seiner natur unauffgehalten, wo man nicht durch der Tauffe krafft wehret und dempffet. Widderuemb wo Christen sind worden, nympt er teglich abe, so lang bis er gar untergehet. Das heisset recht ynn die Tauffe gekrochen und teglich widder erfuer komen.“⁴⁰³

In diesem dynamischen Taufverständnis zeigt sich eine deutliche Parallele zum Mediationsverständnis: Es ist kosmologisch hinsichtlich der eschatologischen Vollendung, christo-

Bestimmung normalen Menschseins hinaus. Vielmehr ist „das Lernen des Christseins letztlich identisch mit dem Lernen wahren Menschseins“ (a. a. O., 174), weshalb der Dekalog auch „die anthropologische Grundverfasstheit jedes Menschen“ thematisiert (a. a. O., 177). Im Blick auf die Taufe und deren Bedeutung für die Spiritualität Luthers heißt das: die Zehn Gebote geben den Rahmen, die konkrete Gestalt des Tuns und Lassens, des in der Liebe gelebten Glaubens vor. Sie beschreiben das zu lebende neue Leben aus Gott, das mit der Taufe geschenkt wurde als Leben in Beziehung coram Deo und coram hominibus (das sog. Doppelgebot der Liebe). In diesem Sinne könnte man hier in der Tat von einem tertius usus legis bei Luther sprechen! Wiewohl auch darin – im Sinne der geistlichen Übung der Taufe – der usus elenctycus den Vorrang behält: Die geistliche Lebensveränderung geschieht nicht durch das Tun, sondern durch das Erleiden, nicht durch die eigene Erfüllung der Gebote, sondern durch die Buße, die zuerst das Herz verändert. Darum ist und bleibt gerade die Spiritualität des Dekalogs ganz in der Taufe begründet und dauerhaft auf sie bezogen (gegen Buchholz a. a. O., 174, der behauptet, der bleibende Ausgangs- und Bezugspunkt der Spiritualität sei für Luther nicht Christus und der Heilige Geist (im Sinne des Credo), sondern eben der Dekalog. Die drei Hauptstücke des Katechismus sind so nicht gegeneinander auszuspielen. Sie begründen und bedingen sich vielmehr gegenseitig).

⁴⁰¹ WA 30 I, 220,18–23 (Großer Katechismus; 1529).

⁴⁰² Zu Luthers Formel „simul iustus et peccator“ vgl. BAYER, a. a. O., 249–264. Mit dieser Formel fasst Luther vor allem „die Bewegung und Dauer der christlichen Existenz – nicht nur des Einzelnen, sondern durchaus auch der ganzen Kirche –, die im Wachsen und Fortschreiten auf dem aufhalt-samen [sic!] Wege zu ihrer Vollendung ist und dabei mit Sünde, Tod und Teufel zu kämpfen hat.“ (a. a. O., 252 (im Original kursiv)). Zum Thema der Formel sehr umfassend und erschöpfend vgl. CHRISTE, Gerechte Sünder (2014), zum Zusammenhang mit der Taufe vgl. dort bes. a. a. O., 205–227, der ebenfalls die Taufe in ihren beiden Aspekten der „Gerechtsprechung“ (a. a. O., 207–217) sowie „als lebenslanges Gerechtwerden: tägliches Sterben und Auferstehen bis zum Tod“ (a. a. O., 217–227) differenziert.

⁴⁰³ WA 30 I, 221, 4–7.

logisch hinsichtlich seines Inhalts (Tod und Auferstehung) und fundamentalanthropologisch hinsichtlich seines Modus: Denn entweder entfaltet sich aufgrund der gefallenen Natur das sündige Wesen des Menschen in einer von Gott entfremdeten „Meditatio“ zu immer tieferem Unglauben; oder es entfaltet sich das geschenkte Christusleben aufgrund der Taufgnade in der wahren Meditatio zum ewigen Leben. Darum beinhaltet das in der Spiritualität „sich vollziehende Lernen wahren Menschseins [...] als die Kehrseite des ganzen Lernprozesses auch das Verlernen unwahren Menschseins. Das heißt aber, unwahres Menschsein muss erkannt, bereut, bekannt, bekämpft, ja mit Christus gekreuzigt und begraben werden, damit der wahre Mensch Gottes, wie er in Christus offenbart ist, im Glaubenden Gestalt gewinne.“⁴⁰⁴

Dabei durchlebt der Getaufte diesen Übungsprozess gerade nicht *um* dadurch erst ein Christ, ein wahrer Mensch, ein *iustus*, *zu werden*, sondern er durchlebt ihn – und kann ihn sogar nur durchleben – *als* ein *iustus*, ein schon Gerechtfertigter, als ein solcher, dessen wahres Menschsein ihm in Christus und in der Taufe wiederhergestellt, neu geschaffen und kraft des Verheißungswortes geschenkt wurde. Er erlangt das Gerecht-Sein also nicht erst durch das Geübt-Werden, sondern er wird geübt aufgrund des ihm wirksam zugesagten und im Glauben angenommenen fremden Gerecht-Seins Christi (*iustitia aliena*).⁴⁰⁵ Das Werden resultiert aus dem Sein, nicht umgekehrt. Das Sein aber besteht allein in Christus – und gewinnt Gestalt in denen, die in seinen Namen getauft sind. „In Gottes Urteil ist der Sünder gerecht gesprochen und damit gerecht gemacht, mithin *totus iustus*. Dem sachlich nachgeordnet ist der tägliche und lebenslange Kampf mit der besieigten Sünde.“⁴⁰⁶

Insofern begründet die Taufe durch das in ihr zugesprochene und wirksame Tat-Wort Gottes, welches die rechtfertigende Todes- und Lebens-Gemeinschaft mit Christus vermittelt, die lebenslange Übung des Glaubens in dieser verheißenen Wirklichkeit. „Daruemb hat ein yglicher Christen sein lebenslang gnug zulernen und zu uben an der Tauffe, denn er hat ymmerdar zuschaffen, das er festiglich glaube was sie zusagt und bringet: uberwindung des Teuffels und tods, vergebung der sunden, Gottes gnade, den gantzen Christum und Heiligen geist mit seinen gaben.“⁴⁰⁷

In diesem Sinne ist die geistliche Übung nichts anderes als eine „tägliche Taufe“. Es gibt für Luther keinen abstrakten Glauben „an sich“, sondern nur den Glauben in der Konkretheit dieses Lebensvollzugs der ganzheitlichen Existenz des Glaubenden, mit anderen Worten: nur

⁴⁰⁴ BUCHHOLZ, a. a. O., 192.

⁴⁰⁵ Zu Luthers Verständnis der *iustitia aliena*, der fremden Gerechtigkeit Christi vgl. ALTHAUS, Theologie, 197–203: „Da Christus sich mit dem Menschen in eins setzt, ist auf diese Weise die ‚fremde‘ Gerechtigkeit dem Menschen, eben durch Christi Liebe, doch eigen und macht ihn gerecht vor Gott. Von dieser ‚fremden‘, ‚passiven‘ Gerechtigkeit lebt der Mensch vor Gott sein ganzes Leben lang [...] in der Taufe“ (a. a. O., 198–199; mit Verweis auf WA 2, 495,3; 37, 57,20; 46, 44,34).

⁴⁰⁶ BAYER, a. a. O., 258.

⁴⁰⁷ WA 30 I, 217,15–19.

als Spiritualität. Der Glaube lebt nur *in* einer konkreten Spiritualität – so, wie die Spiritualität nur aus dem Glauben hervorgehen und *in* ihm geübt kann. Nur indem der Mensch in der Taufübung bleibt, lernt er glauben und erfährt, was der Glaube ist. Dies gilt, obgleich es allein der Glaube ist und bleibt, der den Menschen vor Gott rechtfertigt – und nicht etwa (erst) die Spiritualität.

Die tägliche und lebenslange Übung des Glaubens besteht für Luther vorrangig in der *Buße*,⁴⁰⁸ dem „dritte Sacrament, [...] die eigentlich nicht anders ist denn die Tauffe“.⁴⁰⁹ Das ganze Leben der Gläubigen soll Buße sein.⁴¹⁰ Der Ermöglichungsgrund dafür, also das konkret dem Menschen zugesprochene Gebot, Buße zu tun, und die Verheißung, darin Vergebung der Sünden zu erlangen, liegt eben in der Taufe.⁴¹¹ Weil der Getaufte schon der Gerechtfertigte ist, kann und darf er immer wieder Buße tun. „So ist ia die busse nichts anders denn ubunge und krafft der tauffe.“⁴¹²

So heißt Buße tun schlicht umkehren, zurückkehren in die unzerstörbare Verheißung der Taufe. „Also ist die busse nicht anders denn ein widdergang und zutretten zur Tauffe, das man das widder holet und treibt, so man zuvor angefangen und doch davon gelassen hat.“⁴¹³ Darum wird sie auch durch exakt denselben Modus charakterisiert wie die Taufe. Buße tun bedeutet, sich selbst zu sterben, nämlich zu seiner konkreten Sünde zu stehen und die Gerechtigkeit des Todes Jesu „für mich“ zu akzeptieren, sowie mit Christus wieder aufzuerstehen und neues Leben zu empfangen, nämlich die Vergebung der Sünde und damit das Bleiben in der Gemeinschaft mit Gott. Die Bedeutung der Taufe besteht also in einer lebenslangen Spiritualität der

⁴⁰⁸ Vgl. dazu auch STOLLE, Taufe und Buße, 2–34, der Luthers Aufnahme von Röm 6,4 in der abschließenden Formulierung des Kleinen Katechismus untersucht: „Was bedeut denn solch wasser teuffen? Antwort. Es bedeut, das der alte Adam ynn uns durch tegliche rew und busse sol erseufft werden und sterben mit allen suenden und boesen luesten, Und widderumb teglich eraus komen und aufferstehen Ein newer mensch, der ynn gerechtigkeit unnd reinigkeit fuer Gott ewiglich lebe. Wo stehet das geschriben? Antwort. Sanct Paulus zun Roemern am sechsten spricht. Wir sind sampt Christo durch die Tauffe begraben ym tode, das gleich wie Christus ist von den todten aufferweckt durch die herrligkeit des Vaters, also sollen wir auch ynn eim newen leben wandeln.“ (WA 30 I, 312,12–30).

⁴⁰⁹ WA 30 I, 221,13.

⁴¹⁰ Vgl. WA 1, 233,10–11 die 1. These der Disputatio de declaratione virtutis indulgentiarum von 1517: „Dominus et magister noster Iesus Christus dicendo ‚Penitentiam agite &c.‘ omnem vitam fidelium penitentiam esse voluit.“

⁴¹¹ Vgl. WA 30 I, 217,1–14. So nennt Luther im Großen Katechismus auch diese drei Stücke, die man vom Sakrament der Taufe wissen müsse: dass es Gottes Ordnung und Gebot ist; dass es Gottes Verheißung hat; und dass das Verständnis dazugehört solches auch durch den Glauben zu erfassen und festzuhalten.

⁴¹² WA 26, 508,26–27 (Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis; 1528).

⁴¹³ WA 30 I, 221,25–27.

Buße, darin, „dass du durch sie stirbst und lebst, und dass du, sei es durch die Buße oder auf irgendeinem anderen Wege, nur zur Kraft der Taufe zurückkehren kannst, um das aufs Neue zu tun, wozu du getauft bist und was deine Taufe bedeutet.“⁴¹⁴

Dem lebenslangen Prozesscharakter dieser Spiritualität entsprechend weiß auch Luther um unterschiedliche *Intensitäts- und Reifegrade* solcher geistlichen Übung. Es gibt ein Wachstum und Voranschreiten, wenngleich realistischerweise nie ohne Rückschritte, ja nie ohne die reale Gefahr sogar eines Abbruchs dieses Werdens und des Verlustes des empfangenen Lebens (wenn auch nie der Verheißung).⁴¹⁵ Darum versteht Luther die Entwicklung des Glaubens in der Taufgnade keineswegs als ein lineares oder stufiges Voranschreiten, sondern als einen, wenn man so will, zirkulären, also meditativen Vorgang, der irreversibel auf das Wort-Glaube-Geschehen in Oratio, Meditatio und Tentatio bezogen bleibt.⁴¹⁶ „So ist der Fortschritt kein sichtbarer und messbarer Fortschritt im Sinne des neuzeitlichen Perfektibilitätsgedankens: Wachstum und Heiligung geschehen wirklich, sind aber zu glauben und zu hoffen.“⁴¹⁷ Mit anderen Worten: Die Heiligung geschieht immer nur in Beziehung zu Gott, in der relationalen Dynamik des Wort-Glaube-Geschehens, nie im Sinne einer in sich ruhenden, statischen Substanz des Menschen. Sie ist mithin nichts anderes als ein Bleiben in der Rechtfertigung. Das Sein des Menschen besteht allein in der Relation zu Gott, zu der er erschaffen wurde.⁴¹⁸

Nichtsdestotrotz geht der Reformator sehr zuversichtlich von einem realen Fortschritt innerhalb dieser baptismalen Dynamik von simul peccator et iustus aus. „Bemerkenswert ist, dass Luther überwiegend vom Fortschritt (profectus) redet – auch wenn er weiß, dass er ihn nicht beobachten und feststellen kann. Gerade angesichts der Bedeutung und Wucht, die Luther der Anfechtung zumisst, erstaunt es, dass ihm alles in allem doch als proficere [fortschreiten] gilt.“⁴¹⁹

In dialektischer Weise entspricht also die empirische, erfahrungstheologische Vorordnung des Werdens vor das Sein der rechtfertigungstheologischen Vorordnung des Seins vor das

⁴¹⁴ WA 6,535,5–8: „qua moriaris et vivas, ideo non posse te sive per poenitentiam sive per quancunque aliam viam redire, nisi ad vim baptismi ac denuo illud facere, quod baptisatus es ut faceres, quodque baptismus tuus significabat.“ (dt. Übers. n. LDStA III, 275,16–20).

⁴¹⁵ Vgl. BAYER, a. a. O., 259.

⁴¹⁶ Vgl. HARMS, a. a. O., 93–99, die dementsprechend anhand Luthers Katechismusmeditation herausgearbeitet hat, dass und wie sich die geistliche Übung in die Aspekte der *Einübung* (kognitive Kenntnis), *Aneignung* (existentielle Erfahrung), *Vertiefung* (zielgruppenorientierte Anwendung) und *Ausübung* (alltägliche Gestaltwerdung) des Glaubens differenzieren lässt.

⁴¹⁷ BAYER, a. a. O. 260.

⁴¹⁸ Vgl. a. a. O., 262.

⁴¹⁹ A. a. O., 261, Anm. 59 (Anmerkung in eckigen Klammern von mir).

Werden. „Das also ditz lebenn nit ist. eyn frümkeytt sondernn eyn frum werden: nit eyn gesundheyt sondernn eyn gesund werdenn: nit eyn weßen sondernn eyn werden: nit eyn ruge sondernn eyn vbunge *Wyr seynß noch nit. wyr werdenß aber* Es ist noch nit gethan vnnd geschehen es ist aber ym gang vnnd schwanck. Es ist nit das end. es ist aber der weg es glüwett vnnd glintzt noch nit alliß. es fegt sich aber alliß.“⁴²⁰ Obwohl der Glaubende durch die Taufe im Blick auf die Verheißung schon ganz und gar gerechtfertigt und damit auch geheiligt *ist* (d. i. der *Grund* der Übung) und es durch die tägliche Übung in der Taufe nur *wird* im Sinne einer Entfaltung dessen, so ist er in seiner Erfahrungswirklichkeit im Blick auf seine Vollendung (d. i. das *Ziel* der Übung) noch ein Sünder und erfährt sich selbst noch im *Werden*, nicht im *Sein*. Es kommt also bei der Wertung des simul iustus et peccator (rechtfertigungstheologische Perspektive) bzw. simul peccator et iustus (erfahrungstheologische Perspektive) ganz auf die Blickrichtung an, aus der es beschrieben wird. Dabei liegen sowohl der Grund als auch das Ziel der geistlichen Übung in Jesus Christus und der rechtfertigenden bzw. vollendeten Gemeinschaft mit ihm. Es geht in allem darum, Christus gleich zu werden, allerdings nicht auf einmal, „sondernn feyn vnnd seüberlich mit der weyle. macht er vnß gar yhm gleych new“.⁴²¹

Die Übung geschieht aufgrund ihrer der Taufe entwachsenden Dynamik in einem beständigen Ineinander aktiver und passiver Strukturen. Der Getaufte übt sich in der ihm zugesagten Wirklichkeit, doch in, mit und unter dem ist es eigentlich Christus selbst, der dadurch an ihm handelt. Im Prozess der beständigen *Übung* erfährt der Glaubende – wieder parallel zum Wesen der Meditatio – wie sich in seiner Wahrnehmung das Subjekt der Übung mehr und mehr verschiebt, sodass *die Erfahrung als passives Geübtwerden von Gott* zunehmend ins Zentrum rückt. Die Taufe initiiert die Führung Gottes als einen Lebensprozess.

Aus diesen Überlegungen verifiziert sich die zweifache Kategorisierung der Spiritualität Luthers in ihrem innersten Zusammenhang unter dem jeweils eher aktiven Aspekt der Übung und dem eher passiven Aspekt der Erfahrung. Beides vollzieht sich innerhalb des Beziehungsgeschehens von Wort und Glaube in Oratio und Meditatio, und stellt einen Aneignungs- und Entfaltungsprozess des in der Taufe empfangenen Lebens aus dem Heiligen Geist dar. Aus dem Wort Gottes, das durch den Heiligen Geist den Glauben wirkt und ihn im Leben übt, erwächst somit eine spezifische Erfahrungsrealität, werden die Affekte des glaubenden Menschen berührt und verändert: „Wann (immer) das Wort Gottes erschallt, das die Wahrheit ist, und das Herz ihm anhängt durch den Glauben, dann wird das Herz erfüllt mit derselben Wahrheit des Wortes und durch das Wort der Wahrheit bewahrheitet (‘verificatur’ (wahr gemacht, veri-

⁴²⁰ WA 7, 336,31–36 (Grund und Ursach aller Artikel D. Martin Luthers, so durch römische Bulle un-rechtlich verdammt sind; 1521) (Hvm.).

⁴²¹ WA 7, 336,29–30.

fiziert)), so wie wenn ein kaltes Holz hängen würde an einem glühenden Eisen, es durch dieses sich auch entzündet und brennt.“⁴²²

Damit wird durch die bisherigen Erkundungen zu Luthers Spiritualität die Thematisierung der Erfahrungsdimension virulent und führt auf diese Weise zum Hauptthema unserer Untersuchung: zur Anfechtung als einer spezifisch geistlichen Erfahrung.

4 Tentatio – Eine Spiritualität der Erfahrung

In der Vorrede von 1539 kommt Luther mit dem dritten Element der Trias auf diese Erfahrungsdimension der Spiritualität zu sprechen:

„Zum dritten ist da Tentatio, anfechtung. Die ist der Pruefestein, die leret dich nicht allein wissen und verstehen, sondern auch erfaren, wie recht, wie warhafftig, wie suesse, wie lieblich, wie mechtig, wie troestlich Gottes wort sey, weisheit uber alle weisheit. Darumb sihestu, wie David in dem genanten Psalm so oft klagt uber allerley Feinde, frevele Fuersten oder Tyrannen, uber falsche Geister und Rotten, die er leiden mus, darumb das er meditirt, das ist: mit Gottes wort umbgehet (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.“⁴²³

Die Tentatio lehrt das Wort „erfahren“, sie wird geradezu „als Bedingung dafür angesehen [...], daß Gottes Wort *erfahren* werden kann.“⁴²⁴ Der dafür zu erwartende lateinische terminus technicus wäre eigentlich „*experientia*“. Luther spricht stattdessen von „Tentatio“ und quali-

⁴²² WA 6, 94, 10–13 (Resolutio disputationis de fide infusa et acquisita; 1520): „Verum quando verbum Dei sonat, quod veritas est, et cor ei adhaeret per fidem, tunc cor imbuitur eadem veritate verbi et per verbum veritatis verificatur, Sicut si lignum frigidum adhaereat ferro ignito, ab eodem etiam ignescit et ardet.“

⁴²³ WA 50, 660,1–16. Vgl. auch DDStA I, 664,33–666,13. Alle im weiteren Abschnitt nicht nachgewiesenen Zitate entstammen diesem Anfangszitat.

⁴²⁴ NICOL, a. a. O., 92.

fiziert so ausgerechnet die Anfechtung als *die* Erfahrung schlechthin, die den Theologen zum Theologen, mithin die Spiritualität erst eigentlich zur Spiritualität werden lässt.⁴²⁵

In seiner anderen großen Vorrede, der Praefatio zum ersten Band der Wittenberger Ausgabe der lateinischen Schriften von 1545,⁴²⁶ hebt Luther diesen für seine Spiritualität konstitutiven Grundzug ebenfalls deutlich hervor: „Das erzähle ich deshalb, lieber Leser, damit du, wenn du jetzt meine Werklein lesen wirst, daran denkst, dass ich einer von denen war (wie ich oben gesagt habe), die, wie Augustinus von sich schreibt, im Schreiben und Lehren Fortschritte gemacht haben, nicht von denjenigen, die aus dem Nichts plötzlich die Größten werden, sich weder *abgearbeitet* haben (*operati*) noch *angefochten* worden sind (*tentati*) noch *Erfahrungen gemacht* haben (*experti*), sondern auf einen Blick den ganzen Geist der Schrift ausschöpfen.“⁴²⁷

Dem nachgehend soll es im Folgenden, quasi noch einmal einen Schritt zurücktretend, zunächst um Luthers Erfahrungsbegriff im Allgemeinen gehen,⁴²⁸ bevor der Fokus auf die Anfechtung als (die) spezifische Erfahrung des Glaubens gerichtet werden kann.

4.1 Experientia als Affekt

Die Tentatio „leret dich nicht allein wissen und verstehen, *sondern auch erfahren*, wie recht, wie warhaftig, wie suesse, wie lieblich, wie mechtig, wie troestlich Gottes wort sey, weisheit uber

⁴²⁵ Diese sich bewusst eng überschneidende Begriffswahl lässt sich, so Nicol, „als Linie durch Luthers theologische Entwicklung verfolgen“ (a. a. O., 93), worauf auch die Forschung immer wieder hingewiesen hat: Vgl. dazu u. a. MÜLLER, Erfahrung und Glaube (1929), bes. 61–70.157; LOEWENICH, Theologia crucis, 182–191; JACOB, Gewissensbegriff, 38.44.48.54; PINOMAA, Der existenzielle Charakter, 80–103, bes. 84–85; BEINTKER, Überwindung, 22–23.73; PRENTER, Spiritus creator, 67–74.207–210; METZGER, Gelebter Glaube, 160–171; OBERMAN, Iustitia, 421–422 (mit Verweis auf WA 55 II, 16,2–3 (1. Psalmvorlesung, zu Ps 1,3): „Expertus nouit, Quod qui in lege Domini mediat, breuiter et subito plurima docetur“ („Wer es erfahren hat, weiß, dass derjenige, der über das Gesetz Gottes meditiert, auf einmal und plötzlich viele Dinge lernt“ (dt. Übers. n. ebd.)). Hier, 1516, heißt das, was Luther 1539 als tentatio bezeichnet noch experientia. Der Expertus ist der Angefochtene.); DEGWITZ, Wort Gottes und Erfahrung (1998), bes. 83–258 zu Luthers Erfahrungsbegriff.

⁴²⁶ WA 54, 176–187.

⁴²⁷ A. a. O., 186,25–29: „Haec ideo narro, optime lector, ut, sit lecturus es opuscula mea, memor sis, me unum fuisse (ut supra dixi) ex illis, qui (ut Augustinus de se scribit) scribendo et docendo profecerint, non ex illis, qui de nihilo repente fiunt summi, cum nihil sint, neque *operati*, neque *tentati*, neque *experti*, sed ad unum intuitum scripturae totum spiritum eius exhauriunt.“ (dt. Übers. n. LDStA II, 507,34–39).

⁴²⁸ Zu einem Forschungsüberblick zur Luthers Erfahrungsbegriff von Karl Holl über Karl Barth, Hans-Michael Müller, Walther von Loewenich bis Gerhard Ebeling vgl. auch DEGWITZ, Wort Gottes und Erfahrung, 19–82.

alle Weisheit.“ Die Tentatio lehrt erfahren, sie ist gewissermaßen der Transformator innerhalb der Trias, der das Wort Gottes und die reale Situation des Menschen existentiell zusammenbringt und ihn dadurch „umformt“. Erst durch die Anfechtung wird das *Gewusste* und Verstandene zu einer existentiellen Lebenswirklichkeit und zur *Gewissheit* eigener Erfahrung.⁴²⁹ Die „Lehre“ der Anfechtung ergeht derart, dass dabei das Herz des Menschen berührt, seine Affekte angesprochen, „angemacht“ und umgeformt werden. Das Wort Gottes fordert nicht allein den *intellectus* („wissen und verstehen“), sondern fördert auch den *affectus* („erfahren“).⁴³⁰ Der *affectus* bezeichnet im mittelalterlichen Latein den „durch äußere Eindrücke bewirkte[n] körperliche[n] od. geistige[n] Zustand, [...] die Verfassung, Stimmung des Gemüts“ und dementsprechend vor allem den „Gemütszustand, die Gemütsstimmung, die Regung des Herzens, die Empfindung, das Gefühl“.⁴³¹ Luther selbst kann „*affectus* und *experientia* geradezu parallel gebrauchen“⁴³² und definiert den Erfahrungsbegriff deshalb so, dass alle Erfahrungen immer „einen gewissen Affekt“⁴³³ bei sich haben.

Damit knüpft der Reformator an den für die monastische Tradition der mittelalterlichen Theologie prägenden Erfahrungsbegriff *Bernhards von Clairvaux* an.⁴³⁴ Diesem zufolge zeichnet sich die *experientia* im religiösen Sinne durch dreierlei Charakteristika aus: „Innerlichkeit, Affektivität und Passivität“.⁴³⁵ *Passiv* ist die Erfahrung, insofern in ihr „das Subjekt das Wirken einer fremden Macht“ wahrnimmt;⁴³⁶ *affektiv* ist sie, aufgrund dieser Passivität, insofern sie sich auf nichtrationale „Weisen seelischer Bewegtheit“ bezieht;⁴³⁷ *innerlich* ist sie schließlich, insofern sie „auf das Innere des Subjektes gerichtet“ ist.⁴³⁸ Nach *Ulrich Köpf* hat Luther mit sei-

⁴²⁹ Vgl. dazu auch WEINRICH, Die Anfechtung des Glaubens, 127–158.

⁴³⁰ Vgl. ZUR MÜHLEN, Affektenlehre, 109–117, der darlegt, dass und wie Luthers Spiritualität „auf eine Interaktion von *intellectus* und *affectus*“ zielt, welche die Gottesbeziehung des Menschen grundlegend qualifizieren (a. a. O., 109f). Vgl. dazu insgesamt auch ausführlicher unten unter B.3.2.2.

⁴³¹ GEORGES, a. a. O. I, Sp. 223–224.

⁴³² ZUR MÜHLEN, a. a. O., 114.

⁴³³ METZGER, a. a. O., 162.

⁴³⁴ Vgl. dazu KÖPF, Die Rezeptions- und Wirkungsgeschichte Bernhards von Clairvaux, 5–65; DERS., Wesen und Funktion religiöser Erfahrung, 150–165; sowie ZIMMERLING, Evangelische Mystik, 211.

⁴³⁵ ZIMMERLING, a. a. O., 221 nach KÖPF, Wesen und Funktion, 155–156. Dabei stehen sich nach Köpf die „allgemein-wissenschaftliche Erfahrung – nach außen gerichtet, rational, aktiv, und die religiöse Erfahrung – innerlich, affektiv, passiv“ gegenüber (KÖPF, a. a. O., 156). Diese Unterscheidung in „*experientia externa*“ und „*experientia interna*“, wiewohl er sie stärker als Bernhard aufeinander bezog, kannte auch Luther (vgl. BEUTEL, Art. Erfahrung, 196). Allerdings intendiert für ihn diese Unterscheidung in äußere und innere Erfahrung gerade „nicht einen doppelten Erfahrungsbegriff, sondern drückt im Gegenteil einen untrennbaren Zusammenhang aus.“ (a. a. O., 197).

⁴³⁶ KÖPF, a. a. O., 157.

⁴³⁷ A. a. O., 158.

⁴³⁸ A. a. O., 159.

nem Erfahrungsbegriff „die Weite zurückgewonnen, die er bei Bernhard von Clairvaux einst erreicht hatte.“⁴³⁹

Der Unterschied zwischen Bernhard und Luther besteht jedoch in der verschiedenartigen Differenz und Einheit, Vorordnung und Zuordnung von Liebe und Glaube, welcher für die reformatorische Theologie charakteristisch ist. Während Bernhard durch seine Theologie der geistlichen Erfahrung der große mittelalterliche Prediger der *Liebe* wurde, rückte für Luther stattdessen mehr und mehr der *Glaube* ins Zentrum seiner Spiritualität. Nichtsdestotrotz steht der Reformator, gerade aufgrund der Bedeutung der Affekte, Bernhard nahe – nicht zuletzt deshalb, weil die Liebe für ihn eben *im* Glauben eine ganz reale, affektive Erfahrungswirklichkeit wird.⁴⁴⁰ So ist der Glaube selber „eine Art des liebenden Fühlens, ja die radikalste Form des Liebens, weil er sich allein auf Gott verlässt; aber rechtfertigend und rettend ist er nicht durch sein Gefühl, nicht durch seine affektive Glut und Wärme, sondern allein durch sein Empfangen.“⁴⁴¹

Diese *experientia interna* des Glaubens bezieht sich für Luther auf das Herz und das Gewissen des Menschen als dessen Personenkern.⁴⁴² In diesem Sinne wird für ihn der Affekt zum „anthropologische[n] Ort der geistlichen Erfahrung und des geistlichen Lebens.“⁴⁴³ Hierbei ist allerdings im Unterschied zu einem modernen, psychologischen Gefühlsbegriff⁴⁴⁴ wichtig zu

⁴³⁹ KÖPF, Art. Erfahrung, 114.

⁴⁴⁰ Vgl. dazu insgesamt HAMM, Warum wurde für Luther der Glaube zum Zentralbegriff des christlichen Lebens, 65–89, bes. 83–85 sowie DERS., Von der Gottesliebe des Mittelalters zum Glauben Luthers, 1–24 (zu Bernhard bes. 3–4).

⁴⁴¹ HAMM, a. a. O., 23. Vgl. dazu auch WANNENWETSCH, Caritas fide formata. „Herz und Affekte“ als Schlüssel zum Verhältnis von „Glaube und Liebe“, 205–224.

⁴⁴² Vgl. BEUTEL, a. a. O., 196.

⁴⁴³ ZUR MÜHLEN, Art. Affekt, 606. Dieses Erfahren „vollzieht sich im Affekt (z. B. 40/1, 209, 19); es spricht die inneren Sinne an: erfahren heißt spüren (z. B. 10/3, 427, 25) und fühlen (z. B. 10/1/1, 115, 5).“ DERS., Affektenlehre, 114.

⁴⁴⁴ Vgl. dazu HILLERDAL, Art. Affekte I, 597: „Nach einer üblichen Definition ist der Affekt ein zwar heftiger, aber ebenso schnell vorübergehender Gefühlsablauf.“; vgl. auch im Wörterbuch der philosophischen Begriffe, 16: „In der Psychologie des 20. Jahrhundert versteht man unter A. einen reaktiv entstandenen, intensiven, relativ kurz andauernden Erregungszustand, entweder ausgehend von einer vorgegebenen Reizsituation oder ausgelöst durch die Vorstellung eines zuvor erlebten A.zustandes.“; vgl. dazu noch differenzierter FRÖHLICH, Wörterbuch Psychologie, 43–44; sowie praktisch KRAUSE, Affekte und Gefühle aus psychoanalytischer Sicht, 120–126. Auch SCHRÖER, Art. Affekt IV, 621–624 beklagt die Definitionsunschärfe des modernen Affektbegriffes, wodurch seine Rezeption in der gegenwärtigen Poimenik behindert werde. Darüber hinaus stellt er fest, dass hierbei besonders „die Einbeziehung der Perspektiven der fundamentalanthropologischen Verwendung des Affekt-Begriffes bei Luther [...] nützlich“ wäre (a. a. O., 623). Der „theologische Gebrauch dieses Begriffes“ könne dementsprechend geradezu „als Paradigma für das Verhältnis von Praktischer Theologie und empirischer Handlungswissenschaft angesehen werden“ (a. a. O., 624). Dazu möchte die vorliegende Arbeit insbesondere einen Beitrag leisten.

beachten, dass es für Luther „bei dem Affekt nicht nur um ein bloßes Affiziertsein des Menschen geht, sondern um eine Grunderfahrung“, was schon daran deutlich wird, dass er „affectus und cor (Herz) in eins setzen kann“.⁴⁴⁵ Der Affekt ist eine fundamentalanthropologische Größe. Er steht für ein Widerfahrnis, ein Angerührtwerden des ganzen Menschen, welches ihn in seinem ganzheitlichen und zugleich innersten Person-Sein, d. h. seinem „Herzen“ betrifft. Dieser Affekt des Herzens bildet gewissermaßen die innere Resonanz dessen, was ihn von außen kommend existentiell „anmacht“.

Wie wesentlich für Luther diese existentielle Dimension des Glaubens ist, lässt sich besonders eindrücklich an seiner Auslegung des Magnificat von 1521 zeigen.⁴⁴⁶ Maria rede in diesen Worten ganz „aus eygner erfahrung“, in der sie „durch den heyiligen geist ist erleucht unnd geleret worden.“⁴⁴⁷ Sie spricht also nicht bloß in intellektueller, begrifflich präzise erfassender Form, sondern aus dem Überfluss ihres Herzens heraus. Dabei redet sie nicht von sich oder von ihrer eigenen Erfahrung als solcher, sondern vom Wort Gottes und damit sogar *das* Wort Gottes. *Sie meditiert das Wort*. Indem das von außen kommende Wort sie in ihrem Herzen, ihren Affekten trifft, gewinnt es in ihr Raum, formt ihr Innerstes um und wird auf diese Weise als innere Erfahrung des Heiligen Geistes ihr eigenes Wort. Sie wird als ganzer Mensch mit hineingenommen in diese Bewegung des lebendigen Wortes Gottes. „Denn es mag niemand got noch gottes wort recht vorstehen, er habs denn on mittel von dem heyiligen geyst. Niemand kansz aber von dem heiligen geist habenn, er erfaresz, vorsuchs und empfinds denn, unnd yn der selben erfahrung leret der heylig geyst alsz ynn seiner eygenen schule, auszer wilcher wirt nichts geleret, denn nur schein wort unnd geschwetz.“⁴⁴⁸ Diese *experientia interna* ist „die Schule des Heiligen Geistes“,⁴⁴⁹ in welcher er das göttliche Wort und die menschlichen Affekte miteinander ver-spricht, konfrontiert und vereint.

Die Auslegung des Magnificat macht deutlich, dass es Luther in keiner Weise um eine rein anthropologische Affektenlehre zu tun ist. Es geht ihm, wenn er so über die *experientia* und den *affectus* spricht, nie ausschließlich oder auch nur vorrangig um Erfahrung als eine subjektivistisch-anthropozentrische Deutungsleistung mittels eigener emotionaler Aneignung und Verarbeitung. Bei der geistlichen Erfahrung stehen primär gerade nicht die eigenen (natürlichen) Affekte des Menschen im Blickpunkt des Interesses, sondern die (geistlichen) Affekte

⁴⁴⁵ ZUR MÜHLEN, Affektenlehre, 114 (mit Verweis auf WA 3, 649,4; 4, 308,8; 619,17; 697,32; 5, 236,14; 6, 515,30; 7, 766,15; 9, 162,38; 15, 631,19; 17 I, 499,9; 26, 59,10; 27, 287,30; 38, 476,24; 56, 348,10).

⁴⁴⁶ Vgl. dazu auch ZUR MÜHLEN, Luthers Frömmigkeit und die Mystik, 86–100.

⁴⁴⁷ WA 7, 546,22–24 (Magnificat; 1521).

⁴⁴⁸ WA 7, 546,24–29.

⁴⁴⁹ Vgl. dazu auch PRENTNER, a. a. O., 67–74.

„des Wortes Gottes, [...] die sinnlichen Wirkweisen des deus dicens, der ja kein affektloses Gedankenwesen [...] ist“.⁴⁵⁰ In der geistlichen Erfahrung geschieht also eine Übertragung des göttlichen Affektlebens auf den Glaubenden, eine tiefgreifende Wandlung des menschlichen Affektes, die eine qualitativ völlig neue Erfahrungsdimension eröffnet; oder mit anderen Worten: Es geht um eine transformierende Vereinigung des menschlichen Herzens mit der Liebe Gottes – wenn man so will: eine Art *unio mystica*.⁴⁵¹ Dieses letztlich allgemein-christliche Anliegen teilt der Reformator mit der Mystik. Anders gestaltet sich bei ihm lediglich der Modus, das *Wie* des Zustandekommens dieser Vereinigung: nämlich allein durch Wort und Glaube (*vita passiva*),⁴⁵² nicht durch unmittelbare, spekulative Versenkung des Menschen in sich selbst (*vita contemplativa*) oder gar durch das äußerliche Tun frommer Werke (*vita activa*).⁴⁵³

Luthers Erfahrungsverständnis bleibt, das ist das Neue gegenüber der breiten mittelalterlichen Tradition, ganz auf das *verbum externum* und damit unüberholbar auch auf die Schrift sowie deren heilsgeschichtlichen Raum bezogen. Das „*sola experientia*“ und das „*sola scrip-*

⁴⁵⁰ BAYER, Oratio, 53.

⁴⁵¹ Zur *unio mystica* in der mittelalterlichen Tradition der Mystik und bei Luther vgl. insgesamt HAMM, Wie mystisch, bes. 206f.209–212.215–218.222f.226.236.243.245. Mit dieser Transformation des mittelalterlichen *Experientia*-Begriffes rückt das Anliegen der *unio mystica* für Luther nicht etwa nur in die weite Ferne der Vollendung des christlichen Lebens, welche allein durch die Heiligung als Resultat erreichbar wäre, sondern gewissermaßen an den Beginn desselben, nämlich in das Verheißungswort Gottes (*promissio*) und den ergreifenden Glauben (*fides apprehensiva*). Die Vereinigung geht von Gott aus und wird primär imputativ und infolgedessen auch effektiv geschenkt. Von der Rechtfertigungserfahrung her wird diese Zusage sodann ein Leben lang „erkundet“ und entfaltet (s. Taufe und Taufübung). Der Glaube ist aufgrund des Wortes, gewirkt durch das Wort und ausgerichtet auf das Wort Werk und Gabe Gottes und deshalb reine Passivität des Menschen. Er besteht dauerhaft allein in dieser Relationalität zu dem im Wort gegenwärtigen Gott. Darin ist er zugleich als *fides apprehensiva Christi* die Vergegenwärtigung Christi selbst – und zwar in der personenkonstituierenden Vereinigung der glaubenden Seele mit dem zugesprochenen Wort und das heißt: mit Christus selbst als Person. Die *unio mystica* wird rechtfertigungstheologisch umgeformt zu einer *unio personalis in fide*, nämlich der „*unio*“ zwischen Wort und Glaube“ (a. a. O., 226). Die wiederum kann in Luthers transformiertem Sinne als „eine persönliche, unmittelbare und ganzheitliche Erfahrung der beseligenden Nähe Gottes bis hin zur innigen Vereinigung mit Gott“ interpretiert werden (HAMM, Nahe Gnade, 59). Vgl. dazu auch SCHWARZ, Martin Luther, 192–200 sowie DERS., Mystischer Glaube, 125–140 und DERS., Luthers Mystik, 87–102; vgl. anders noch in der älteren Lutherforschung bspw. bei VOGELSSANG, Die *unio mystica* bei Luther (1938), 63–80.

⁴⁵² Vgl. bspw. besonders prägnant in WA 6, 516,30–32 (*De captivitate Babylonicae ecclesiae*; 1520): „*Necque enim deus [...] aliter cum hominibus unquam egit aut agit quam verbo promissionis. Rursus, nec nos cum deo unquam agere aliter possumus quam fide in verbum promissionis eius.*“ („Niemals ist Gott nämlich mit dem Menschen anders umgegangen noch geht er anders mit ihm um als im Wort der Verheißung. Umgekehrt können auch wir niemals anders mit Gott umgehen als durch den Glauben in das Wort seiner Verheißung.“).

⁴⁵³ Vgl. dazu auch BAYER, Theologie, 40: „Der Glaube ist kein Wissen und kein Tun, weder Metaphysik noch Moral, weder *vita activa* noch *vita contemplativa*, sondern *vita passiva*.“

tura“ bedingen sich nicht nur gegenseitig, sondern sind Ausdruck ein und derselben Sache.⁴⁵⁴ Darum kann Luther in mannigfaltigen Formulierungen immer wieder diese beiden, miteinander übereinstimmenden Größen geradezu kopulativ verknüpfen: „schrift und erfahrung“.⁴⁵⁵ Diese beiden geben dem Glauben in ihrem Miteinander das Zeugnis der Gewissheit.

Die Heilige Schrift fungiert dabei als die hermeneutische Richtschnur für sämtliche Erfahrungen: Das Wort der Schrift *deutet*⁴⁵⁶ aus dem Wirklichkeitsrahmen der bezeugten Heilsgeschichte Gottes (Inkarnation, Kreuz und Auferstehung) heraus selbst noch die alltäglichsten Erfahrungen bis in die Beobachtung der (gleichnishaften) Naturvorgänge hinein. „Das Wort ist es, das neue Erfahrungen machen läßt, das auch alte Erfahrungen in den Dienst nimmt und neu deutet, um Denkhindernissen des Glaubens zu begegnen.“⁴⁵⁷ Sowohl der Vorrang der Schrift *vor* der Erfahrung wie die Vergewisserung der Schrift *durch* die Erfahrung finden sich dabei begründet in einer ambivalenten Paradoxie des Verhältnisses von Glaube und Erfahrung, die im Weiteren noch zu vertiefen sein wird. Aufgrund dieses Erfahrungsverständnisses kann der Reformator jedenfalls behaupten: „*experientia cum scriptura concordat*.“ – „die Erfahrung stimmt mit der Schrift überein.“⁴⁵⁸ Es ist also stets die sowohl intellektuelle als auch affektive Erfahrung gemeint, die an das von außen kommende Wort Gottes gebunden bleibt und deren Glaubenserkenntnis deshalb im Unterschied zum natürlichen, fleischlichen Verstehen und Empfinden des Menschen zu stehen kommt.⁴⁵⁹ Darum, einzig auf Grundlage der geistlichen Selbstwirksamkeit der Schrift durch die ihr innewohnende Person des Heiligen Geistes, kann Luther zeitlebens in unterschiedlichen Ausdrucksweisen immer wieder darauf

⁴⁵⁴ Vgl. BEUTEL, Art. Erfahrung, 196.

⁴⁵⁵ WA 18, 330,28 (Ermahnung zum Frieden auf die zwölf Artikel der Bauernschaft in Schwaben; 1525) oder bspw. auch in WA 30 II, 673,15–17 (De iustificatione; 1530): „Habeo duos testes fidelissimos et invictos scil. scripturam et conscienciam, quae est experientia. Consciencia enim mille testes, scriptura infiniti testes. Sic sermo noster eciam sequentibus confirmatur.“ („Ich habe zwei überaus glaubwürdige Zeugen, nämlich Schrift und Gewissen, das die Erfahrung ist. Das Gewissen nämlich stellt tausende Zeugen, die Schrift unendliche Zeugen dar.“; dt. Übers. n. BEUTEL, a. a. O., 196). Für den Affekt kann Luther sowohl das Herz als auch das Gewissen als anthropologischen „Ort“ ausmachen bzw. beides sogar miteinander identifizieren. In beidem kommt „die Offenheit des Affektes für das Urteil des Gesetzes einerseits bzw. für das Urteil des Evangeliums andererseits“ zum Ausdruck (ZUR MÜHLEN, Affektenlehre, 115).

⁴⁵⁶ „Deuten“ freilich im Sinne von: „die wahre Bedeutung einer Sache aufdecken und sie zur Geltung bringen“; nicht etwa im Sinne von: „einen bestimmten Sinn hineinlegen“ (so die Dudendefinition).

⁴⁵⁷ WIEMER, a. a. O., 78. Die profunde und ganzheitliche Wahrheit der Schrift geht dabei notwendig jedweder Erfahrungsdeutung durch sie selbst voraus.

⁴⁵⁸ WA 28; 644,4 (Predigten über das 5. Buch Mose; 1529); vgl. auch WA 42, 352,14f: „consentit“ und WA 43, 685,26f: „congruit“. Vgl. auch WOLFF, a. a. O., 309: „Die lebensweltlich wahrnehmbare Erfahrung stimmt nach Luther mit der Schrift zusammen, Schrift und Erfahrung sprechen als eine Stimme.“

⁴⁵⁹ Vgl. ebenso ZUR MÜHLEN, a. a. O., 111f.

dringen: „Die schrifft versteht khein mensch, vnd ist vnmüglich, es kom im den hinhein, id est, experiatur.“⁴⁶⁰

Luthers Theologie ist Schriftauslegung *als* Erfahrungswissenschaft.⁴⁶¹ Im Sinne der ursprünglichen Einheit von Theologie und Spiritualität kann man demnach konstatieren: Luthers Spiritualität will ein aus der Schrift gelebter Glaube als Erfahrungsweisheit sein, *sapientia experimentalis*,⁴⁶² „weisheit über alle weisheit“.

Dieses „über alle Weisheit“ kommt vor allem in der bereits angesprochenen *paradoxen Gegensätzlichkeit*, in der Luther das *mysterium fidei*, das Verhältnis von Glaube und Erfahrung fasst, zum Ausdruck.⁴⁶³ Denn er kann sowohl vom Glauben gegen die Erfahrung und gegen das Gefühl (a), als auch vom Glauben, der zur Erfahrung und zum Fühlen wird (b), sprechen.

a) *Der Glaube kommt immer gegen die Erfahrung zu stehen.*⁴⁶⁴ Er ist als spezifische Erfahrung Gottes „eine andere Weise, Wirklichkeit zu erfassen, als das Sehen und die [natürliche] Erfahrung.“⁴⁶⁵ Er schaut bzw. hört allein auf das Wort und kommt allein auf diese Weise in Kontakt mit dem unsichtbaren, verborgenen Gott. Diese Verborgenheit Gottes ist für den Glauben sogar notwendig, weil nur so Raum geschaffen wird für ein Vertrauen wider die Erfahrung, mithin einen Glauben, der nicht in sich selbst beruht, sondern allein in dem, auf den er sich bezieht: „Ich hab vormals oft gesagt, es sey zwayerley art empfinden und glauben, Der glaub ist der ardt, das er nicht empfindet, sonder die vernunft fallen laßt, die augen zû thût und sich schlecht jns wort ergibt, emd selbigen nachfolgt durch sterben und leben. Enpfinden aber geedt nichtt weytter, dann was man mit vernunft und synnen begreyffen kan, als was man hoeret, sihet und empfindet oder mit den eüsserlichen synnen erkennet. *Derhalben empfinden ist wider den glauben, glaub wider das empfinden.*“⁴⁶⁶

⁴⁶⁰ WA TR 2, 84,19–20 (Nr. 1398). Vgl. dazu insgesamt auch unten unter B.3.2.1.

⁴⁶¹ Vgl. dazu BEUTEL, Theologie als Schriftauslegung, 444–449 und DERS., Theologie als Erfahrungswissenschaft, 454–459 (beides in: DERS. (Hrsg.), Luther Handbuch (2010²)).

⁴⁶² Vgl. dazu BAYER, a. a. O., 28–34.

⁴⁶³ Vgl. RUHBACH, a. a. O., 25: „Glaube und Erfahrung sind theologisch-geistliche Kategorien, Schlüsselworte für das *mysterium fidei*“. Vgl. dazu auch WEINRICH, a. a. O., 127–158.

⁴⁶⁴ Vgl. u. a. MÜLLER, a. a. O., 32–74, bes. 70–74 über den Gegensatz von Glaube und Erfahrung; sowie ALTHAUS, Theologie, 58–61 und VON LOEWENICH, Theologia crucis, 96–111.

⁴⁶⁵ ALTHAUS, a. a. O., 58 (Ergänzung in eckigen Klammern von mir]. Althaus weist hier besonders auf Luthers, in diesem Zusammenhang immer wiederkehrende Auslegung von Hebr 11,1 hin: „Es ist aber der Glaube eine feste Zuversicht dessen, was man hofft, und ein Nichtzweifeln an dem, was man nicht sieht.“

⁴⁶⁶ WA 10 I/2, 222,20–26 (Predigt am Ostermontag zu Mk 16,1–8; Roths Sommerpostille 1526) (Hvm.). Roths Sommerpostille ist zwar unter historisch-kritischen Gesichtspunkten mit Vorsicht zu

Der Glaube steht im Kampf gegen die Erfahrungen, die der Mensch normalerweise macht. Das betrifft alle Glaubensinhalte, von der Sündenvergebung über das ewige Leben, das Kommen des Reiches Gottes bis hin zur Liebe Gottes selbst. Darum heißt Glauben, „die Sicht unserer Vernunft, unseres eigenen Herzens beiseite lassen und es auf Gottes Wort hin mit seiner Sicht wagen.“⁴⁶⁷ In äußerster Zuspitzung bringt Luther diesen antiempiristischen Charakter des kontrafaktischen Glaubens am Ende seiner Vorrede von „De servo arbitrio“ zur Geltung:

„Der andere [Grund] ist, dass der Glaube sich auf die nicht sichtbaren Dinge bezieht. Damit also dem Glauben Raum gegeben wird, ist es nötig, dass alles, was geglaubt wird, verborgen wird. Es ist aber nichts tiefer verborgen, als [wenn es] unter dem gegenteiligen Gegenstand, der gegenteiligen Sinneswahrnehmung und Erfahrung [verborgen wird]. Und so handelt Gott: Wenn er lebendig macht, tut er dies, indem er tötet; wenn er rechtfertigt, tut er dies, indem er schuldig spricht; wenn er in den Himmel führt, tut er dies, indem er in die Hölle hinabführt, wie die Schrift sagt: ‚Der Herr tötet und macht lebendig, er führt in die Hölle und aus ihr heraus‘ [...]. So verbirgt Gott seine ewige Güte und seine Barmherzigkeit unter ewigem Zorn, seine Gerechtigkeit unter Ungerechtigkeit. An dieser Stelle liegt der höchste Grad des Glaubens: zu glauben, dass derjenige gütig ist, der so wenige rettet und so viele verdammt; zu glauben, dass derjenige gerecht ist, der uns nach seinem Willen notwendigerweise verdammungswürdig macht [...]. Wenn ich also auf irgendeine Weise begreifen könnte, wie dieser Gott barmherzig und gerecht sein kann, der so großen Zorn und so große Ungerechtigkeit beweist, wäre der Glaube nicht nötig. Nun aber, weil das nicht erfasst werden kann, wird Raum, Glauben zu üben (*exercendae fidei*), indem solches gepredigt und unters Volk gebracht wird. Nämlich: Wenn Gott tötet, dann wird der Glaube an das Leben im Tod geübt.“⁴⁶⁸

genießen, da er nachweislich den Text relativ frei bearbeitet hat (vgl. ALTHAUS, a. a. O., 64). Nichtsdestotrotz gibt diese Predigt die Gedanken Luthers zum Thema offenkundig authentisch wieder.

⁴⁶⁷ ALTHAUS, a. a. O., 59.

⁴⁶⁸ Vgl. WA 18, 633,7–23 (De servo arbitrio; 1525) (Hvm.): „Altera est, quod fides est rerum non apparentium. Ut ergo fidei locus sit, opus est, ut omnia quae creduntur, abscondantur. Non autem remotius absconduntur, quam sub contrario obiectu, sensu, *experientia*. Sic Deus dum vivificat, facit illud occidendo; dum iustificat, facit illud reos faciendo; dum in coelum vehit, facit id ad infernum ducendo, ut dicit scriptura: Dominus mortificat et vivificat, deducit ad inferos et reducit. [...] Sic aeternam suam clementiam et misericordiam abscondit sub aeterna ira, Iustitiam sub iniquitate. Hic est fidei summus gradus, credere illum esse clementem, qui tam paucos salvat, tam multos damnat, credere iustum, qui sua voluntate nos necessario damnabiles facit, [...]. Si igitur possem ulla ratione comprehendere, quomodo is Deus sit misericors et iustus, qui tantam iram et iniquitatem ostendit, non esset opus fide. Nunc cum id comprehendere non potest, fit locus *exercendae fidei*, dum talia praedicantur et invulgantur, non aliter, quam dum Deus occidit, fides vitae in morte *exercetur*.“ (dt. Übers. n. LDStA I, 287,6–30).

Gegen die natürliche Erfahrung der Vernunft und der Sinne des Menschen ist also laut Luther eine besondere Glaubensübung (*exercendae fidei*) vonnöten. Das Wort des unsichtbaren, in diesem Sinne unerfahrbaren Gottes übt den sich selbst auf ebendiesen Gott hin verlassenden Glauben gegen alle Erfahrung.

Und doch stehen Glaube und Erfahrung für Luther keineswegs ausschließlich in solchem gegensätzlichen Verhältnis zueinander. Sie finden sich vielmehr gleichzeitig auf vielfältige Weise miteinander verwoben: „So kann Erfahrung zur Voraussetzung von Glauben werden [...]; wer nicht glauben kann oder will, der muß Erfahrungen machen [...]. Umgekehrt setzt Erfahrung die Zustimmung des Glaubens voraus [...]; Glaube strebt zur Erfahrung hin [...], wie ja überhaupt Erfahrung Gewißheit schafft [...]. So kann Glaube geradezu mit Erfahrung gleichgesetzt werden [...].“⁴⁶⁹ Schlussendlich kann Luther paradoxerweise sogar dezidiert von der „*experientiam fidei*“⁴⁷⁰ der „*erfahrung des glaubens*“⁴⁷¹ sprechen. Darum gilt zugleich:

b) *Der Glaube hat immer Erfahrung bei sich und bringt sie mit sich.*⁴⁷² Es gibt für Luther überhaupt keinen lebendigen Glauben, der nichts fühlte, der keine Erfahrungen mit sich brächte, der das Herz und die Affekte unverändert ließe. Die *experientia fidei*, die dem Glauben eigentümliche Erfahrung dessen, worauf er sich richtet, ist, so *Paul Althaus*, „von anderer Art als die gewöhnliche Empirie, Erfahrung in einer neuen Dimension.“⁴⁷³ Es ist eine Erfahrung, die von einem anderen herkommt und in die Affekte des Glaubenden hineingelangt. Es ist, wie schon gesagt, die Erfahrung *des Wortes Gottes* (und zwar sowohl im Sinne des *genitivus subjectivus* als auch des *genitivus objectivus*) und damit *des Heiligen Geistes* als affektive und affektivierende Person.⁴⁷⁴

Es ist eine geistliche Erfahrung im Sinne eben dieses dimensional Unterschieds, in dem der Glauben durch den Gegenstand seiner selbst vollzogen wird. Die geistliche Erfahrung ist wie eine dimensionale Öffnung und Weitung der menschlichen Affekte und ihrer eigenen Erfahrungsmächtigkeit. Der Glaubende wird seiner selbst entrissen und in einem anderen wie neu geschaffen, der auf diese Weise zugleich den Personenkern des Menschen neu konstituiert

⁴⁶⁹ KÖPF, Art. Erfahrung, 114 (entsprechende Nachweise vgl. ebd.).

⁴⁷⁰ WA 5, 642,7 (*Operationes in Psalmos*; 1519–21).

⁴⁷¹ WA 19, 489,15–16 (*Sermon von dem Sakrament*; 1526), hier in Bezug auf die leibliche Gegenwart Christi in Brot und Wein.

⁴⁷² Vgl. u. a. MÜLLER, Erfahrung und Glaube, 121–152, bes. 142–152 über „Erfahrung als Frucht des Geistes“; sowie ALTHAUS, a. a. O., 61–65 und VON LOEWENICH, *Theologia crucis*, 118–128.

⁴⁷³ ALTHAUS, a. a. O., 61.

⁴⁷⁴ Vgl. ebenso a. a. O., 62.

und ausrichtet. Er wird ein neuer Mensch, mit Auswirkungen bis in seine Affekte hinein. Er erfährt, schmeckt, fühlt, „sieht“ das alles („wie recht, wie warhaftig, wie süss, wie lieblich, wie mechtig, wie troestlich“) aber immer nur „im Glauben“, also im gnadenhaften Vorgang des Wegschauens von sich selbst, durch die Exzentrierung seiner Person in einem anderen, nämlich in Christus – aber nie im Blick auf sich selbst. Er hat diese Erfahrung darum niemals sicher, nie verfügbar in sich selbst. Darum bleibt sie auch in seiner je und je augenblicklichen Wahrnehmung lebenslang schwankend, flüchtig und nicht kontrollierbar. Und doch macht gerade deshalb derselbe Glaube, „der gegen die Erfahrung glauben muß und glaubt, [...] in solchem Glauben dann doch Erfahrung.“⁴⁷⁵ So präzisiert sich, was für Luther „Glaubenserfahrung“ bedeutet: Der durch das Wort Gottes bewirkte und dasselbe empfangende Glaube ist eine „*transmutatio mentis et affectus*“, also eine „*Umwandlung des Geistes und der Affekte*“.⁴⁷⁶

Dabei kommen diese neuen Glaubenserfahrungen dezidiert „nicht ‚nach‘ den Erfahrungen, die wider den Glauben sind, sondern in, mit, unter und gegen diese Erfahrungen“⁴⁷⁷ zu stehen, ja sie finden sich so miteinander vermengt und aufeinander bezogen, dass eben beide Erfahrungsweisen wesentliche Seiten ein und desselben Glaubens und seiner Gewissheit sind und bleiben.⁴⁷⁸ Luthers Spiritualität als Gestaltwerdung des Glaubens durch die ihm eigenen Erfahrungen setzt demnach die Wiedergeburt als ein reales, bis in die Affekte des Menschen reichendes Geschehen durch die geistliche Dynamik von Wort und Glaube voraus und baut auf dieser auf.⁴⁷⁹

So folgt aus dem Glauben wider alle Erfahrung, in dem der Mensch sich selbst verlässt, um allein im Wort Gottes zu leben – und auf diese Weise das Wort Gottes in ihm –, eine völlig neue Erfahrungsdimension: „da kreücht man denn gantz ins Euangelion und wirt newe und lest die alten haut draussen. Darnach kumpt ein ander liecht, ein ander entpfinden, eyn ander sehen, ein ander hoeren.“⁴⁸⁰ Beide Erfahrungsweisen liegen sodann ein Leben lang im Widerstreit, bis erst in der vollendeten Erlösung der Ewigkeit nur noch diese neue Erfahrung, der neue Mensch sein wird: „So fuert uns denn der glaube feyn stylle wyder alles entpfinden und begreyffen der vernunft durch die sünde, durch den tod und durch die helle, Darnach sehen

⁴⁷⁵ A. a. O., 63.

⁴⁷⁶ WA 1, 526,2–3.

⁴⁷⁷ MÜLLER, a. a. O., 146.

⁴⁷⁸ Vgl. ebenso PRENTNER, a. a. O., 67, der entgegen einem Großteil der damaligen Lutherforschung zu Recht festhält, dass „die beiden Linien, die man so häufig in Luthers Gedanken über Glaube und Erfahrung hat finden wollen, die ‚kritische‘ Linie und die ‚Erfahrungslinie‘, gar nicht zwei Linien sind, sondern eine.“

⁴⁷⁹ Das knüpft natürlich an die obigen Ausführungen zur Taufspiritualität an.

⁴⁸⁰ WA 10 I/2, 224,18–20.

wir die erlöschung vor augen, Da werdenn wir denn erst recht vollkommenlich gewar, was wir glaubt haben“.⁴⁸¹

In diesem Sinne gilt auch das berühmte Diktum Luthers: „*Sola autem experientia facit theologum*“ – „allein die Erfahrung aber macht den Theologen“.⁴⁸² Das „sola“ gilt hier ganz streng. Ohne diese doppelte, paradoxe, einander widerstrebende und ambivalente Erfahrung kann niemand Theologe, ja nicht einmal Christ sein. Überall, wo der Glaube ist und lebt, wird er diesen zugleich gewissmachenden und umkämpften Erfahrungsraum mit sich bringen. Nur durch solche experientia wird man zum „expertus“, wie Luther diesen traditionellen Begriff interpretiert,⁴⁸³ zu einem, der mit Gott lebt und ihn aus Erfahrung kennt. Hier ist die Nähe Luthers zur Mystik, trotz manch bleibender Unterschiede, erneut mit Händen zu greifen.⁴⁸⁴

Luthers Erfahrungsverständnis, mit dem er mystische Terminologie und Strukturen aufgreift, kulminiert also in der ambivalenten Doppelgestalt der paradoxen Glaubenserfahrung. Diese kurze Skizze des Luther'schen Erfahrungsbegriffs weist damit auf eine interdependente Differenzierung dieser beiden verschiedenen und doch zusammengehörigen Gestalten der einen meditativen Glaubenserfahrung hin: auf den *Trost* als „wortgebunden-kontemplative“ Gotteserfahrung,⁴⁸⁵ und auf die *Anfechtung* als Erfahrung der bedrängenden Gegenwart oder auch der bedrohlichen Verborgenheit Gottes.⁴⁸⁶

⁴⁸¹ A. a. O., 223,4–7.

⁴⁸² WA TR 1, 16,13 (Nr. 46; eine Aufzeichnung Veit Dietrichs von 1531, die Luthers Anforderungen an einen doctor bibliae wiedergibt). Vgl. dazu EBELING, Erfahrungsdefizit, 3–28, bes. 12–14, der „experientia“ als ein „Grundwort“ der Theologie Luthers profiliert. Der Exklusivpartikel „sola experientia“ stellt die Formel in einen unauflösbaren Zusammenhang mit den anderen Soli und erweist sich dabei „als das notwendige Interpretament des ‚sola scriptura‘, ‚solus Christus‘, ‚solo verbo‘ und ‚sola fide‘.“ (a. a. O., 12).

⁴⁸³ Vgl. METZGER, a. a. O., 161 mit Verweis auf WA 4, 205,32; 3, 54,12 (1516); 3, 22,4ff (1516); 4, 282,27; 3, 549,30; 1, 30,31ff (1514); 3, 186,31ff (immer mit Bezug auf die Tradition, wie bspw. Augustinus, Gerson oder Bernhard).

⁴⁸⁴ Vgl. METZGER, a. a. O., 162, der entsprechend festhält, dass Luther sich in diesem Begriff des expertus zumindest „im phänomenologischen Sinne“ mit der Mystik berührt. Aber: „Unterscheidend bleibt sein Bezug zum äußeren Wort.“ Vgl. dazu auch ZIMMERLING, Evangelische Mystik, 37–57, bes. 46–51.

⁴⁸⁵ Zur Verwendung des Wortes „kontemplativ“ vgl. die Diskussion unten unter A.1.4 sowie unter B.5.1.2.

⁴⁸⁶ Insofern die Gotteserfahrung der Anfechtung sowohl bewusst (als Zorn oder als Verborgenheit) als auch unbewusst erfahren werden kann (d. h. letztlich als eine theonome Realität, der niemand je zu irgendeinem Zeitpunkt entfliehen könnte), muss von ihr darüber hinaus auch als von einer dezidierten Nicht-Erfahrung (im Sinne eines fehlenden Bewusstseins der Gegenwart oder Verborgenheit Gottes) gesprochen werden. Vgl. dazu eingehender unter B.4.1 und B.4.4.

4.2 Experientia als Anfechtung

4.2.1 Die Anfechtung der Welt

Auf die *Tentatio* kommt Luther in der Vorrede von 1539 zuerst im Blick auf die *äußeren Feinde* des Wortes Gottes zu sprechen: „allerley Feinde, frevele Fuersten oder Tyrannen, über falsche Geister und Rotten, die er leiden mus, darumb das er medirt“. Auch die dritte Grundkoordinate erschließt sich aus der Auslegung des 119. Psalms. Denn so ergeht es jedem, der wie David „medirt“, das ist: mit Gottes wort umbehet“. Die *Tentatio* erwächst aus der *Meditatio*, dem vielfältigen und ganzheitlichen Umgang mit Gottes Wort. Der Beter bekommt es, indem er meditierend tiefer und tiefer in die Schrift „hinein“ dringt und dabei zu einer innigsten Personengemeinschaft (Taufe, Geist und Affekte) mit dem Wort zusammenwächst (Gesetz und Evangelium) – auf diese Weise aber mit dem Wort auch immer mehr und immer weiter in die apokalyptischen Zusammenhänge des heilsgeschichtlichen Weltgeschehens „hinaus“ gerissen wird (Inkarnation, Kreuz, Auferstehung) – nun gleichermaßen mit den Widersachern dieses *verbum externum* zu tun. Denn in der Welt herrscht der Wille, dass Gottes Wort nicht sein soll.

Dabei scheut sich Luther keineswegs, diesen Feinden, seinem eigenen Zeitkontext entsprechend, einerseits in den sog. „Papisten“ und ihren weltlichen Unterstützern sowie andererseits in den sog. spiritualistischen „Schwärmern“ einen konkreten Namen zu geben: „allerley Feinde, frevele Fuersten oder Tyrannen, über falsche Geister und Rotten“. Diese kämpfen gegen das Wort und gegen alle, die sich mit ihm verbunden haben. Hier gewinnt für Luther die geistliche Erfahrung eine soziale und politische Bedeutung. Wer das Wort Gottes erfährt und sich zu ihm stellt, gerät hinein in den Widerstreit der Welt. Verallgemeinernd ist daher festzuhalten: Luther richtet im Kontext der Trias von *Oratio*, *Meditatio* und *Tentatio* den Fokus zuerst auf die *äußeren Anfechtungen der Welt*.

Es erstaunt, dass mit diesem dritten, in gewisser Hinsicht zielführenden Element der Trias, nicht zuerst (auf der reinen Textoberfläche sogar gar nicht) der Blick nach „innen“, auf sich selbst, auf das eigene „Fleisch“ des sündigen Menschen gerichtet wird – wiewohl der Reformator das an anderer Stelle natürlich ausdrücklich tun konnte. Ist doch der Mensch – in gewisser Weise auch der glaubende Mensch – als Ganzer, mit Geist, Seele und Leib, selbst „Welt“, nämlich insofern seine Natur, sein ganzes Wesen, seine Person „Fleisch“ ist, d. h. sowohl geschöpflisch als auch sündig.⁴⁸⁷ „Fleisch“ ist der ganze Mensch, insofern er allein aus Gottes

⁴⁸⁷ Vgl. bspw. WA 10 I/1, 508,7–8 (Evangelium am Neujahrstag, Lk 2,21; Kirchenpostille 1522): „die person, natur und gantz weßen ist ynn uns durch Adams fall vorderbett“. Vgl. dazu insgesamt ALTHAUS, a. a. O., 137–140.

Schöpfermacht und doch zugleich im Widerspruch zu Gott lebt,⁴⁸⁸ insofern er sich „außerhalb“ des Heils-Raumes des Heiligen Geistes befindet, also schlicht Teil der „Welt“ als der von Gott abgefallenen Schöpfung ist. Darum gilt sogar, „dass die Gottesfürchtigen, so weit sie Fleischliches denken, fleischlich sind auch als durch den Geist Gerechtfertigte. Kurzum [...]: Wo immer vom Fleisch gehandelt wird im Gegenüber zum Geist, dort versteht man in der Regel unter ‚Fleisch‘ alles, was dem Geist entgegengesetzt ist.“⁴⁸⁹ Weil der Mensch „Fleisch“ ist, lebt er im Frieden und Übereinstimmung mit der „Welt“, die selber „Fleisch“ ist. Sobald er aber beginnt im „Geist“ zu leben, gerät er mit ihr – und damit natürlich zuerst auch mit sich selbst⁴⁹⁰ – in Widerspruch und Konflikt.

Wie schon in der *Meditatio* richtet Luther nun jedoch in der *Tentatio* – ungeachtet dessen, dass dieser innerlich-individuelle Aspekt natürlich seine Bedeutung behält – seinen Blick ganz nach „außen“, an die geistliche ebenso wie an die politische Öffentlichkeit der Welt, die sich mit Gottes Wort im Kampf befindet.⁴⁹¹ Denn es ist „das beständige Schicksal des Wortes Gottes, dass seinetwegen die Welt in Aufruhr (Tumult) gerät.“⁴⁹² Dieser äußere „Tumult“⁴⁹³ der Anfechtung betrifft jeden Christen als einen solchen, der mit Gottes Wort umgeht.

Im Sinne der fundamentalanthropologischen und schöpfungstheologischen Bedeutung des Wortes Gottes betrifft die Anfechtung in diesem Sinne letztlich sogar jeden Menschen überhaupt. Denn sowohl hinsichtlich seines Sünderseins wie auch seines Geschöpfseins steht er immer schon, auch unbewusst, innerhalb des apokalyptischen, kosmologisch-eschatologischen Geschehens des Streitens und Kommens des Reiches Gottes gegen den Teufel und sein Reich.⁴⁹⁴

⁴⁸⁸ ALTHAUS, a. a. O., 138.

⁴⁸⁹ WA 18, 735,30–33: „pios, quatenus sapiunt carnalia, carnales esse, licet spiritu sint iustificati. Summa [...], ubicunque de carne agitur per antithesin ad spiritum, ibi fere per carnem intelligas omnia contraria spiritus“. (dt. Übers. n. LDStA I, 527,14–17).

⁴⁹⁰ Vgl. WA 2, 413,18 (Resolutionen zur Leipziger Disputation; 1519): „Mixta sunt haec duo in omni vita et opere nostro“ („Vermischt sind diese beiden [Fleisch und Geist; alter und neuer Mensch] in unserem ganzen Leben und Tun.“). Vgl. ebenso BAYER, a. a. O., 169.

⁴⁹¹ Vgl. BAYER, *Oratio*, 50.

⁴⁹² WA 18, 626,8–9 (De servo arbitrio; 1525): „hanc esse fortunam constantissimam verbi Dei, ut ob ipsum mundus tumultuetur.“ (dt. Übers. n. LDStA I, 269,26–28).

⁴⁹³ Vgl. dazu insgesamt a. a. O., 626,8–40.

⁴⁹⁴ Vgl. BAYER, a. a. O., 51. Diese unauflösbare Gebundenheit dieser sowohl theologischen als auch praktischen Kategorie der „Anfechtung“ in solch einen heilsgeschichtlichen Horizont, der Luthers biblischem Weltbild entspricht, wirft natürlich erneut die Frage nach deren Gegenwartsrelevanz und einer sowohl historisch wie auch theologisch verantwortbaren Hermeneutik auf. Man wird dieser Problematik jedoch nur begegnen können, wenn man dabei den universalen Anspruch des Wortes Gottes, wie es Luther verstand und vertrat und wie es aus seiner Theologie auch nicht herauszulösen ist, beachtet.

„Die Welt und ihr Gott können das Wort des wahren Gottes nicht ertragen, und sie wollen es auch nicht; der wahre Gott will und kann nicht schweigen – was sollte, wo schon jene beiden Götter miteinander kämpfen, in der ganzen Welt anderes geschehen als Aufruhr?“⁴⁹⁵

Dieses weite Verständnis der Anfechtung zeigt, dass Luther seinen derart präzisierten Erfahrungsbegriff tatsächlich nicht nur aus der mittelalterlich-mystischen Tradition, sondern auch und vorrangig aus der „neutestamentlichen Apokalyptik“ gewinnt.⁴⁹⁶ Die Tentatio richtet sich als Erfahrung des Wortes Gottes nicht nur im Sinne einer „mystischen“ Verwandlung des Menschen nach innen, sondern ebenso im Sinne einer apokalyptischen Verwandlung der ganzen Schöpfung nach außen. Diese Gotteserfahrung greift den Menschen darum sowohl in seinem *Selbstverhältnis* (coram seipso) als auch in seinem *Weltverhältnis* (coram mundo) an.⁴⁹⁷ Während die Anfechtung des Fleisches jedoch dahin geht, den Menschen wieder in die fleischliche Welt zu reintegrieren, richtet sich die Anfechtung der Welt gegen all diejenigen, die durch ihre Gemeinschaft mit dem Wort Gottes angefangen haben, schon nicht mehr nur noch Teil dieser gefallenen Welt zu sein.

So wie das Wort ein ebenso inneres wie äußeres, die gesamte Wirklichkeit betreffendes und einbeziehendes Geschehen ist, so auch die Anfechtung. Sie widerfährt solcherart zuerst dem Wort Gottes selbst von außen, durch menschliche Feinde, und infolgedessen ebenso demjenigen, der es meditiert; und zwar sowohl im öffentlichen als auch privaten Umfeld. Das Wort und das Leben aus dem Geist, das es bewirkt, erregen Anfechtungen. Diese treiben den Angefochtenen wiederum ins Wort hinein und bewähren es so mitten im Leben in der Welt: „Denn ich selber (das ich meusedreck auch mich unter den pfeffer menge) habe seer viel meinen Papis-ten 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.“ Spiritualität im Sinne Luthers kann also niemals bloß privat, sondern muss immer auch öffentlich gelebt werden und *öffentliche Gestalt* gewinnen. Denn „wenn ich nicht solchen Aufruhr sähe, würde ich sagen, das Wort Gottes sei nicht in der Welt.“⁴⁹⁸

⁴⁹⁵ WA 18, 626,22–24: „Mundus et Deus eius verbum Dei veri ferre non potest nec vult, Deus verus tacere vult nec potest: quid iam illis duobus Diis bellantibus nisi tumultus fieret in toto mundo?“ (dt. Über. n. LDStA I, 271,3–6).

⁴⁹⁶ BAYER, a. a. O., 51. Vgl. dort den Vergleich zwischen den Begriffen, die Luther verwendet und den entsprechenden Begriffen der neutestamentlichen Schriften.

⁴⁹⁷ Vgl. ebenso DIETZ, Furcht, 378. Man beachte, dass Luther damit den traditionellen Gehalt der Versuchlichkeit des Menschen zwar weiterhin in dem Begriff „Fleisch“ fasst, ihn aber zugleich im Sinne seines sowohl eschatologisch-kosmologischen als auch fundamentalanthropologischen Erfahrungsbegriffes weitet.

⁴⁹⁸ WA 18, 626,31–32: „Et ego, nisi istos tumultus viderem, verbum Dei in mundo non esse dicerem.“ (dt. Übers. n. LDStA I, 271,16–17).

4.2.2 Die Anfechtung des Teufels

Von den drei Anfechtungsmächten dieser Weltzeit sind damit bereits zwei benannt: *Welt* und *Fleisch*; es fehlt noch die dritte, die eigentlich dahinterstehende Anfechtungsmacht: der *Teufel*.⁴⁹⁹ Denn „[d]urch unser ‚Fleisch‘, durch ‚die Welt‘ wirkt der Teufel.“⁵⁰⁰ Die Welt in diesem apokalyptischen Sinne und damit auch der Mensch, sofern er – wie die Welt – Fleisch ist, sind für Luther der Raum des Reiches des Teufels, über das er herrscht.⁵⁰¹ In dieser wiederum paradox doppelten Definition der Welt sowohl als Schöpfung Gottes als auch als Reich des Teufels artikuliert sich die eschatologische Spannung, in der Luthers biblisches Menschen-, Natur- und Geschichtsbild zu stehen kommt. Diese Spannung ergibt sich für ihn nicht zuerst aus philosophischen Überlegungen, sondern aus dem dynamischen Selbstvollzug der Schrift als widerfahrende Realität, weshalb sie sich auch nicht philosophisch befriedigend auflösen lässt.⁵⁰² Und so „bedingt die Teufelsvorstellung Luthers“ laut *Harmannus Obendiek* „nicht nur den eschatologischen Charakter seines soteriologischen und heilsgeschichtlichen Denkens, sondern bewahrt mit der Abwehr jeder Verkürzung und Verkümmern der Eschatologie selber die biblische Bestimmtheit.“⁵⁰³

⁴⁹⁹ Vgl. so auch ALTHAUS, a. a. O., 144. Die drei Begriffe „Fleisch“, „Welt“ und „Teufel“ stellt Luther „immer wieder nebeneinander“. Dabei gilt auch: „Ihre Wirkung auf uns läßt sich nicht durchweg unterscheiden“, wiewohl man in der Hinsicht differenzieren kann, dass hiermit der widergöttliche Wille „sowohl in uns wie um uns wie ‚über‘ uns“ Gestalt gewinnt.

⁵⁰⁰ ALTHAUS, a. a. O., 144. Vgl. dazu ebenso DIETZ, a. a. O., 378.

⁵⁰¹ Vgl. dazu OBENDIEK, Der Teufel bei Martin Luther, 202–205. Das daraus sich ergebende Problem der theologischen Verhältnisbestimmung zwischen den unterschiedlichen Größen des Reiches Gottes, des sog. Reiches zur Rechten (im Zusammenhang mit der Kirche) und des sog. Reiches zur Linken (im Zusammenhang mit menschlichen Staatsordnungen) auf der einen und des Reiches des Teufels auf der anderen Seite müsste hierbei wohlbedacht werden, kann jedoch an dieser Stelle nicht eingehender erfolgen. Wegweisend erscheint die Differenzierung Obermans, das Reich des Teufels sei „nicht ein Drittes, so daß man von drei Reichen sprechen müßte. Er verwirrt vielmehr die zwei Reiche“ (Oberman, Mensch zwischen Gott und Teufel, 321). Vgl. dazu auch ALTHAUS, a. a. O., 144–150; BARTH, Der Teufel und Jesus Christus, 179–180; sowie die Verweise von LEPPIN, Der alt böse Feind, 315, Anm. 129 auf KRUMWIEDE, Glaube und Geschichte in der Theologie Luthers (1952), 77–79, der den Kampf des Teufels gegen beide Regimente Gottes behandelt; sowie in Auseinandersetzung mit demselben EHMANN, Luther, Türken und Islam (2008), 455–458, bes. jedoch a. a. O., 455, Anm. 22, der eine mögliche dualistische Fehlinterpretation Luthers entkräftet (u. a. mit Verweis auf WA 16, 130,6–8 (Predigten über das 2. Buch Mose; 1524–27): „Denn ob seine [des Teufels] gewalt wol gros ist, so ist sie doch nicht infinita, unmeslich, als Gottes gewalt und macht, sondern sie hat ein ziel und mas“).

⁵⁰² Vgl. OBENDIEK, a. a. O., 249–254.

⁵⁰³ A. a. O., 254.

Als den hinter allen Anfechtungen stehenden Verursacher bringt Luther den Teufel ins Spiel:⁵⁰⁴ „Denn so bald Gottes wort auffgehet durch dich, so wird dich der Teuffel heimsuchen, dich zum rechten Doctor [zu] machen“. Wo das Wort Gottes meditiert wird, im Inneren wie im Äußeren, da ruft es den Teufel auf den Plan: „Euangelium vocat Satanam, adversarium.“ – „Das Evangelium ruft den Satan, den Widersacher.“⁵⁰⁵ Denn indem das Wort Gottes im Schwange ist, wird nicht nur die durch die Sünde bisher verborgene Wirklichkeit des Menschen in ihrer geistlichen Tiefenschicht offenbart, sondern auch die der ganzen Welt.⁵⁰⁶ Im Lichte dieses Wortes muss sich der Teufel, der verborgene Strippenzieher hinter allem, als das zu erkennen geben, was er ist: der wahre Widersacher Gottes. Und zwar ist er das für Luther tatsächlich als „eine von Gott unabhängige und wider Gott gerichtete Existenz.“⁵⁰⁷ Der eigentliche Kampf findet, wie es *Uwe Rieske-Braun* umfassend an Luthers Schrifttum gezeigt hat, zwischen Gott und dem Teufel um die Herrschaft dieser Welt statt.⁵⁰⁸ Darum steht er letztlich hinter allem Bösen in der Welt.⁵⁰⁹

Vor allem aber gilt: „Er steht hinter allen Feinden des Wortes“.⁵¹⁰ Die Auseinandersetzung zwischen dieser widergöttlichen Macht und dem Wort Gottes, d. h. Jesus Christus als Person,

⁵⁰⁴ Zur Bedeutung des Teufels in Luthers Theologie vgl. u. a. OBENDIEK, a. a. O. (1931), bes. 154–170 (der dynamische Charakter des Wortes); 193–201 (von der Anfechtung zur Gewißheit; hier auch über Ursache, Ziel und Überwindung der Anfechtung); BARTH, Der Teufel und Jesus Christus in der Theologie Martin Luthers (1967); RENTZING, Die Rede vom Bösen, 60–84; LEPPIN, Der alt böse Feind, 291–321; sowie die berühmte Lutherbiographie von OBERMAN, Mensch zwischen Gott und Teufel (1982). Besonders eindrücklich stellt LEPPIN, a. a. O., 293–295 die äußerst handfeste und geradezu dingliche Teufelsvorstellung des Reformators dar.

⁵⁰⁵ WA 15, 459,15 (Predigt zu Lk 11; Oculi 1524).

⁵⁰⁶ Und was sollte „Apokalyptik“ Anderes oder Genaueres bezeichnen als dieses dramatische, sowohl präsentisch- als auch futurisch-eschatologische Geschehen des Offenbarwerdens des Verborgenen?

⁵⁰⁷ BARTH, a. a. O., 197, der dementsprechend auch zu Recht betont: „Daher ist es einseitig, sogar falsch, zu meinen, der Teufel fungiere in Luthers Theologie grundsätzlich nur als ‚Mittel‘, ‚Werkzeug‘ oder ‚Handlanger‘ Gottes, als ‚Gottes Teufel‘.“ (a. a. O., 197, u. a. gegen BEINTKER, a. a. O., 44).

⁵⁰⁸ Vgl. RIESKE-BRAUN, Duellum mirabile. Studien zum Kampfmotiv in Martin Luthers Theologie (1999).

⁵⁰⁹ Vgl. dazu besonders Luthers Auslegung zur siebenten Vaterunserbitte „Erlöse uns von dem Bösen“ im Großen Katechismus (WA 30 I, 210,18–20). Obwohl er die neutrische Interpretation des „malum“ als sämtliche Übel des Lebens, wie Krankheit, Krieg usw., als übliche mittelalterliche Auslegungsvariante gut kannte und in seinen früheren Schriften auch selber anwandte (vgl. u. a. WA 2, 74–130 (Auslegung deutsch des Vaterunser für die einfältigen Laien; 1519); 6, 11–19 (Ein kurtze Form, das Pater noster zu versteeen unnd zu beten, für die jungen kinder im christenglauben; 1519); 11, 59,24–26 (Predigt über das Vaterunser; 9.3.1523)), entschied er sich besonders in den Katechismusstücken zu der maskulin konkreten Übersetzung, die auf den Teufel als Person zielte. Damit wird aber vor allem deutlich, wie sehr Luther letztlich alles Böse (neutrum) dem Bösen (maskulinum) zurechnete. Vgl. dazu LEPPIN, a. a. O., 295–297.

⁵¹⁰ ALTHAUS, a. a. O., 146.

ist für Luther das eigentliche Hintergrundgeschehen der Weltgeschichte. Es gibt keinen Ort oder Zustand, der in diesem Streit neutral wäre: „Wo nicht Gottes und Christi Reich ist, da ist des Teufels Reich.“⁵¹¹ Darum können Welt und Fleisch sich nie der Wirksamkeit und Herrschaft des Teufels und damit der Feindschaft gegen Gott entziehen.⁵¹² Denn „wenn es denn vom Reich Gottes fern ist, folgt notwendig, dass es unter dem Reich und Geist Satans ist. Denn es gibt kein mittleres Reich zwischen Reich Gottes und Reich Satans, die sich wechselseitig bekämpfen.“⁵¹³ Diese Grundannahme macht für Luther die wesentlichen Züge seiner kontroversen Rede vom unfreien Willen des Menschen notwendig.⁵¹⁴

In der Trias von 1539 hebt er jedoch nicht auf die Willensverfallenheit des alten Menschen, sondern auf die Glaubensauseinandersetzung des neuen Menschen mit dem Teufel ab. Er legt den Schwerpunkt auf das, worin der betende und meditierende Mensch durch die daraus resultierende Konfrontation mit dem Teufel und seinem Reich im Glauben geübt und erfahren wird.

Damit kommt bei Luther viel stärker die andere Seite der Lehre vom Teufel zum Tragen: dass der Teufel trotz seiner gewaltigen Machtstellung über die ganze Welt dennoch kein tatsächlicher Gegengott, ja dem wahren Gott in keiner Weise ebenbürtig ist.⁵¹⁵ Luther hält an der

⁵¹¹ A. a. O., 146 (mit Verweis auf WA 18, 659,6–7: „Quid enim est universum genus humanum, extra spiritum nisi regnum Diaboli [...] confusum cahos tenebrarum?“ („Denn was ist das gesamte menschliche Geschlecht außerhalb des Geistes anderes als das Reich Satans [...], ein verworrenes Durcheinander von Finsternis?“ (dt. Übers. n. LDStA I, 339,26–29))).

⁵¹² Vgl. dazu auch WA TR 6, 120,24–29 (Nr. 6685): „Daraus dann folgt, daß wo Gottes Finger den Teufel nicht austreibt, da ist noch des Teufels Reich; wo des Teufels Reich ist, da ist Gottes Reich nicht. So schleußt sichs hier mächtiglich, daß so lang der heilige Geist nicht in uns kömmt, da sind wir nicht allein untüchtig zum Guten, sondern sind von Nöthen in des Teufels Reich; sind wir aber in seinem Reich, so mögen wir nichts anders thun, denn was dem Teufel lieb ist.“

⁵¹³ WA 18, 743,32–35: „Quodsi a regno et spiritu Dei alienum est, necessario sequi, quod sub regno et spiritu Satanae sit, cum non sit medium regnum inter regnum Dei et regnum Satanae, mutuo sibi et perpetuo pugnantia.“ (dt. Übers. n. LDStA I, 547,11–14).

⁵¹⁴ Vgl. dazu die weiteren Ausführungen bei ALTHAUS, a. a. O., 146ff; sowie u. a. neuerdings auch bei HERMANNI, Luthers Lehre vom unfreien Willen. Ein Plädoyer (2017), 28–48.

⁵¹⁵ Vgl. dazu die Hinweise auf die souveräne Alleinherrschaft Gottes, trotz des Teufels und sogar über ihn und in(!) ihm, die BARTH, a. a. O., 197–201 aus Luthers Werk herausgearbeitet hat. Dabei geht es ihm immer darum Gott um seiner absoluten Gottheit willen „mit dem Bösen in Beziehung zu bringen und ihn doch zugleich davon reinzuhalten“ (a. a. O., 198). Gottes Allmacht wirkt in allem, auch in allem Verkehrten und selbst in dem gegen Gott gerichteten. Denn ohne Gottes beständiges Wirken wäre nichts – auch nicht der Teufel. Dieser allmächtige Gott in seinem allumfassenden Wirken an sich ist und bleibt dem Glauben jedoch verborgen, er kann ihn nirgends fassen und greifen, er bleibt eine (freilich für Luther denknotwendige!) metaphysische Größe, zu der als solche noch keine personale Beziehung möglich ist – eben: der deus absconditus. Darum resümiert Barth zu Recht: „Rein phänomenologisch ist das Handeln des Deus absconditus von dem des Satans für

Allwirksamkeit Gottes ungebrochen fest.⁵¹⁶ Indem er sein Weltbild weder monistisch noch dualistisch harmonisiert, sondern dieses paradoxe Verhältnis zwischen Gott, Mensch und Teufel aushält und in die erlittene und umkämpfte Spannung von Schrift und Erfahrung integriert, gewinnt es eine eminent praktische Bedeutung: Der Teufel muss, wiewohl er die eigentliche Ursache und der ursprüngliche Gegenstand des Zornes Gottes ist, zugleich für Gott und für alle, die zu Gott gehören, nichts anderes als ein Werkzeug und Diener Gottes sein.⁵¹⁷ „So hat der Mensch es zuletzt allein mit Gott selbst zu tun.“⁵¹⁸ Mit seiner Anfechtung gegen das meditierte Wort wird der Teufel gleichsam von Gott in Dienst genommen, um denjenigen, der das Wort meditiert, zu üben und ihn auf diese Weise wahre geistliche Erfahrungen machen und im Glauben wachsen zu lassen. „Noch in den tiefsten spirituellen Erfahrungen“ betone Luther laut *Volker Leppin* „die Begrenztheit des Teufels durch die gnädige Macht und Leitung Gottes. Er will sich zu einer Gegenmacht zu Gott aufspielen und bringt die Menschen auch in Gefahr, Gott zu verlieren, aber im Angesicht Gottes hat er keine wirkliche Macht, sondern bleibt unter der göttlichen Weltregierung auf den Raum angewiesen und begrenzt, den Gott ihm zulässt.“⁵¹⁹

Die Tentatio wirkt in diesem Sinne ganz wesentlich am Taufentfaltungsprozess der Spiritualität mit, ja sie bewirkt ihn geradezu („einen rechten Doktor machen“). In ihr gewinnt sowohl der *passive* als auch der *exercitiale* Erfahrungscharakter des Glaubens Gestalt. „Denn die

den Menschen nicht zu unterscheiden.“ (a. a. O., 201). Auf die seelsorgerlichen Implikationen dieser Schlussfolgerung wird später noch einzugehen sein (vgl. B.4.4.2).

⁵¹⁶ Vgl. WA 18, 709,21–24: „Quando ergo Deus omnia movet et agit, necessario movet etiam et agit in Satana et impio. Agit autem in illis taliter, quales illi sunt et quales invenit, hoc est, cum illi sint aversi et mali et rapiantur motu illo divinae omnipotentiae, non nisi aversa et mala faciunt“ („Da ja doch Gott alles in allem bewegt und wirkt, bewegt und wirkt er auch notwendigerweise im Satan und im Gottlosen. Er wirkt aber in ihnen so, wie sie sind und wie er sie vorfindet. Das heißt: Weil jene abgewandt sind und böse und fortgerissen werden von jener Wirksamkeit der göttlichen Allmacht, tun sie nichts als Abgewandtes und Böses.“ (dt. Übers. n. LDStA I, 465,1–6)) und a. a. O., 710,6–10: „Deus suam omnipotentiam non potest omittere propter illius aversionem. Impius vero suam aversionem non potest mutare. [...] In his vero omnibus Satan adhuc in pace regnat et atrium suum quietum possidet sub motu isto divinae omnipotentiae.“ („Gott kann seine Allmacht nicht aufgeben wegen dessen Abkehr; der Gottlose aber kann nicht seine Abkehr ändern. [...] Bei all dem aber regiert der Satan noch in Ruhe und Frieden und hat seinen Palast ungestört inne unter diesem Antriebe der göttlichen Allmacht.“ (dt. Übers. n. LDStA I, 465,31–37)).

⁵¹⁷ Vgl. ALTHAUS, a. a. O., 148 (mit Verweis auf WA 40 III, 519,13–14 (Auslegung zu Psalm 40; 1534/35)). Damit ergeht es dem Teufel nicht anders als der ganzen Welt und Schöpfung, die Gott als Werkzeug, Instrument oder „Larve“ dienen muss.

⁵¹⁸ ALTHAUS, a. a. O., 149. Es ist also nicht so, als ob der Mensch es „im Glück mit Gott und im Unglück mit jemand anders zu tun“ habe, sondern immer und überall nur mit dem einen Gott, wenn auch oft verborgen unter dem, wodurch Gott wirkt, und sei es eben auch der Teufel selbst.

⁵¹⁹ LEPPIN, a. a. O., 308.

heilige Schrift kann man nimmermehr verstehen, *außer der Practiken und Anfechtungen*. [...] Also hab ich den Papst, die Universitäten und alle Gelehrten, und durch sie den Teufel mir am Halse kleben gehabt; *die haben mich in die Bibel gejagt*, daß ich sie hab fleißig gelesen und damit ihren rechten Verstand endlich erlanget. Wenn wir sonst einen solchen Teufel nicht haben, so sind wir nur *speculativi Theologi*, die schlechts mit ihren Gedanken umgehen und mit ihrer Vernunft allein speculiren, daß es so und also sein solle; wie etwa die Mönche in den Klöstern auch gethan haben.“⁵²⁰

Obgleich Luther seine Erfahrungen in der Vorrede von 1539 biographisch begründet, macht er sie doch in ihrer Allgemeinheit und Wirksamkeit zugleich für alle Christen geltend. „Nisi me exercuisset Satan, so het ich ym nit können so feind sein, hett yhm auch nit können so schaden thun.“⁵²¹ Die Erfahrung der Teufelsanfechtung wird hier mit einer geradezu kühnen Souveränität umgewertet, indem er behauptet: Je mehr der Teufel anficht, desto mehr bestätigt das die eigene Gewissheit der Zugehörigkeit zum Wort Gottes und desto mehr ist man in der Lage ihn wiederum direkt zu bekämpfen. Damit interpretiert Luther natürlich seine „individuelle Anfechtungserfahrung“ als „Vorbedingung der heilsgeschichtlichen Rolle“, in der er sich sieht.⁵²² Es gilt aber allgemein: Sobald der Teufel sich als solcher gebärdet bzw. – durch das meditierte Wort geradezu gezwungen – gebärden muss, zeigt das nur den Anfang seiner bereits beginnenden Niederlage. Je mehr er wütet, desto schwächer ist er. „Unter dem Papsttum sind wir nicht gewohnt gewesen zu beten, da niemand den Satan spürte, der das Seine im Frieden bewahrte. Alles war Spiel und Scherz. Jetzt aber, aufgeschreckt durch einen Stärkeren,

⁵²⁰ WA TR 1, 147,5–6.9–14 (Nr. 352; Herbst 1532) (Hvm.), Ausschnitt aus der verdeutschten Version mit geringfügigen Abweichungen zum lateinisch-deutschen Original a. a. O., 146,12–31: „Ich hab mein theologiam nit auff ein mal gelernt, sonder hab ymmer tieffer vnd tieffer grubeln müssen, da haben mich meine Tentationes hin bracht, quia sine usu non potest disci. Das fehlet den schwermern vnd rotten auch, das sie den rechten widersprecher nit haben, den Teuffel, der lernets einen wol. Tamen aliae artes sine usu non discuntur. Quid esset medicus perpetuo in schola versatus? Sed eum prodit in usum, je mer er cum natura handelt, je mer er sihet, das er die kunst noch nit hat. Was soll es denn in scriptura sancta sein, da Gott einen andern adversarium geben hat? Ergo est summa gratia, das einer ein text hat, das er kann sagen: Das ist recht, das weys ich. Sie meynen, sie können es bald von einer predigt. [...] Ich ways aber, das ich das Vater unser noch nit kan. Sine practica kann niemandt gelert sein. Bene dixit ille rusticus: Der harnisch ist gut, wer in ways zu brauchen. Also ist scriptura sancta auch gewiss gnug, sed Got geb, das ich den rechten spruch erwissche. Quia cum Satan mecum disputat, an Deus mihi sit propitius, darff ich den spruch nit furen: Qui Deum diligit, regnum Dei possidebit, quia statim obicit: Tu Deum non dilexisti! Sic nec hoc possum opponere, quod sum diligens lector aut praedicator. Das huff eysen ist da nit recht gehenkt. Sed das Jhesus Christus fur mich gestorben ist et articulus remissionis peccatorum, das thuts.“

⁵²¹ WA TR 1, 62,5f (Nr. 141).

⁵²² LEPPIN, a. a. O., 319.

der über ihn kommt, tobt und wütet er mit Ernst, und das nicht ohne Grund; denn er leidet viel von uns durch den Raub seiner Waffen. Seien wir also getrost: Der in uns ist, ist größer.“⁵²³

Der exercitale Charakter der Anfechtung des Teufels kann freilich immer erst im Nachhinein, im Rückblick, also vom Trost her erkannt und entsprechend gedeutet werden. In der Anfechtung selbst ist alles umkämpft und geraten für den Angefochtenen Gott und der Teufel, der Diabolos, der Durcheinanderbringer, in ein undurchschaubares Durcheinander.⁵²⁴ Denn der Teufel intendiert mit seiner Anfechtung im Kern nichts anderes als die Verdunkelung oder Verzerrung Gottes gegenüber dem Menschen. Er tritt gewissermaßen ins Mittel und maßt sich die Vermittlerposition zwischen Gott und Mensch an. Darin spielt er sich als der eigentliche Gegenspieler Jesu Christi auf, der der wahre Mittler zwischen Gott und Mensch ist.⁵²⁵

Indem der Teufel sich ins Mittel zwischen Gott und Mensch setzt, will er den Menschen durch Reizung des Unglaubens allerdings gerade von Gott ab- und auf sich (wenn auch stets in verschleierte Form) als Abgott hinlenken. Er kann dies als „Affe Gottes“⁵²⁶ jedoch immer nur in Aufnahme und Verzerrung des Wortes und Wirkens Gottes tun: „Der teuffel hat auch die arth, das er öffentlich zw uns durchs worth odder heymlich durch gedanken zw uns kumme, uff das er uns yrrre mache unter dem scheyn gotes, sicut est simia dei.“⁵²⁷ Er vermag darüber hinaus eigentlich kaum ein anderes Werk im Menschen zu vollbringen, weil und solange Gott es ihm verwehrt. Der Angriffspunkt für den Teufel ist darum das Herz bzw. das Gewissen. Hier versucht er Gottes Wort und Wirken in Gesetz und Evangelium ebenso wie die verborgene Allwirksamkeit Gottes zu verdrehen.⁵²⁸ Er verführt den Menschen zur eigenen iustitia acitva oder

⁵²³ WA Br 5, 14,3–8 (Nr. 1377, an Joh. Heß in Breslau; 31.1.1529): „Nam sub papatu non sumus assueti orare, cum Satanam sua in pace servantem nemo sentiret; omnia lusus et iocus erant. Nunc vero excitatus per fortiolem supervenientem serio furit ac saevit, nec sine causa, multa enim patitur a nobis in direptione armorum suorum. Confidamus igitur, maior est, qui in nobis est.“ In diesem Brief deutet Luther interessanterweise sowohl den äußeren, politischen Widerstand gegen das Evangelium (König Ferdinand) als auch seine persönliche Krankheit (Kopfschmerzen, Schwindel, Ohrensausen) in diesem Sinne.

⁵²⁴ Zu Luthers vielerlei konkreten Vorstellungen und Erfahrungen mit den verschiedenartigen Anfechtungsweisen des Teufels vgl. BARTH, a. a. O., 124–152.

⁵²⁵ So die Grundthese der umfassenden Studie von Hans-Martin BARTH, a. a. O., bes. 15–34 (bes. 18–20); 203–207.

⁵²⁶ Vgl. so in WA 14, 434,18–19 (Predigten über das 1. Buch Mose; 1523/24): „semper simea vult esse dei diabolus“; 24, 561,14 (Über das 1. Buch Mose, Predigten; 1527): „Also will der Teufel ymerdar Gottes affe sein und trifts doch nymmer.“; WA TR 4, 292,27 (Nr. 4395; 1539): „Ideo Sathan, simia Dei“; 612,14–15 (Nr. 5010; 1540): „Also ist der Teufel allzeit unsers Herrn Gottes Affe.“

⁵²⁷ WA 34 I, 310,25–311,19 (Predigt am Osterdienstag; 11.4.1531).

⁵²⁸ Vgl. zu letzterem bes. BARTH, a. a. O., 188–203 (Der Teufel im Verhältnis zum deus absconditus). Vgl. in dieser Arbeit unter B.4.4.1.2.

zur spekulativen *vita contemplativa* und bringt ihn so, indem er das Gesetz bzw. die Selbst- und Weltwahrnehmung des Menschen vom Evangelium zu isolieren versucht, entweder zur Verzweiflung oder zur Vermessenheit.⁵²⁹

Die eigentliche geistliche Anfechtung hat für Luther immer „ein doppeltes Gesicht, eine doppelte Tendenz in sich, Gottes und des Teufels – beide sind widereinander.“⁵³⁰ Mit der Anfechtung des Teufels kommt die tiefste Gefährdung des Menschen, nämlich in seinem Gottesverhältnis (*coram Deo*) in den Blick. „Was Luther als Anfechtung des Teufels bezeichnet, markiert eine Erfahrungswirklichkeit, die er an anderer Stelle als hohe, geistliche oder eigentliche Anfechtung versteht, und die insofern unmittelbar das Gottesverhältnis in Frage stellt.“⁵³¹

Der Kern der Anfechtung, wie sie Luther erfahren und reflektiert hat, kommt infolgedessen gar nicht in einer unmittelbaren oder (durch die Welt) mittelbaren Erfahrung des teuflischen Wirkens zum Tragen, sondern spielt sich in der Beziehung zwischen Gott und Mensch ab – in welche der Teufel lediglich als Störfaktor hineintritt. Die Beziehung zwischen Gott und Mensch kulminiert jedoch in dem, was Luther als das *Gewissen* (*conscientia*) bezeichnet. Die Anfechtung geschieht darum stets als eine „reale Begegnung [sic] der Mächte mit der *conscientia*“.⁵³² Das Gewissen ist der zentrale, anthropologische Austragungsort der Anfechtung.⁵³³ „Gewissen“ steht allerdings wiederum für den ganzen Menschen, insofern er im Tiefsten seiner Existenz vor Gott (*coram Deo*) existiert. Luther fasst damit den traditionellen Begriff der *Tentatio* – sonst eher verstanden im Sinne von „Versuchung“ – wesentlich weiter: „Der Grundbegriff der *tentatio* steht ihm für die Infragestellung des Gottesverhältnisses überhaupt; und zwar in solcher Radikalität, dass auch jedes mögliche menschliche Selbstverhältnis darin aufgehoben wird.“⁵³⁴ Alles zielt auf das Gewissen und von dort aus auf die ganze, den Menschen umgebende Weltwirklichkeit. Wo er im Tiefsten mit Gott im Konflikt liegt, da wird ihm die ganze Welt „zu enge“, alles spricht gegen ihn und klagt ihn an.

⁵²⁹ Vgl. dazu auch LEPPIN, a. a. O., 308–309; DERS., Art. Teufel, 677. Über Leppins Darstellung hinaus ist allerdings festzuhalten, dass der Teufel neben dem Missbrauchs des Gesetzes zur Verzweiflung ebenso den zur Vermessenheit und Selbstsicherheit kennt. Das gilt bspw. auch für die libertinistische Vorstellung, des Gesetzes nicht mehr zu bedürfen, indem man das Evangelium als Freiheit für das Fleisch missversteht (vgl. dazu BARTH, a. a. O., 127 bes. mit Verweis auf WA 40 II, 2, 12.15; 60, 1.8 (Galaterkommentar; 1531–35): „*totus mundus trahit illum libertatem spiritus in carnis*“ (a. a. O., 60, 8)).

⁵³⁰ ALTHAUS, a. a. O., 150.

⁵³¹ DIETZ, a. a. O., 378.

⁵³² JACOB, a. a. O., 34.

⁵³³ Vgl. a. a. O., 34: „Dem Menschen begegnet [sic] die Anfechtungsmacht und zwar so, daß sie auf ihn zukommt und ihn trifft etwa als konkreter Anruf, als Tod-bild oder als Satan.“

⁵³⁴ DIETZ, a. a. O., 377.

Besonders eindrücklich schildert Luther diesen Zustand in einem Selbstzeugnis von 1518, das er in Anlehnung an 2Kor 12 formuliert: „Auch ich kenne einen Menschen, der, wie er versichert hat, solche Strafen öfter erlitten hat, zwar während nur kurzer Zeitdauer, aber so ungeheure und höllische, wie keine Zunge zu sagen, keine Feder zu schreiben und niemand zu glauben vermag, der es nicht selbst erfahren hat; so daß, wenn diese Qualen bis zu Ende durchlitten würden, oder auch nur eine halbe Stunde, ja nur den zehnten Teil einer Stunde dauerten, er völlig zugrunde ginge und alle Gebeine zu Asche würden. *Da erscheint Gott furchtbar in seinem Zorn und samt ihm gleicher Weise die gesamte Kreatur. Da gibt's keine Flucht, keinen Trost, weder innerlich noch äußerlich, sondern alles klagt an.* Da heult er dann diesen Vers: ‚Verworfen bin ich von deinen Augen‘ [Ps 31,23]. Und er wagt nicht einmal zu sagen: ‚Herr, strafe mich nicht in deinem Grimm‘ [Ps 6,2]. In solchem Augenblick – sonderbar zu sagen – vermag die Seele nicht zu glauben, sie könne je erlöst werden, sie fühlt bloß, daß die Strafe noch nicht aus ist. Diese ist in der Tat ewig, und sie kann sie nicht für bloß zeitlich halten. Es bleibt nur nacktes Verlangen nach Hilfe und grauenhaftes Seufzen, aber sie weiß nicht, woher Hilfe erfliehen. Da ist die Seele ausgespannt mit [dem gekreuzigten] Christus, so daß man all ihre Gebeine zählen kann, und es ist kein einziger Winkel in ihr, der nicht voll wäre von bitterster Bitterkeit, von Schrecken, Angst und Traurigkeit, doch so, als ob das alles ausschließlich ewig wäre. Und um einen ungefähren Vergleich zu geben: Rollt eine Kugel über eine gerade Linie, so trägt der jeweils berührte Punkt die ganze Kugel, und umfaßt sie doch nicht. So, wenn die Seele in ihrem augenblicklichen Sein berührt wird von der darüber hingehenden ewigen Flut, fühlt sie und trinkt sie nur ewige Strafe. Aber es bleibt nicht, denn es geht wieder vorüber. Wenn also schon Lebende jene Höllestrafe überkommt, das heißt jene unerträgliche, trostlose Angst, erscheint umso mehr die Strafe im Fegefeuer so, aber anhaltend. Und hier ist jenes innere Feuer viel fürchterlicher als das äußere.“⁵³⁵

⁵³⁵ WA 1, 557,33–558,15 (Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute) (Hvm.): „Sed et ego novi hominem, qui has poenas saepius passum sese asseruit. brevissimo quidem temporis intervallo, sed tantas ac tam infernales, quantas nec lingua dicere nec calamus scribere nec inexpertus credere potest, ita ut, si perficerentur aut ad mediam horam durarent, immo ad horae decimam partem, funditus periret et ossa omnia in cinerem redigerentur. Hic deus apparet horribiliter iratus et cum eo pariter universa creatura. Tum nulla fuga, nulla consolatio, nec intus nec foris, sed omnium accusatio. Tunc plorat hunc versum: Proicetus sum a facie oculorum tuorum, nec saltem audet dicere: Domine, ne in furore tuo arguas me. In hoc momento (mirabile dictu) non potest anima credere, sese posse unquam redimi, nisi quod sentit nondum completam poenam. Est tamen aeterna, neque potest eam temporalem existimare, solum relinquitur nudum desiderium auxilii et horrendus gemitus, sed nescit unde petat auxilium. Hic est anima exipansa cum Christo ut dinumerentur omnia ossa eius, Nec est ullus angulus in ea non repletus amaritudine amarissima, horrore, pavore, tristitia, sed hiis onnibus non nisi aeternis. Et ut dem simile utcunque: si sphaera transeat super lineam rectam, quilibet punctus lineae tactus totam fert sphaeram, non tamen comprehendit totam sphaeram, Ita anima in suo puncto, dum tangitur a transennte innudatione aeterna, nihil sentit et bibit, nisi

Im Zentrum der Anfechtung steht daher nicht die Macht des Fleisches oder der Welt und nicht einmal die des Teufels, sondern ein anderer. Denn es heißt ja: „so bald Gottes wort auffgehet“. Der eigentliche Verursacher der Anfechtung ist nicht der Teufel (er reagiert nur), sondern das Wort Gottes. Der letzte Urheber der Anfechtung ist Gott selbst.⁵³⁶

Mit diesem eigentlichen Urheber stehen denn auch die drei weiteren, für Luther wesentlichen Anfechtungsmächte im Zusammenhang: die Macht der *Sünde*, die Macht des *Todes* und vor allem die Macht des *Gesetzes*. Nicht nur dass, wo und worin der Mensch sich befindet, also sein Selbst- und Weltverhältnis (coram seipsum, coram mundo), sondern vor allem dass und wie er sich darin *vor Gott* befindet, sein Gottesverhältnis (coram Deo), wird hier ausschlaggebend. Die Situation des Menschen in der Welt (Fleisch, Welt und Teufel) wird erst coram Deo – und das heißt: in seinem Gewissen – als Situation in der *Sünde*, nämlich der Trennung von Gott, und unter der Macht des *Todes*, nämlich als Folge der Sünde,⁵³⁷ qualifiziert. Doch auch diese beiden erhalten ihre anfechtende Macht allererst durch die tiefste Ursache der Tentatio: durch den Zorn Gottes und sein *Gesetz*.

aeternam poenam, sed non manet, iterum enim transit. Igitur si viventibus contingit illa inferorum poena, id est intolerabilis ille pavor et inconsolabilis, multo magis animarum in purgatorio videtur talis esse poena, sed continua. Et hic est ignis ille internus multo atrocior quam externus.“ (dt. Übers. n. EBELING, Einführung, 31–33). Vgl. dazu auch LOHSE, Einführung, 39–40. Vgl. demgegenüber Luthers spätes Selbstzeugnis von 1545 aus der Präfatio zur Gesamtausgabe der lateinischen Schriften (WA 54, 185,14–186–16).

⁵³⁶ Vgl. dazu ausführlich BEINTKER, a. a. O., 78–114; sowie BARTH, a. a. O., 153–167, der mit guten Gründen gegen BÜHLER, Die Anfechtung bei Martin Luther, 192ff, argumentiert. Bühler will die Anfechtung ausschließlich auf den Teufel bzw. „die teuflische Dreieinigkeit“ (a. a. O., 13) zurückführen. Die Grundfrage in der Anfechtung ist jedoch laut Barth nicht die nach dem alleinigen Urheber, sondern vielmehr die Frage danach, „Wer tut in der Anfechtung was?“ (BARTH, a. a. O., 155). „Nach Luther nimmt Gott den Teufel in Auftrag, der Teufel aber mißbraucht den Auftrag und gibt sich als Auftraggeber aus.“ (a. a. O., 155). Die eigentliche geistliche Anfechtung Gottes richtet sich gegen das sündige Fleisch, sie ist ein Gerichtshandeln Gottes. Die verdrehte satanische Anfechtung hingegen richtet sich gegen den Glauben, sie ist eine Versuchung des Teufels. Beide Anfechtungen betreffen das Gewissen jeweils in unterschiedlicher Intentionalität, erstere zur Buße und zum Glauben, letztere zur Verzweiflung bzw. zur Vermessenheit. Dabei ist es eigentlich nur *eine* Anfechtung, die von Gott ausgeht und vom Teufel pervertiert wird. „deus tentat te, ut fortiter perstes, econtra diabolus, das du umbfallest.“ (WA 37, 310,5 (1534); vgl. ebenso WA43, 230,24 (1535ff)).

⁵³⁷ Man beachte, dass der Tod als solcher seine ganze anfechtende Macht einzig und allein in Bezug auf das von der Sünde betroffene Gewissen besitzt. Ohne diese aus dem Gesetz bzw. dem Zorn Gottes begründete Anfechtungsmacht des Todes wäre seine rein biologische Faktizität eigentlich kein Grund zur Anfechtung, sondern vielmehr zur liebenden und vertrauenden Lebenshingabe an Gott, den Schöpfer. Vgl. dazu ausführlicher unter B.4.2 und B.5.2.

4.2.3 Die Anfechtung Gottes

Das Erstaunlichste in Luthers Trias ist angesichts dessen die rein positive Konnotation, welche die Tentatio scheinbar erhält. Lehrt doch gerade die Anfechtung überhaupt erst die affektive Liebesmacht des Wortes Gottes erfahren und durch sie hindurch – bei allem äußeren Kampf mit Fleisch, Welt und Teufel – „Gottes wort zu suchen und zu lieben.“ Die Tentatio führt wieder zurück in die Meditatio, denn „allein die Anfechtung lehrt aufs Wort merken“.⁵³⁸

Doch was für eine Erfahrung lehrt die Anfechtung konkret? Welche bestimmten Affekte werden durch sie berührt, bewegt und erfahrbar gemacht? Es ist zu beachten, dass die in der Vorrede von 1539 positiv konnotierten Affekte allesamt als solche *des Wortes Gottes* bezeichnet werden und sich aufgrund des nicht umsonst zuletzt genannten Adjektivs als genuine Trosterfahrungen kennzeichnen lassen: „wie recht, wie warhafftig, wie suesse, wie lieblich, wie mechtig, wie *troestlich* Gottes wort sey“. In dreierlei Kategorien lassen sich diese Erfahrungsweisen des Wortes unterteilen: erstens in *juristische*, also die Rechtfertigung betreffende (recht und wahrhaftig); zweitens in solche, die eigentlich der *mystischen* Sprachwelt angehören und am eindeutigsten Affekte als solche bezeichnen (süß und lieblich); drittens in solche, die den *polemischen*, also kämpferischen Modus der Erfahrung beschreiben (mächtig und tröstlich).

Alle diese Kategorien lassen sich unter dem Stichwort des Trostes, der *consolatio* zusammenfassen.⁵³⁹ Denn die *consolatio* ist die *experientia fidei* schlechthin, auf welche Gottes Tentatio abzielt. Der Trost ist für Luther nicht nur ein innerlicher, psychologischer Affekt unter anderen, sondern der geistliche Affekt des äußeren Wortes schlechthin. Er gründet zuerst in der Rechtfertigung, wirkt sich sodann affektiv auf das Innerste (Herz und Gewissen) des Menschen aus und führt ihn schließlich in den geistlichen, die ganze Weltwirklichkeit einbeziehenden und betreffenden Kampf. So resümiert es auch *Martin Treu*: „Trost ist für Luther ein Geschehen, in dem der Mensch gewandelt wird. Dieses Geschehen hat den Charakter einer kämpferischen Auseinandersetzung zwischen Gott und den widergöttlichen Mächten, in deren Brennpunkt der Mensch steht.“⁵⁴⁰

⁵³⁸ WA 5, 216,38 (Op in Ps; 1519–21): „Vexatio enim [...] sola dat intellectum auditui“. (vexatio (Erschütterung, Beschwerlichkeit, Plage), vgl. GEORGES, a. a. O. II, Sp. 3462–3463, wird hier üblicherweise aus dem Kontext heraus mit „Anfechtung“ wiedergegeben).

⁵³⁹ Zum Trost als dem zentralen seelsorgerlichen Erfahrungsbegriff Luthers vgl. u. a. FASCHER, Trost bei Luther, 77–97; TREU, Die Bedeutung der Consolatio bei Luther (1982); DERS., Trost bei Luther, 91–106; DERS., Luthers Seelsorge, 7–25; MENNECKE-HAUSTEIN, Luthers Trostbriefe (1988); ROLF, Vom Sinn zum Trost (2003), bes. 73–105.

⁵⁴⁰ TREU, Trost bei Luther, 92, mit Verweis auf WA 15, 69,15–21 (Eyn Christlicher trostbrief an die Miltenberger, Wie sie sich an yhren feynden rechen sollen, aus dem 119. Psalm; 1524), wo Luther Paulus in 2Kor 1,3–4 auslegt: „ynn welchen worten er durch seyn eygen exempel leret, das man die betru ebten trosten soll, aber doch also, das der selbige trost ja nicht von menschen, sondern von Gott sey,

Dementsprechend kommt die Struktur der *consolatio*, wie schon für die *experientia* gezeigt, immer auch als kontrafaktische Erfahrung im Widerstreit zur natürlichen Erfahrung zu stehen.⁵⁴¹ „Trost“ und „Trotz“ rücken nicht nur in ihrer Sprachverwandtschaft nahe zueinander.⁵⁴² Die dynamische Einheit dieser drei Kategorien der Erfahrung des Wortes Gottes macht die *consolatio* aus. Damit knüpft die Charakterisierung der *Tentatio*, welche diese *consolatio* lehrt, nahtlos an die Struktur von *Oratio* und *Meditatio* an. Der Trost ist für Luther einerseits geradezu ein Synonym für die *extra nos* geschehene Rechtfertigung in Christus sowie andererseits die existentielle und affektive Realisierung dieser Rechtfertigung *pro me* in der Erfahrung des Glaubenden.⁵⁴³ Dementsprechend kann mit Martin Treu zu Recht Luthers „Trosttheologie [...] als die spezifisch poimenische Dimension seiner Rechtfertigungslehre“ bezeichnet werden.⁵⁴⁴

Weil also die Regel der *Tentatio* nicht allein die Erfahrung der Anfechtung, sondern immer auch die des Trostes in sich schließt, kann Luther sie mit derart positiven Affekten wie „süß“, „lieblich“ usw. charakterisieren. Und das obwohl sie zweifelsohne als „Angriff auf den ganzen Menschen“ ein zumeist schmerzhaftes und widerständiges, immer jedoch – nämlich auch und besonders dann, wenn sie gerade nicht bewusst erfahren wird – ein den Glauben gefährdendes Widerfahrnis darstellt.⁵⁴⁵ Fazit: In der Vorrede von 1539 präsentiert der Reformator die *Tentatio* deutlich als „*Doppelerfahrung von Anfechtung und Trost*“⁵⁴⁶ und entspricht damit exakt seinem paradoxen Begriff der *experientia*.

Diese Sicht stimmt auch mit dem überein, was die geistliche Übung und Erfahrung als Taufentfaltungsprozess charakterisiert: „Leben, ja vielmehr Sterben und Verdammt werden

wilchs er gar mercklich hyn zusetzt, umb des falschen schendlichen trosts willen zu meyden, wilchen sucht und gibt die welt, fleysch und der teuffel auch, da durch aller nutz und frucht des leydens und creutzes verderbet und verhyndert wird.“

⁵⁴¹ Vgl. bspw. WA TR 2, 254,11–13 (Nr. 1893; 1530). „Mennschen trost stet in eusserlicher, ansehnlicher hulff, die man greyffen, sehen vnd fuelen kann. Gottes trost stet allein im wortt vnd der zusage, da weder tzu sehen, hören nach fülen ist.“ Hier bringt Luther die antiempirische Seite seines am Wort-Glaube-Geschehen orientierten Erfahrungsbegriffes zur Geltung.

⁵⁴² Vgl. zum Stichwort „Trotz“ DWb, Bd. 22, Sp. 1104: „ausserhalb der schriften Luthers nur selten bezeugt, bei ihm aber so häufig und mannigfaltig, dasz es den anschein hat, als handle es sich um eine bedeutungsmässige neuprügung durch ihn“. Vgl. zu „Trost und Trotz“ auch WIEMER, a. a. O., 244–246 sowie TROWITZSCH, *Trost und Trotz*, 64–67.

⁵⁴³ Vgl. dazu auch TREU, *Consolatio*, 35–68.

⁵⁴⁴ TREU, *Luthers Seelsorge*, 25 (Hvm.); vgl. die ganz ähnliche Formulierung in DERS., *Trost bei Luther*, 96.

⁵⁴⁵ BEINTKER, Art. *Anfechtung*, 370. Zum Problem der Anfechtung als Nicht-Erfahrung von Anfechtung vgl. ausführlicher unter B.4.1.

⁵⁴⁶ SCHÄFER, a. a. O., 678 (Hvm.).

machen den Theologen, nicht Verstehen, Lesen oder Spekulieren.⁵⁴⁷ Anfechtung und Trost, Angefochtensein und Glaubensgewissheit schließen einander nicht aus, sondern bilden notwendige Korrelate innerhalb der Spiritualität Luthers. „Angefochten zu werden und Christus anzugehören widersprechen sich nicht, bilden vielmehr eine Einheit in dem Kampf, welchen das Leben eines Christen so oder so ausmacht. Vita christiana, – das ist Tentatio, militia und agon.“⁵⁴⁸

Zum zirkulären Geschehen von Oratio, Meditatio und Tentatio resümiert *Claudia Welz* darum zutreffend: „Die Anfechtung ist das, was den Kreislauf in Bewegung hält. Sie sorgt dafür, dass immer wieder von neuem gefragt wird, was genau [von Gott durch sein Wort] gesagt wurde und was damit gemeint sein könnte. Sie führt nicht nur zum Lesen und Wiederlesen dessen, was geschrieben steht, sondern auch hinein in ein fortgesetztes ‚Gespräch‘ mit Gott, in dem auch und gerade die Stille zu den Betenden spricht.“⁵⁴⁹

Man wird aufgrund der bisherigen Erwägungen ergänzen dürfen: Nicht die Anfechtung allein ist es, die den Kreislauf in Bewegung hält, sondern die geistliche Erfahrung überhaupt, die Erfahrung von Anfechtung *und* Trost. Losgelöst von der Realität des Trostes ist für Luther auch die Anfechtung im Glaubensleben nicht denkbar. Wird sie doch durch den Trost und dessen Gewissheit, der zuerst in der Wahrheit (intellectus) und Liebe (affectus) des Wortes Gottes und eben nicht in der natürlichen Erfahrung des Menschen besteht, überhaupt erst hervorgerufen und allein durch dieses Wort auch überwunden. Denn, wie *Horst Beintker* in seiner großen Studie resümiert: „Nicht durch die Anfechtung an sich ist Gott nahe“,⁵⁵⁰ aber „wo Gott nahe ist, geschieht dies wegen des fleischlichen Sinnes auch nicht ohne Anfechtung.“⁵⁵¹ Oder, um mit *Eberhard Jüngel* zu sprechen, die eigentliche Erfahrung der Anfechtung sei nur möglich, „wenn Gottes Zuwendung, wenn seine Nähe, wenn sein Kommen zuvor erfahren wurde.“⁵⁵²

In gewisser Hinsicht ist damit der von Welz eingangs erwähnten These Recht zu geben, die Oratio bilde in den Anfechtungen, in denen das Wort Gottes selbst infragegestellt wird, für Luther den letzten seelsorgerlichen Zufluchtsort. Allerdings gilt dies nur unter der Bedingung,

⁵⁴⁷ WA 5, 163,28–29 (Operationes in Psalmos; 1519–21): „Vivendo, immo moriendo et damnando fit theologus, non intelligendo, legendo aut speculando.“

⁵⁴⁸ EBELING, Seelsorge, 418. Ebeling bezieht sich damit auf WA Br 4, 279,10–12 (Nr. 1168, an Justus Jonas; ca. 10.11.1527): „Et quid est, quod me servet et soletur, si etiam Christus me relinquit, propter quem illi me oderunt? Sed non relinquit in finem peccatorem miserrimum...“.

⁵⁴⁹ WELZ, a. a. O., 281. Vgl. dazu auch DIES., Gebet, Theologie und die Stimme der Stille (2014), 73–96.

⁵⁵⁰ BEINTKER, Überwindung, 167.

⁵⁵¹ BEINTKER, a. a. O., 168 (mit Verweis auf WA 5, 411,40f; 397,30ff).

⁵⁵² JÜNGEL, Anfechtung und Gewißheit, 12.

dass alle drei Elemente der Trias niemals losgelöst voneinander bestehen können. Denn indem der Angefochtene seine Zuflucht zum Gebet nimmt, um damit der scheinbaren Fragwürdigkeit des angefochtenen Wortes zu entfliehen, bleibt er doch ganz auf ebendasselbe Wort bezogen, nämlich insofern er mit seinem Gebet, sei es als Bitte oder klagender Schrei, eben den Gott anruft (und keinen anderen), der sich in seinem Wort offenbart hat.⁵⁵³

Die Anfechtung wird somit als eine notwendige Erfahrung des Wortes Gottes erkennbar, das zugleich auf deren Überwindung in der Erfahrung des Trostes hinzielt; und zwar nicht nur einmal oder gar ein für alle Mal, sondern immer wieder, ein Leben lang.⁵⁵⁴ Damit weist die eine Doppelerfahrung von Anfechtung und Trost hin auf „das praktisch-theologische Programm der Unterscheidung zwischen Gesetz und Evangelium“⁵⁵⁵ bzw. auf den dreifachen Umgang Gottes mit dem Menschen.⁵⁵⁶

Gott geht mit dem Menschen allein um durch sein Wort und in der Erfahrung dieses Wortes:

a) als tötendes *Gesetz*;

b) als lebendig machendes *Evangelium* (*deus revelatus*); und

c) durch das unergründliche und verborgene Handeln Gottes in seiner Allwirksamkeit – scheinbar auch jenseits seines offenbarten Wortes (*deus absconditus*).⁵⁵⁷ Diese dritte Weise des Umgangs Gottes mit den Menschen kann genau genommen gar nicht als ein eigentlicher Umgang, keine eigentliche Beziehung begriffen werden, weil sie eben verborgen ist und damit als solche nicht eindeutig identifiziert werden kann. Man könnte es möglicherweise ein paradoxes, nicht-relationales Umgehen Gottes mit dem Menschen nennen, wiewohl das lediglich den Widerspruch in Worte gießen und sich auch dabei einer Einordnung letztlich entziehen würde.

⁵⁵³ Vgl. dazu später mehr zu Luthers Figur des „contra deum ad deum confugere“ unter B.4.4.

⁵⁵⁴ Vgl. PINOMAA, a. a. O., 189–195.

⁵⁵⁵ PINOMAA, a. a. O., 189.

⁵⁵⁶ Vgl. dazu auch BAYER, Oratio, 56.

⁵⁵⁷ Vgl. dazu auch BAYER, Schleiermacher und Luther, 1005–1016. Auch Thorsten Dietz differenziert in seiner Untersuchung zur Furcht bei Luther in gleicher Weise die durch den Affekt der Angst bestimmten, das Gottesverhältnis betreffenden Anfechtungen in diese beiden Formen der *tentatio de indignitate* und der *tentatio de praedestinatione*, also durch „den im Gesetz offenbar werdenden Zorn Gottes“ und durch „die angesichts der göttlichen Alleinwirksamkeit schmerzliche Verborgenheit Gottes“ (DIETZ, a. a. O., 379).

Diesen drei unterschiedlichen Wirkweisen Gottes in seinem Wort bzw. scheinbar gegen sein Wort entsprechen sodann drei zu unterscheidende Weisen der Gotteserfahrung:

a) Die erste Weise ist das passive Erleiden des Gesetzes in der *Gewissensanfechtung*, der *tentatio de indignitate*. Hier wird der Sünder mit dem gerechten Zorn Gottes konfrontiert.⁵⁵⁸ Das Handeln Gottes durch sein Wort als Gesetz ist sein „*opus alienum*“, sein fremdes Werk, durch das er dem Menschen die Wirklichkeit seiner Sünde aufdeckt und ihm seine soteriologische Hilflosigkeit bewusst macht.⁵⁵⁹ „Fremd“ ist dieses Werk, weil es alles andere als Gottes eigentliches Ziel ist, den Menschen zu demütigen. Vielmehr ist sein Wirken durch das Gesetz intentional offen, ja öffnend auf das Evangelium hin. „Ohne die durch Gottes Gesetz eröffnete Selbsterkenntnis des Sünders, der sich als Angefochtener von der eigenen Sünde, dem Gericht Gottes und der Höllenmacht Satans umstellt sieht, kann es keine befreiende Gotteserkenntnis durch das Evangelium geben.“⁵⁶⁰ Das bedeutet letztlich, „dass das Evangelium nur von dem Angefochtenen richtig verstanden wird“.⁵⁶¹

Der Teufel allerdings versucht diese Umgangsweise Gottes zu missbrauchen und den fleischlichen Menschen dazu zu verführen, sie als eine Sackgasse der falschen Verzweiflung an Gott oder der selbsterlösenden Vermessenheit fehlzudeuten. Beides geht aus dem Missverständnis hervor, dass einerseits im Gesetz nicht Gott, sondern der Mensch handeln solle; und andererseits der Zorn – und nicht die Liebe – Gottes eigentliche Intention sei. „Der Teufel kämpft zusammen mit dem Gesetz und allem Bösen gegen den neuen Menschen, Gott kämpft mit den gleichen Mitteln gegen den alten, und zwar in ein und derselben Anfechtung.“⁵⁶² Das Wort Gottes als Gesetz meditiert und erfährt der Mensch deshalb nur dann angemessen, wenn er es nicht aktiv versteht als etwas, was er tun soll, sondern passiv als etwas, wodurch Gott an ihm handelt und ihn, indem er ihm durch seinen Zorn zeigt, wer er selber ist (nämlich ein Sünder), zur Bejahung dieses gerechten Zorns und damit zur Buße führt. Das Gesetz und der Zorn Gottes zielen also nicht auf das Tun, sondern auf das Gewissen des Menschen ab. Das Wort Gottes als Gesetz verursacht diese Anfechtung des Zornes Gottes, insofern es den Menschen mit sich

⁵⁵⁸ Vgl. dazu ALTHAUS, a. a. O., 151–159. Zur Erfahrung des Gesetzes vgl. auch DEGWITZ, a. a. O., 85–156.

⁵⁵⁹ Vgl. dazu u. a. ALTHAUS, a. a. O., 111: „Gott tut ein ihm fremdes Werk (*opus alienum*), damit er zu seinem eigenen (*opus suum* oder *proprium*) komme.“; mit Verweis auf WA 5, 63,28–64,4 (Op in Ps, 1519–21); vgl. außerdem a. a. O., 503,26–27; WA 7, 531,17–33 (Enarrationes epistolarum et euangeliorum; 1521). Vgl. dazu auch BARTH, a. a. O., 157–161.

⁵⁶⁰ HAMM, a. a. O., 31. Diesen irreversiblen Zusammenhang betont Luther zeitlebens, sowohl in seinen jungen Jahren als auch noch in seinem Alter, bspw. in der Auseinandersetzung mit den sog. Antinomern.

⁵⁶¹ PINOMAA, a. a. O., 190 (im Original kursiv).

⁵⁶² BARTH, a. a. O., 167 (mit Verweis auf WA 40 III, 654,27 (1543–44)). Vgl. ebenso BEINTKER, a. a. O., 121.

selber, seiner eigenen Wirklichkeit coram Deo konfrontiert. Es kann aber auch Anfechtung verursachen, indem es durch den Teufel als Verführung zur *vita activa* missbraucht wird;⁵⁶³

b) Die zweite Weise ist das passive Erfahren des Evangeliums in der „*Tröstung der Gewissen*“.⁵⁶⁴ Hierbei wird der angefochtene Sünder mit der Gnade Gottes beschenkt. Das Handeln Gottes durch sein Wort als Evangelium ist sein „*opus proprium*“, sein eigentliches Werk, durch das er den Menschen rechtfertigt, mit ihm Gemeinschaft aufnimmt, ihn mit sich selbst beschenkt und so neu schafft.

Während Luther in heilsgeschichtlicher Hinsicht Anfechtung und Trost in der Christologie verankert sieht (Inkarnation, Kreuz und Auferstehung),⁵⁶⁵ verklammert er beides in existentieller Hinsicht in der Dynamik seiner Wort-Gottes-Theologie (Gesetz und Evangelium).⁵⁶⁶ Das diese beiden Ebenen zwei Seiten ein und derselben Sache sind, zeigt sich besonders in seiner Taufspiritualität (der Verheißung und Übung des Mit-Christus-Sterbens und Mit-Christus-Lebens). Dadurch werden die bleibenden Anfechtungen des Christen hineingebunden in seine persönliche Geschichte mit Gott und erlangen in dieser Hinordnung auf das Evangelium tröstende Wirkung und Bedeutung;

c) Die dritte Weise ist das passive Erfahren bzw. Nicht-Erfahren des verborgenen Gottes (*deus absconditus*) bis in die schwerste aller Anfechtungen, die *Prädestinationsanfechtung*, die *tentatio de praedestinatione*.⁵⁶⁷ Hier wird der angefochtene Sünder vor die Verborgenheit Gottes in seinem unergründlichen Wirken gestellt.⁵⁶⁸ Es wird hier aufgrund der wortlosen Verborgenheit keinerlei personale Beziehung vonseiten Gottes zum Menschen eröffnet. „Das Evangelium wird in ganz anderer Weise erlitten als das Gesetz und erst recht jenes verborgene Wirken

⁵⁶³ Vgl. dazu insgesamt auch BARTH, a. a. O., 161–166.

⁵⁶⁴ Zur Erfahrung des Evangeliums vgl. auch DEGWITZ, a. a. O., 207–258.

⁵⁶⁵ Zum Zusammenhang geistlicher Erfahrung mit dem Kreuz Christi vgl. auch a. a. O., 157–206; sowie in dieser Arbeit unter B.4.7.

⁵⁶⁶ Damit „verankert er seine persönliche Anfechtungsgeschichte, auch die der frühen Erfurter Jahre, im Rahmen seiner reformatorischen Theologie.“ (HAMM, a. a. O., 32 mit Verweis auf WA 18, 719,9–12 (*De servo arbitrio*; 1525)). Aufgrund dessen wird für ihn „die ‚tentatio‘, das in den Abgrund der Verzweiflung führende Ringen um den gnädigen Gott, zur Basis jeder wahren Theologie.“ (a. a. O., 33).

⁵⁶⁷ Vgl. dazu ausführlicher unten unter B.4.4.

⁵⁶⁸ Vgl. dazu auch VON LOEWENICH, a. a. O., 182–191 zur Anfechtung zwischen *opus proprium* und *opus alienum* (Gesetz und Evangelium), zwischen *deus revelatus* und *deus absconditus* (Prädestinationsanfechtung), die er leider nicht genügend voneinander unterscheidet. Nichtsdestotrotz stellt von Loewenich zum Schluss seiner Studie zu Luthers *Theologia crucis* völlig zu Recht fest: „Man könnte ernstlich überlegen, ob sich nicht am besten von diesem Begriff [der *tentatio*] aus die ganze *theologia crucis* entfalten ließe.“ (a. a. O., 190).

Gottes, das in die höchste Anfechtung stürzen kann: in die Anfechtung durch Gott selbst“.⁵⁶⁹ Wie der Reformator seelsorgerlich mit dieser höchsten Anfechtung umzugehen wusste, wird an anderer Stelle dieser Arbeit Gegenstand der Untersuchung sein.

Entsprechend der Bedeutung von Schrift und Erfahrung für Luthers Spiritualität tritt nun deren dritte Bestimmung als *Unterscheidungsweisheit* hinzu.⁵⁷⁰ Luthers Spiritualität der Anfechtung und des Trostes gewinnt Gestalt als eine im Leben durch Glaubenserfahrung gewonnene Weisheit der Unterscheidung zwischen Gesetz und Evangelium sowie zwischen verborgenem und offenbarem Gott: „Wer es folglich trefflich versteht, Evangelium und Gesetz zu unterscheiden, sollte Gott danken und wissen, dass er ein Theologe ist.“⁵⁷¹ Diese geistliche Unterscheidung gilt es ein Leben lang zu lernen.

Mit dieser Dreiteilung der Umgangsweisen Gottes mit den Menschen ist zwar ein Grundraster gewonnen, um Luthers Rede von der Anfechtung in ihrer jeweiligen, zumeist seelsorgerlichen Situativität besser einordnen zu können. Allen bisher gemachten Beobachtungen und Differenzierungen zum Trotz lässt sich die Rede von der Anfechtung jedoch ebenso wenig wie deren tatsächliches Erleben bis ins Letzte befriedigend systematisieren. Dafür widerstrebt das Phänomen einer derartig definitiven Fassbarkeit zu sehr. Auch Luthers hier und da angewandte Unterscheidungen, wie bspw. die Kategorisierung in die zweimal drei Anfechtungsmächte (Fleisch, Welt, Teufel und Sünde, Tod, Gesetz) oder in äußere und innere, fleischliche und geistliche, höhere und niedere Anfechtungen, sind stets in ihrem unmittelbaren Kontext zu betrachten und können nicht in jedem Falle ohne Weiteres verallgemeinert werden.⁵⁷² Da jede Art von Anfechtung den Glauben betrifft, ist er auch durch jede Art auf ihre jeweilige Weise herausgefordert oder gefährdet. Darum ist jede Anfechtungserfahrung in Bezug auf die konkrete Situation des angefochtenen Menschen und die darin liegende Bedeutung für seinen

⁵⁶⁹ BAYER, a. a. O., 56. Vgl. bspw. in WA TR 4, 491,21–25 (Nr. 4777): „Es ist etwas Höheres denn Ver zweiflung von wegen der Sünden, wie die Anfechtung sind in Ps 8: ‚Du wirst mich lassen ein kleine Zeit von Gott verlassen sein‘ und Ps 22: ‚Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?‘ Als wollt er sagen: Du bist mir feind ohn alle Ursache; und war gleichwol da keine Sünde.“

⁵⁷⁰ Vgl. dementsprechend BEUTEL, *Theologie als Unterscheidungslehre*, 450–453.

⁵⁷¹ WA 40 I, 207,17–18 (Galaterbriefkommentar; 1531–35): „Qui igitur bene novit discernere Euangelium a lege, is gratias agat Deo et sciat se esse Theologum.“ (dt. Übers. n. KOLB, *Art. Gesetz und Evangelium*, 252).

⁵⁷² Vgl. dazu sehr richtig WERTELIUS, *Oratio continua*, 70: „Zwar unterscheidet Luther zwischen körperlichen Anfechtungen (*Tentationes corporales*) und geistigen (*Tentationes spirituales*) oder zwischen niedrigen und höheren Anfechtungen. Man muß sich jedoch dafür hüten, die Bedeutung dieser Unterscheidungen zu übertreiben. Luther sieht nämlich einen deutlichen Zusammenhang zwischen diesen verschiedenen Arten von Anfechtungen.“

Glauben zu bewerten. Hierin zeigt sich die hohe praktisch-theologische Relevanz von Luthers Anfechtungs-Theologie. Kommt sie doch in concreto stets als ein genuin seelsorgerliches Problem zu stehen.

4.2.4 *Praktisch-theologische Implikationen der Tentatio*

Indem Luthers Spiritualität den Erfahrungsbegriff für die Dimension der Anfechtung öffnet, integriert er die Tiefe und Weite sämtlicher, auch widerständiger oder ambivalenter Selbst-, Welt- und Gotteserfahrungen in die Dynamik des Beziehungsgeschehens von Wort und Glaube. Die Anfechtung wird so „der existentielle Ort, von dem aus Luther theologisch denkt und redet“⁵⁷³ und zugleich „der Ort einer qualifizierten Erfahrung“,⁵⁷⁴ die nur der Glaube (in dieser seiner Bewusstheit) macht und machen kann – wiewohl ihr zugleich immer schon die fundamentalanthropologische Situativität des Menschen coram Deo innewohnt.⁵⁷⁵

Aus diesem Grunde wird die Tentatio für Luther „*der Pruefestein*“, gewissermaßen die Nagelprobe aller Spiritualität. Als solche hat sie das Potential eine Leitkategorie der Praktischen Theologie zu werden. Sie ist dabei nicht in erster Linie der Prüfstein des glaubenden, meditierenden und Erfahrung machenden Menschen, sondern eben des Wortes Gottes selbst.⁵⁷⁶ Durch und in der Erfahrung der Anfechtung bewährt sich dessen Treue, ja bewähren sich dessen Affekte am Glaubenden. In diesem Sinne sieht Luther Schrift und Erfahrung in eins und bezeichnet sie als die „zween prufestein [...] der rechten lere“.⁵⁷⁷

Daraus ergibt sich die praktisch-theologische, hier konkret die spezifisch seelsorgerliche Relevanz in dreifacher Hinsicht und gibt somit *das heuristische Raster* für die weitere Untersuchung vor:

a) Die Anfechtung als Situation der Seelsorge

Die seelsorgerliche Relevanz wird erstens in dem eingeschlagenen Weg der Spiritualität vom Wort und mit dem Wort Gottes *in* die *Situation* der Welt als Situation der Anfechtung

⁵⁷³ PANNENBERG, Prädestinationsbegriff, 109, Anm. 1.

⁵⁷⁴ METZGER, a. a. O., 160.

⁵⁷⁵ Vgl. dazu ausführlicher unten unter B.4.1.2.

⁵⁷⁶ Vgl. BAYER, Oratio, 54, Anm. 234: „Durch Kratzen mit dem ‚Prüfstein‘ bzw. ‚Probierstein‘ (lapis lydeus) konnte man bei angestrichenen Metalllegierungen feststellen, ob es sich um Gold handelte oder nicht.“

⁵⁷⁷ WA 36, 506,21 (Predigt über 1Kor 15,3).

sichtbar. „Luthers Seelsorge ist von der Anfechtung her zu begreifen.“⁵⁷⁸ Das Ziel der Glaubensübung ist nicht eine „von den Gegebenheiten des konkreten Lebens abgelöste Gotteserfahrung“⁵⁷⁹ (das wäre das Missverständnis einer spekulativ-mystisch verstandenen *contemplatio*), sondern eine Alltags-Spiritualität, nämlich eine solche Gotteserfahrung, die sich in den Ambivalenzen und Widerwärtigkeiten des alltäglichen Lebens ereignet und bewährt. Diese werden von Luther – unter der bestimmenden Perspektive des Glaubens – als Anfechtungen erkannt, beurteilt, behandelt und in den Gesamtvollzug der Spiritualität integriert, indem sie auf die Bewährung des Wortes Gottes *in* der angefochtenen Existenz des Glaubenden hinzielen.⁵⁸⁰ Mit den Worten Zimmerlings: „Indem die Tentatio als Höhepunkt der Gotteserfahrung interpretiert wird, erfolgt eine revolutionäre Rückbindung der Spiritualität an den Alltag. Auf diese Weise bekommt Luthers Spiritualität ein Gefälle zum Alltag hin, sie wird alltagsverträglich.“⁵⁸¹ Durch nichts anderes als die spezifisch poimenische Kategorie der Anfechtung kann die notwendige empirische Orientierung der Seelsorge *theologisch* integriert und begründet werden.

b) Das Wort Gottes als Mittel der Seelsorge

Die seelsorgerliche Relevanz wird zweitens deutlich in dem Weg der Spiritualität *aus* der Situation der Welt, und das heißt der Anfechtung, zum Wort.⁵⁸² „Denn allein die Anfechtung lehrt aufs Wort merken.“⁵⁸³ Das Medium der Spiritualität kann in der Seelsorge darum nichts

⁵⁷⁸ FASCHER, a. a. O., 78.

⁵⁷⁹ NICOL, a. a. O., 99.

⁵⁸⁰ Nicol sieht hierin die größte hermeneutische Herausforderung für eine heutige praktisch-theologische Anknüpfung, da s.E. für Luther in seinem Zeitkontext die Inbezugnahme des gesamten menschlichen Erfahrungsspektrums auf den Glauben selbstverständlicher war als es für heute vorausgesetzt werden könne (vgl. NICOL, a. a. O., 99). Demgegenüber bleibt zu fragen, ob und inwiefern hierin nicht vielmehr ein eben fundamentalanthropologisches, d. h. allgemein-menschliches Glaubensproblem vorliegt, welches für Luther nicht minder (höchstens in anderer Ausprägung) als für einen heutigen Menschen bestand. Denn im fundamentalanthropologischen Sinne sind alle Zeiten Gott gleich nah und fern – nur die Art und Weise der Nähe bzw. Ferne variiert jeweils (vgl. auch RATSCHOW, *Meditation* (1978); BARTH, *Erfahrung* (1980); MOELLER, *Sonderfall*, 311, der als einzig historisch zugänglichen Vergleichsmoment die „Grundsachverhalte der *conditio humana*“ sieht). Die Antwort auf diese Fragen liegt wohl darüber hinaus auch in Luthers Schrifthermeneutik (vgl. BAYER, a. a. O., 57–58).

⁵⁸¹ ZIMMERLING, *Evangelische Mystik*, 49. Vgl. dazu auch MÖLLER, *Lutherische Spiritualität*, 32–34.

⁵⁸² Vgl. dazu u. a. auch BÜHLER, *Anfechtung*, 97–102; JACOB, a. a. O., 41–49; WERTELIUS, a. a. O., 67–98 (der den Zusammenhang von Gebet und Anfechtung unter der Kapitelüberschrift „Gott und der Teufel“ thematisiert).

⁵⁸³ WA 5, 216,38 (Op in Ps; 1519–21): „Vexatio enim [...] sola dat intellectum auditui“.

anderes sein als das Wort Gottes. Konkret zeigt sich das bspw. in Luthers persönlichem „Kanon“ von kernigen Bibelstellen für die Augenblicke höchster Anfechtungsnot, die eine ruhige Meditation garnicht mehr erlauben.⁵⁸⁴ Dabei darf freilich das Wort Gottes als Mittel der Seelsorge nicht bloß, ja nicht einmal vorrangig im Sinne eines methodisierten Bibelgebrauchs missverstanden werden. Stattdessen ist der weite Meditationsbegriff Luthers für die Seelsorgelehre und -praxis wiederzugewinnen.⁵⁸⁵ Was bedeutet *Seelsorge als Meditation* praktisch für den Seelsorger, den Seelsorgesuchenden und für die Durchführung der Seelsorge?

c) Der Trost als Ziel der Seelsorge

Drittens entsteht aus dieser hermeneutischen Korrelation von *Meditatio* und *Tentatio* die spirituelle Relevanz der Seelsorge: „Meditation (Text) und Anfechtung (Existenz) stehen zueinander in einem Zirkelverhältnis.“⁵⁸⁶ So führt der Umgang mit dem Wort den Menschen einerseits überhaupt erst in Anfechtung bzw. deckt ihm seine Situation als solche auf (Gesetz). Andererseits wird gerade (und erst) durch die Anfechtung die Meditation über eine rein kognitive Erschließung hinaus zu einer ganzheitlich-existentiellen Erfahrung, indem der Mensch gerade in der Situation der Anfechtung und aus ihr heraus den Umgang mit dem Wort sucht und erfährt. Erst und nur durch das Wort, in einem Miteinander von *aus* dem Wort, *mit* dem Wort und *zu* dem Wort, jedoch nie aus sich selbst heraus kann die Anfechtung als Glaubens-

⁵⁸⁴ Vgl. WA 40 III, 199,10–13; bes. 11 (In XV Psalmos graduum. (Ps 126,5.6); 1532/33 [1540] (Hvm.)): „Ideo tene te ad Orationem et verbum, ut preces et verbum habeas in promptu, ubi venit Tentatio, ne desperes; quae mittuntur, ut sanctificetur amplius, quia non vult eum derelinquere, sed exerceri.“ („Darum halte dich an das Gebet und an das Wort, damit du bittest und das Wort sofort zur Hand habest, wo die Anfechtung kommt und nicht verzweifelst. Diese [Wort und Gebet] werden gesendet, damit er [der Glaubende] mehr geheiligt werde, denn es [das Wort] will ihn nicht völlig verlassen (vernachlässigen), sondern geübt werden.“) Ein solches „promptu habere“ prägnanter Bibelstellen hat seinen Anhalt ebenso in der spirituellen Tradition vor Luther (vgl. NICOL, a. a. O., 99, bes. Anm. 124, 125 und 126). Vgl. dazu die Sammlung: „Sprüche mit denen sich Luther getröstet hat“ von 1530 (WA 30 II, 697–710). Vgl. auch BÜHLER, a. a. O., 98–100, der eine Liste der wesentlichsten Bibelstellen, die für Luther von solcher Bedeutung waren, nach auffindbaren Hinweisen in der WA herausgesucht und aufgelistet hat (Ex 20,6; 2Sam 12,13; Hes 33,11; Ps 46,2; Ps 51,19; Ps 31,25/55,23/77,2/143,5; Ps 55,23; Ps 91,15; Mt 6,33; Mt 11,28; Mt 22,32; Mk 16,16; Joh 16,23; Joh 16,33; Apg 14,22; Röm 8,32; Röm 11,32; 1Kor 10,13; 1Kor 16,13; 2Kor 12,9; Gal 6,1; 1Petr 5,7). Besonders sind in dieser Aufzählung die Stellen 2Kor 12,9 (vgl. u. a. WA TR 1, 483–484 (Nr. 956; Erste Hälfte der dreißiger Jahre)) und am häufigsten 1Petr 5,7 (vgl. u. a. WA Br 5, 412 (Nr. 1611; 1530); WA 30 II, 704,23 (1530)) hervorzuheben, die zu Luthers zentralen und äußerst häufig verwendeten Lieblingsversen gehören.

⁵⁸⁵ Vgl. dazu auch unter B.3.1.

⁵⁸⁶ NICOL, a. a. O., 100.

übung zu einer positiven Glaubenserfahrung werden. Als solche wird der *Trost* als konkrete Erweckung, Erwärmung, Affektion des Glaubens *in* der Anfechtung zum Ziel der Seelsorge.

Dabei ist unter „Trost“ niemals bloß und nicht einmal vorrangig eine innerliche, gefühlsmäßige Regung zu verstehen, sondern die tatsächliche Anteilhabe an Christus und damit das Hineingenommenwerden in die heilsgeschichtlich-eschatologische Weite des Wortes Gottes und seines Weltlaufs. Der Trost ist für Luther immer zugleich ein fundamentalanthropologisches Geschehen, das den Menschen in seinem Menschsein (*coram seipso*) betrifft, wie auch ein kosmologisches Geschehen, das den Menschen in seinem In-der-Welt-Sein (*coram mundo*) betrifft und ihn in beiden Bezügen neu mit Gott in Beziehung bringt (*coram Deo*).⁵⁸⁷ Diese Neuordnung des menschlichen Bezugssystems ist der Raum des Heiligen Geistes selbst als Person. Insofern ist der Heilige Geist selber der Trost in der Anfechtung. „Außerhalb“ des Heiligen Geistes und dessen, was er bewirkt, ist nichts als Anfechtung, ist nichts als Gesetz, Sünde und Tod. Wenn solche Anfechtung erfahren wird, kann jeweils nur das bestehen, was durch den Geist bewirkt wurde und in ihm geblieben ist. Darum wird allein der Heilige Geist in der Anfechtung als Trost erfahren.⁵⁸⁸

Insofern lässt sich nun präziser formulieren: Das Ziel einer spirituellen Seelsorge ist *die Beziehung von Gott und Mensch*, ist der Glaube selbst – und insofern das getröstete Gewissen.

Das Ziel der Spiritualität wie auch der Seelsorge besteht daher nicht in der Anfechtung *oder* im Trost, sondern stets in der Anfechtung *und* im Trost. Es ist von der Anfechtung nicht anders zu reden, als aus der Perspektive ihrer Überwindung, d. h. aus der Perspektive des Trostes.⁵⁸⁹ Das gilt ebenso, wie dass vom Glauben nicht anders geredet werden kann, als aus seiner existentiellen Situation der Angefochtenheit heraus und doch zugleich in der Gewissheit durch das Wort Gottes. Gewissheit und Anfechtung, Glaube und Anfechtung, Trost und Anfechtung schließen sich ebenso wenig gegenseitig aus, wie die Attributierung des Christen als Gerechter und Sünder zugleich. „Luther macht deutlich, daß es keinen Schritt über die Anfechtung hinaus gibt, mag er Kontemplation, Transitus oder eingegossene Beschauung heißen. Dies nicht etwa, weil die Glaubensnot der Anfechtung die letzte und letztgültige Erfahrung im Kontakt mit Gott ist, vielmehr, weil es keine Überwindung der Anfechtung in Richtung auf einen unangefochte-

⁵⁸⁷ Vgl. dazu auch VOGEL, Spiel-Raum der Gefühle. Die Funktion des Gefühls im seelsorgerlichen Gespräch (1999), 169–181, bes. 174–179 sowie das Fazit a. a. O., 203–206. Vogel stellt ebenfalls diesen Dreiklang des menschlichen Bezugssystems in das Zentrum seiner Seelsorgelehre: die Selbstbeziehung (biographische Dimension), die Weltbeziehung (soziale Dimension), die Gottesbeziehung (religiöse Dimension).

⁵⁸⁸ Vgl. dazu insgesamt PRENTER, a. a. O., 210.

⁵⁸⁹ Vgl. BEINTKER, a. a. O., 163–173.

nen Glauben gibt. Es gilt hier ein strenges *Zugleich*: Ein Zugleich von erlittener Glaubensnot und erfahrenem Glaubenstrost im Gewahr- und Innwerden der heilvollen Gegenwart Gottes.⁵⁹⁰

Mit alledem trifft Luther allerdings zunächst Zustandsaussagen, bezeichnet die Situation, in der sich der Mensch befindet, charakterisiert das Beziehungsgefüge, in dem er steht. Dessen ungeachtet tritt selbstverständlich in der Erfahrungswirklichkeit, also in der affektiven Wahrnehmung des Menschen jeweils in unterschiedlichen Intensitätsgraden das eine oder das andere stärker ins Bewusstsein. Das Gefühl der Anfechtung wie des Trostes wechselt so natürlich wie jedes andere menschliche Gefühl auch, die Situation der Anfechtung und die wirkmächtige Zusage des Trostes jedoch bleiben bestehen, so wie auch das Wort Gottes bestehen bleibt.

Erst die Wort-Erfahrung des Glaubens *als* Existenz-Erfahrung der Anfechtung kann, in beständiger Korrelation, als wirkliche Gottes-Erfahrung des Trostes gelten.⁵⁹¹ In den jeweils konkreten Situationen der Spiritualität als *vita passiva christiana* wird freilich je das eine oder das andere konkreten Raum und konkrete Zeit einnehmen, obgleich insgesamt keines ohne das andere dauerhaft in einem geistlich fruchtbaren Sinne, d. h. als gelebter Glaube, der tatsächlich Gestalt gewinnt, aufrechterhalten werden kann.

Diese Problemstellung richtet den Fokus der Untersuchung noch einmal auf die Frage nach der Bedeutung der *contemplatio* für Luthers Trias und damit auf die Frage nach dem Verhältnis seiner Spiritualität zur *Mystik*. Aus dem Bisherigen ist jedenfalls festzuhalten, dass das Ziel der zirkulären und ineinandergreifenden Korrelation der Übung und Erfahrung von Oratio, Meditatio und Tentatio für Luther nicht darin bestehen kann, in einem der drei Elemente zu verharren, sondern die ganze Regel andauernd und dynamisch zu durchleben.

5 Contemplatio – Eine mystische Spiritualität?

5.1 Die Contemplatio innerhalb der Trias von Oratio, Meditatio und Tentatio

In seinen Randbemerkungen zu den Predigten Taulers konnte Luther 1516 überraschend positiv über die Mystik sprechen: „Daher geht diese ganze Predigt hervor aus der mystischen Theologie (theologia mystica), die eine Weisheit ist der Erfahrung und nicht der Lehre (sapientia

⁵⁹⁰ STOLINA, Erfahrungserkenntnis, 105–106.

⁵⁹¹ Vgl. in ähnlicher Weise auch NICOL, a. a. O., 101: „Meditation im Sinne Luthers meint die Erhellung der angefochtenen Existenz durch das Wort, gleichzeitig die existentielle Erhellung des Wortes durch die Anfechtung.“

experimentalis et non doctrinalis).⁵⁹² Immerhin spricht auch die Vorrede von 1539 davon, dass die Tentatio als Erfahrung des Wortes Gottes „weisheit über alle weisheit“ sei. Aufgrund dessen stellt sich die Frage, inwiefern auch Luthers Spiritualität hinsichtlich ihrer Erfahrungsorientierung als eine *sapientia experimentalis*⁵⁹³ bezeichnet und so der mystischen Theologie immerhin nahestehend interpretiert werden kann.

Alle drei Elemente der geistlichen Übung aus der Vorrede von 1539 (Oratio, Meditatio, Tentatio) sind von Luther inmitten des sonst deutschen Textes auffälliger Weise und mit hoher Sicherheit absichtlich lateinisch wiedergegeben.⁵⁹⁴ Das legt die Vermutung nahe, dass er die Begriffe bewusst aus ihrer ursprünglich geprägten Bedeutung innerhalb der mittelalterlich-lateinischen Tradition übernommen hat – allerdings mit zwei wesentlichen Unterschieden: 1. In Bezug auf die Reihenfolge der einzelnen Aspekte geistlichen Lebens⁵⁹⁵; und 2. im Blick auf die Stellung der Tentatio bzw. deren offensichtliches Verdrängen des klassischerweise höchsten Zielpunktes des mittelalterlichen Exercitium spirituale: der *contemplatio*.

Zum ersten Unterschied der *Reihenfolge*: Die traditionelle Anordnung – die mit jeweils geringfügigen Akzentverschiebungen das Grundmuster für beinahe sämtliche geistlichen Übungsformen des weiteren Mittelalters bildete⁵⁹⁶ – verfährt nach dem von *Guigo II. dem Kartäuser* in seiner „Scala claustralium“⁵⁹⁷ erstmalig entfalteten viergliedrigen Schema: „lectio – medi-

⁵⁹² WA 9, 98,20–21 (Hvm.): „Unde totus iste sermo procedit ex *theologia mystica*, quae est *sapientia experimentalis et non doctrinalis*.“

⁵⁹³ Vgl. dazu auch BAYER, Theologie, 28–30.

⁵⁹⁴ Vgl. WA 50, 659,4.

⁵⁹⁵ Da die so grundsätzlichen Äußerungen Luthers an dieser exponierten Stelle der Vorrede zur Erstherausgabe seiner deutschen Schriften für ihn mit Sicherheit von herausragender Bedeutung waren, kann die hierin präferierte Reihenfolge als maßgeblich betrachtet werden. Es gibt innerhalb des Luther'schen Schrifttums noch zwei weitere Belegstellen für die besagte Trias, jeweils mit veränderter Reihenfolge, die jedoch in Bezug auf die Verlässlichkeit der Quellen von zweifellos geringerem historischem Wert sind: 1. Eine nicht-authentische Bucheinzeichnung (WA 48, 276: „Meditatio, Tentatio, oratio machen einen theologum“); und 2. eine bei Mathesius tradierte Äußerung Luthers (MATHESIUS, Luthers Leben in Predigten, 292,33–293,10 (12. Predigt)).

⁵⁹⁶ Vgl. WULF, Das innere Gebet, 385. Wulf spricht von „einer für das ganze Mittelalter kanonisch gewordenen Reihenfolge“. Vgl. dazu auch KOHNLE, Vom Spätmittelalter zur Reformationszeit, 40–48.

⁵⁹⁷ Der Text Guigos II. (gest. 1193) findet sich, teilweise mit Abweichungen, abgedruckt in der *Patrologia Latina* (PL) von Jacques-Paul MIGNE unter den Werken Augustins als „Scala paradisi“ (PL t. XL, c. 997–1006) und Bernhard von Clairvauxs als „Scala claustralium“ (PL t. CLXXXIV, c. 475–484). Eine kritische Edition (mit französischer Übersetzung) steht zur Verfügung in: GUIGO II.: *Epistula De Vita Contemplativa (Scala claustralium)* (franz.: GUIGUES II le Chartreux, *Lettre sur la vie contemplative (L'échelle des moines)*), Sources Chrétiennes 163, hrsg. von Edmund COLLEDGE/James WALSH, Paris 1970, S. 82–123. Vgl. dazu auch die deutsche Übersetzung bei: GUIGO der Kartäuser: *Scala claustralium. Die Leiter der Mönche zu Gott*, übers. v. Daniel TIBI, Siegburg 2008 [im Weiteren

tatio – oratio – contemplatio“: „Die *lectio* aber ist das gründliche (aufrichtige) Betrachten der Schrift mit der Aufmerksamkeit des Geistes. Die *meditatio* ist die eifrige Tätigkeit des Bewusstseins, die Kenntnis verborgener Wahrheit durch die Leitung der eigenen Vernunft zu erforschen. Die *oratio* ist ergebene Aufmerksamkeit des Herzens in (zu) Gott, um Böses zu entfernen und Gutes zu erlangen. Die *contemplatio* ist die Aufhebung des in Gott schwebenden (emporgehobenen) Bewusstseins, in der die Freude der ewigen Süßigkeit genossen wird.“⁵⁹⁸

Als Ziel bzw. Höhepunkt des monastischen Exerzitiums wird hier die unmittelbare Gotteserfahrung der contemplatio angestrebt.⁵⁹⁹ Im Unterschied zu den ersten drei der menschlichen Aneignung in gewisser Weise verfügbaren und entsprechend einzuübenden bzw. aufeinander aufbauenden Methoden wird die contemplatio bei Guigo als letztlich nicht mehr methodisierbar „super omnem sensum“ der unverfügbaren Gnade Gottes anheimgestellt.⁶⁰⁰ Damit ver-

als: TIBI, Scala claustralium]. Vgl. ebenso BAIER, Spirituelle Praxis, 24: „Die unter dem Titel Scala Claustralium und in nur leicht abweichender Version als Scala Paradisi und Epistula De Vita Contemplativa überlieferte Schrift wurde im Mittelalter Bernhard von Clairvaux bzw. Augustinus zugeschrieben. In Wirklichkeit stammt sie von dem Kartäuser Guigo II., der Prior des nördlich von Grenoble gelegenen, Grand Chartreuse genannten Stammklosters des Kartäuserordens war. Die meisten Forscher nehmen an, dass es sich um eine vor 1150 verfasste Jugendschrift handelt. Die große Anzahl überlieferter Handschriften belegt, dass der Text einer der beliebtesten spirituellen Traktate des Mittelalters gewesen ist. Vom Spätmittelalter an wurde die Scala Claustralium im Zuge der Popularisierung monastischer Praxis aus dem Lateinischen in verschiedene Landessprachen übersetzt und fand zunehmend unter außerhalb des Klosters lebenden Laien und Weltpriestern Verbreitung. Damit fand das in ihr tradierte Konzept des Lesens über den monastischen Bereich hinaus Eingang in die allgemeine christliche Lesekultur.“ (weiterführende Literaturangaben vgl. a. a. O., 24, Anm. 4). Ähnlich wie in der „Scala claustralium“, die insgesamt der victorinischen Mystik nahesteht, beschreibt auch Hugo von St. Victor die Stufen des geistlichen Aufstiegs. Darüber hinaus weist das spirituelle Konzept Guigos viele Berührungspunkte mit der zisterziensischen Theologie, vor allem Wilhelm von St. Thierry, auf (vgl. a. a. O., 25, bes. Anm. 8). Vgl. dazu auch TIBI, Lectio divina, 222–234.

⁵⁹⁸ PL t. CLXXXIV, c. 476, 1. B (Hvm.): „Est autem *lectio*, sedula Scripturarum cum animi intentione inspectio. *Meditatio*, est studiosa mentis actio, occultae veritatis notitiam ductu propriae rationis investigans. *Oratio*, est devota cordis intentio in Deum pro malis [313] amovendis, et bonis adipiscendis. *Contemplatio*, est mentis in Deum suspensae elevatio, aeternae dulcedinis gaudia degustans.“ Vgl. auch TIBI, Scala claustralium, 5.

⁵⁹⁹ Vgl. PL t. CLXXXIV, c. 476, 1. B. Das allgemein-mystische Ziel aller geistlichen Übung(en) bestand in der gesamten mittelalterlichen Tradition übereinstimmend in einer – wie auch immer reflexiv formulierten – (vollkommenen) Liebesvereinigung (unio mystica) des Menschen mit Gott (vgl. WULF, Das innere Gebet, 385; 388; 389.) Zur contemplatio vgl. ebenso in PL t. CLXXXIV, c. 479 6. A–B oder die Bräutigams-Mystik in a. a. O., c. 480 8. A–B.

⁶⁰⁰ Vgl. a. a. O., c. 481 11. B–C (Caput X. Recapitulatio praedictorum): „Lectio ergo est secundum exterius exercitium: Meditatio, secundum interiorem intellectum: Oratio, secundum desiderium: contemplatio, super omnem sensum.“ („Die lectio ist also daraufhin eine äußere Übung, die Meditatio ist daraufhin ein inneres Wahrnehmen (Erkennen, Verständnis), die Oratio ist daraufhin ein Verlangen (eine Sehnsucht), die contemplatio aber ist über alle Sinne (Sinneswahrnehmung, Verstand, Denk- und Empfindungsvermögen) hinaus.“) Auf jede Stufe des Exerzitiums folgt ein „secundum“ im

bunden kennt auch er leidvolle Erfahrungen der Verborgenheit Gottes, die nicht selten auf solche Höhepunkte der contemplatio folgen.⁶⁰¹

In der nachfolgenden Tradition des Mittelalters wurde dieser Ansatz sowohl von den Haupt-Rezipienten *Hugo* und *Richard von St. Viktor* als auch von *Bonaventura* weiter geprägt und systematisiert. Deren Meditationstheorie und -praxis erreichte schließlich in den methodisch verfeinerten Ausformungen der *Devotio moderna* ihren spätmittelalterlichen Höhepunkt.⁶⁰² Luther kommt daher mit seiner eigenwilligen (Neu-)Interpretation des klassischen Exerzitien-schemas gewissermaßen auf dem Scheitelpunkt der Entwicklungsgeschichte der Meditationspraxis abendländischer Spiritualität zu stehen – nämlich zwischen *Johannes Mauburnus* und *Ignatius von Loyola*.⁶⁰³

Drei offensichtliche Veränderungen sind es, die Luther nun an der Reihenfolge des traditionellen Schemas vornimmt: a) Die lectio wird gänzlich der Stufe der Meditatio subsumiert.⁶⁰⁴

darauffolgenden Sinne – die contemplatio hingegen ist (ohne „secundum“) „super omnem sensum“. Demgemäß werden diejenigen, die dieser vierten Stufe der contemplatio teilhaftig werden, auch mit dem eschatologischen Begriff der „beatorum“ bezeichnet (ebd.). Die contemplatio antizipiert in mystischer „Aufhebung“ des Bewusstseins („elevatio“) eschatologische Heilsgüter. Aus diesem Grund vermag auch kein Mensch auf längere Dauer in ihr zu verweilen. Der Meditierende muss sich stattdessen immer wieder auf den ersten drei Stufen bewegen und gelangt nur je und je durch Gottes Barmherzigkeit auf die Stufe der contemplatio. Vgl. auch die beiden Kapitel über den beständigen Zusammenhang der ersten drei(!) Stufen bzw. Methoden untereinander (a. a. O., c. 481 12. D–483 14. C (Caput XI. „Nec lectio sine Meditatione, nec Meditatio sine Oratione prodest.“; Caput XII. „Quomodo praedicti gradus concatenati sint ad invicem.“)).

⁶⁰¹ Vgl. a. a. O., c. 480 8. B (Caput VII. De gratiae occultatione); 9. B–D).

⁶⁰² Vgl. WULF, Das innere Gebet, 385, Anm. 11: „[D]ieselbe Einteilung findet sich schon bei Hugo von St. Victor (1096–1141) zur Bezeichnung der Stufen der Beschauung (Eruditiones didascalicae, lib. 5, c. 9); ähnlich Richard v. St. Victor (PL 196, 66); Bonaventura (De triplici via, Prologus, Quaracii 1898“, tom. 8, p. 3.) wendet die Stufenfolge: lectio-Meditatio, Oratio, contemplatio auf jeden der drei Wege, der Reinigung, der Erleuchtung und der Einigung an“. Für die Devotio moderna führt Wulf die „Scala meditatoria“ des Wessel Gansfort (gest. 1489), das äußerst populäre und weitverbreitete „Rosetum exercitiorum spiritualium et sacrarum Meditationum“ des Johannes Mauburnus (gest. 1501) sowie das „Exercitatorium“ des Abtes Garcia de Cisneros (gest. 1510) auf (WULF, a. a. O., 387). Nicol weist darüber hinaus noch auf die Bedeutung des Gerhard Zerboldt von Zütphen (gest. 1398) hin (vgl. NICOL, a. a. O., 19).

⁶⁰³ Vgl. NICOL, a. a. O., 20. Zu Ignatius von Loyola als Vollender und „Höhepunkt“ der spätmittelalterlichen Exerzitienpraxis vgl. WULF, a. a. O., 387f. Bei Ignatius findet sich ebenfalls die Grundform des klassischen Schemas wieder, allerdings in stark variiert und mehr auf die Praxis des apostolischen Dienstes ausgerichteter Form: „consideratio, Meditatio, contemplatio, repetitio und applicatio sensuum“ (Hvm.).

⁶⁰⁴ Vgl. WA 50, 659,24 zum Stichwort Meditatio die Charakterisierung mit „lesen und widerlesen“. Vgl. auch NICOL, a. a. O., 91f., der zwei mutmaßliche Gründe dafür nennt: 1. Luthers Anliegen einer einprägsameren „Dreiheit von Begriffen“ (schon Bonaventura hatte Meditatio und lectio zu einer Stufe zusammengefasst, um so das Schema seinem Aufbau der triplex via anzupassen (vgl. BONAVENTURA, De triplex via, Prologus (Opera omnia VIII, 3)); und 2. Luthers Ablehnung einer „Trennung von

b) Die Reihenfolge von Meditatio (bzw. lectio) und Oratio wird zugunsten der Vorrangstellung der Oratio geändert, insofern es sich dabei, wie bereits gezeigt, um ein auf die Schriftmeditation ausgerichtetes Beten um die Erleuchtung des Heiligen Geistes und mithin wortgebundenes Gebet handelt. Diese Umstellung verdeutlicht, wie sehr Luther jede simple methodische Machbarkeit der Spiritualität von vornherein auszuschließen sucht, indem er den Christen gleich zu Beginn ganz auf den Gottesbezug und die betende, d. h. passiv-empfangende Grundhaltung des Glaubens verweist.⁶⁰⁵ c) Der bisherige (wenn auch gnadenhaft unverfügbare) Zielpunkt des exercitium spirituale, die contemplatio, wird von Luther durch den Terminus der Tentatio ersetzt.

Diese Beobachtung führt zum ausschlaggebenden Unterschied, nämlich der neuen Bedeutung der Tentatio im Vergleich zur contemplatio: Auf dem Höhepunkt der zyklischen Trias erscheint – um eine kühne Formulierung Nicols aufzugreifen – die „Tentatio als Luthers Weise der contemplatio“.⁶⁰⁶ Damit nimmt die Tentatio die bisher zielführende Stellung der contemplatio als Ort der eigentlichen, vollkommenen Gottesbegegnung, der unio mystica, ein. Da diese „cognitio experimentalis Deo“⁶⁰⁷ als Ziel und Gipfel der Exerzitienpraxis offensichtlich bei Luther in den Terminus der Tentatio gefasst wird, muss diese als qualifizierter Ort der erfahrungsmäßigen Gottesbegegnung interpretiert werden; und zwar einerseits in Entsprechung zur traditionellen contemplatio, andererseits in prägnanter Korrektur der bisherigen Vorstellungen von Gotteserfahrung.

Ein wesentlicher Unterschied der Tentatio zur contemplatio besteht darin, dass den Affekten und ihrer (methodischen) Einbeziehung eine andere bzw. neue Bedeutung zukommt. In der monastischen Spiritualität wurde der Affekt als ein innerhalb der trichotomischen Anthropologie der Seele zugeordneter Bereich methodisch durch lectio – meditatio – oratio „gereinigt“

Buchstabe (lectio) und Geist (Meditatio)“ (NICOL, a. a. O., 92). Vgl. dazu auch OBERMAN, Iustitia, 426 (Luthers Abgrenzung gegenüber Biel); DERS., Simul gemitus et raptus, 51ff. Oberman macht deutlich, dass die Heilige Schrift für Luther keinesfalls nur ein „bloßer Anlaßmotor für den Affekt“ (a. a. O., 51) sei, von dem man sich auch nur für einen Moment des geistlichen Lebens emanzipieren könnte, sondern vielmehr dessen dauernde Bezugsgröße.

⁶⁰⁵ Vgl. dazu OBERMAN, Iustitia, 426. Auch Nicol sieht hierin eine sachliche Kontinuität zu Luthers Äußerungen über das Meditieren in den Dictata super psalterium von 1516 („Vorordnung der voluntas vor die Meditatio“ (NICOL, a. a. O., 92)).

⁶⁰⁶ NICOL, a. a. O., 95. Vgl. dazu auch HARMS, Glauben üben, 133–137, bes. 134; STOLINA, Wegmarken, 96–97; sowie HÄGELE, Luther strikt mystisch, 586. Diese Beobachtung wird auch durch die unter A.4.2.3 erlangten Erkenntnisse über die überwiegend positive Beschreibung der Tentatio im Zirkel der spirituellen Trias unterstützt. Die eigentlich der Erfahrung der Contemplatio zugehörigen mystischen Termini „suesse, [...] lieblich, [...] mechtig, [...] troestlich“ (WA 50, 660,3) beziehen sich unter dem Stichwort der Tentatio bei Luther nun auf die – gerade in der Anfechtung – gemachte bzw. erlittene Erfahrung des Wortes Gottes.

⁶⁰⁷ Vgl. SCHWARZ, a. a. O., 417–420 (als ein Terminus technicus der Frömmigkeits- bzw. der mystischen Theologie).

und in der Ausrichtung auf Gott geübt.⁶⁰⁸ Dieses spirituelle Training verfolgte das Ziel der innerlichen contemplatio zwar als ein von der unverfügbaren Gnade Gottes abhängiges, zugleich jedoch ebenso durch die disponierende Übung anzubahndendes Resultat. Für Luther wird dagegen der ganze Mensch (totus homo) mit Intellekt und Affekt in seiner psycho-somatischen Gesamtheit durch die Tentatio ergriffen und angegriffen. Dieser Angriff stellt in jedem Falle eine (mehr oder weniger intensiv bewusste oder sogar unbewusste) existenzerschütternde oder -bedrohende Erfahrung mit dem Worte Gottes dar.⁶⁰⁹

Kommt der Reformator mit dieser augenscheinlichen Divergenz der zentralen Stellung von contemplatio und Tentatio nun tatsächlich „im schärfsten Gegensatz zur Tradition“ zu stehen?⁶¹⁰

Aus der bisherigen Textanalyse der Vorrede von 1539 und aufgrund der Beobachtungen, die anhand der Textgrundlage Guigos II. des Kartäusers gemacht wurden, möchte ich stattdessen folgende These aufstellen: Die contemplatio wird bei Luther keineswegs vollständig durch die Tentatio ersetzt.⁶¹¹ Würde dies doch einer einseitig kreuzestheologisch konstruierten Absurdität gleichkommen, welche ohne den Horizont der Auferstehung auszukommen meinte. Denn dann bestünde die Gotteserfahrung allein in der Anfechtung – und nicht, wie oben gezeigt, immer auch im Trost. Vielmehr ist bei Luther eine rechtfertigungstheologische Transformation zu beobachten, aufgrund derer die contemplatio, der Wort-Glaube-Relation entsprechend, *in allen drei Elementen der spirituellen Trias* (wenn auch nicht dem Begriff, so doch) der Sache nach ihren Niederschlag findet.⁶¹²

Luther erwähnt sie 1539 aus zwei Gründen nicht explizit: Einerseits, weil der Terminus für ihn zu stark in die Nähe der spekulativen Mystik rücken würde, die er ablehnt, und andererseits, weil das Ziel der unmittelbaren Gotteserfahrung für ihn zwar methodisch unverfügbar bleibt, durch Gottes Gnade aber zugleich an allen drei Punkten der geistlichen Übung widerfahrbar bzw. erfahrbar werden kann. Seinen Brennpunkt sowie den bleibend notwendigen

⁶⁰⁸ Vgl. ZUR MÜHLEN, Art. Affekt, 605.

⁶⁰⁹ Vgl. NICOL, a. a. O., 93.

⁶¹⁰ So NICOL, a. a. O., 97.

⁶¹¹ So eben doch außer Nicol bspw. auch HARMS, a. a. O., 134: „Nicht die *contemplatio*, sondern die *tentatio* steht für Luther am Ende der geistlichen Übung.“ Hieran ist sowohl das undifferenzierte „nicht – sondern“ zu kritisieren, als auch die Vorstellung eines „Endes der geistlichen Übung“. Die drei Grundkoordinaten als *eine* Regel sind ja eben gerade nicht linear, sondern ineinandergreifend zu verstehen. Sollte am „Ende“ der geistlichen Übung tatsächlich die Tentatio stehen, bliebe dem Gläubigen wirklich nichts als die Verzweiflung. Harms gleicht diese Einseitigkeit freilich später wieder aus, indem sie dann doch ein „Zugleich von erlittener Glaubensnot und erfahrenem Gottestrost“ behauptet (a. a. O., 135). Nichtsdestotrotz ist Luthers spiritualitätstheologische Dynamik von Anfechtung und Trost, Tentatio, consolatio und contemplatio m. E. damit nicht ganz adäquat erfasst.

⁶¹² Vgl. ebenso ZIMMERLING, a. a. O., 53. Die contemplatio verschwinde nicht einfach aus der Trias, sondern bekäme „einen anderen Stellenwert und damit eine andere Funktion“. Zimmerling hat damit vor allem die erwähnte Geisterfahrung aus der Schrift für Meister Peter im Blick (vgl. a. a. O., 54).

Bezugsrahmen erhält die affektiv erfahrbare Gottesbegegnung jedoch im (gepredigten bzw. gebeteten und meditierten) Wort der Heiligen Schrift: Alle drei Regeln zielen auf dieses Wort ab und konstituieren sich von ihm her. Durch das Wort Gottes empfängt Luthers Grundkoordinatensystem der Spiritualität eine zirkuläre und darin durchaus als mystisch zu bezeichnende Dynamik.⁶¹³ Zu einem ähnlichen Urteil gelangt auch Zimmerling: „Luther hat darin die *contemplatio*, für mittelalterliche mystische Spiritualität das Ziel der geistlichen Übung, durch die *Tentatio* ersetzt. Wie noch zu zeigen ist, hat er dadurch jedoch keineswegs die mit *contemplatio* bezeichnete Sache an sich aufgegeben.“⁶¹⁴

5.2 Spiritualität und Mystik bei Luther – Skizze zum neueren Forschungsstand

Diese Neuformierung der Trias gibt eindrücklich Zeugnis von einem „Prozess der Neuakzentuierung und Indienstnahme mystischer Vorstellungen durch Luthers neue theologische Zielsetzung“,⁶¹⁵ wie sie früher bereits von *Heiko Augustinus Oberman* und *Karlheinz zur Mühlen* und neuerdings, mit noch weitreichenderen Konsequenzen, vor allem von den Kirchenhistorikern *Volker Leppin* und *Berndt Hamm* herausgearbeitet worden ist.⁶¹⁶ In der Art und Weise,

⁶¹³ Eine (wie auch immer verstandene) „reine“ Kontemplation – sei es als „reine“ Innerlichkeit, als perfektionistische Möglichkeit beständiger bewusster Gottunmittelbarkeit oder als sich vom äußeren Wort emanzipierende Spekulation – als Ziel der geistlichen Übung stellt in diesem Sinne für Luther freilich eine schwärmerische und damit zielverfehlende, sündige Un-Möglichkeit dar.

⁶¹⁴ ZIMMERLING, a. a. O., 49. Vgl. auch SUDA, a. a. O., 34–37, der ebenfalls anhand der Analyse einer Predigt von 1522 feststellt, „dass nach Luther die meditative Versenkung, ja sogar die Kontemplation („Betrachtung“, „Schauung“) Bestandteil des christlichen Lebens sein sollte“ (a. a. O., 34).

⁶¹⁵ NICOL, a. a. O., 95.

⁶¹⁶ Vgl. OBERMAN, *Simul gemitus et raptus*, 20–59; DERS., Die Bedeutung der Mystik von Meister Eckhart bis Martin Luther, 9–20 und ZUR MÜHLEN, *Nos extra nos. Luthers Theologie zwischen Mystik und Scholastik* (1972); DERS., *Mystische Erfahrung und Wort Gottes bei Martin Luther*, 45–66; DERS., *Mystik des Wortes*, 33–52; HAMM/LEPPIN (Hrsg.), *Gottes Nähe unmittelbar erfahren. Mystik im Mittelalter und bei Martin Luther* (2007) sowie die darin enthaltenen Aufsätze; LEPPIN, *Mystik*, 57–61; DERS., *Mystische Frömmigkeit*, 189–204; DERS., *Mystisches Erbe auf getrennten Wegen*, 153–170; DERS., „*Omnem vitam fidelium penitentiam esse voluit*“, 7–25; DERS., *Eine neue Luther-Debatte*, 297–308; DERS., *Martin Luther* (2010²); DERS., *Die fremde Reformation* (2016); DERS., *Luthers mystische Wurzeln*, 163–176 und HAMM, *Der frühe Luther. Etappen reformatorischer Neuorientierung* (2010), darin bes. DERS., *Wie mystisch war der Glaube Luthers?*, 200–250; DERS., *Luthers Mystik in der Spannung von äußerem Wort und innerer Erfahrung*, 65–84; DERS., *Was ist reformatorische Rechtfertigungslehre?*, 1–38; DERS., *Was ist Frömmigkeitstheologie?*, 9–45. Vgl. darüber hinaus neuerdings auch GROSSE, *Der junge Luther und die Mystik*, 187–235; DERS., *Wendepunkte der Mystik. Bernhard – Seuse – Luther*, 281–298; u. a. SCHWARZ, *Luthers Mystik – Impulse für unseren Glauben heute*, 87–102; HÄGELE, *Luther strikt mystisch verstehen!*, 586–588; ENDERLEIN,

wie Luther die Anfechtung beschreibt und in seine Spiritualität integriert, fällt unzweifelhaft ins Auge, dass und wie er typisch mystische Strukturen, Formulierungen und (Sprach-)Bilder, die klassischerweise das Ziel und den Höhepunkt des *Exercitium spirituale* beschreiben, aufgreift. Zugleich interpretiert und transformiert er diese neu entsprechend seiner aus dem Wort der Heiligen Schrift gewonnenen Anfechtungs- und Rechtfertigungserfahrung. Immerhin wies selbst *Karl Holl* schon frühzeitig darauf hin, dass die Anfechtungen in Luthers Leben dieselbe Funktion und Bedeutung einnehmen, „wie etwa die Visionen beim Mystiker“.⁶¹⁷ Dieses Urteil kann nun aufgrund der bisherigen Untersuchungen zu Luthers Trias präzisiert werden.

Im Anschluss an die oben genannten Vertreter aktueller Lutherforschung kann deshalb die These aufgegriffen werden, „dass die Gesamtkomposition der reformatorischen Theologie Luthers mystischen Charakter habe und dass die Genese dieser Theologie als Ausbildung einer neuen Gestalt von Mystik zu beschreiben sei.“⁶¹⁸ Dabei ist nicht mehr nur der junge Luther, sondern auch dessen reife Theologie als Ganze in einem unauflöslichen Zusammenhang mit der Mystik zu verstehen.⁶¹⁹ Eine solche Neuinterpretation führt sodann nicht nur zu historischen, sondern auch zu systematisch-theologischen und praktisch-theologischen Konsequenzen.⁶²⁰

Im Für und Wider zu dieser These hängt freilich vieles vom Vorverständnis dessen ab, was man jeweils unter „Mystik“ zu verstehen meint.⁶²¹ Vieles spricht jedoch dafür, dass der Mystikbegriff insbesondere innerhalb der protestantischen Forschung häufig zu eng „auf bestimmte Spielarten mittelalterlicher Tradition“, allem voran auf die neuplatonisch geprägte Mystik in der Tradition des Pseudodionysos Areopagita festgelegt wurde. Demgegenüber bemüht sich *Berndt Hamm* darum, seine Definition von Mystik weder zu weit und diffus noch zu eng und elitär zu fassen, sondern unmittelbar induktiv aus der Textbasis der Vielzahl an mittelalter-

Rechtfertigungslehre und Mystik, 118–141; sowie ZIMMERLING, *Evangelische Mystik*, 37–57 und DERS., Überlegungen zu „Gottes Nähe unmittelbar erfahren. Mystik im Mittelalter und bei Martin Luther“, 203–208.

⁶¹⁷ HOLL, *Was verstand Luther unter Religion* (1917), 67.

⁶¹⁸ HAMM/LEPPIN, *Gottes Nähe unmittelbar erfahren*, VII (Vorwort).

⁶¹⁹ Vgl. dazu LEPPIN, *Die fremde Reformation*, 117–138, vor allem in Bezug auf die ausgereifte Wort- und Sakramentstheologie Luthers.

⁶²⁰ Vgl. dazu bspw. den Sammelband: SCHILLING, *Mystik* (2003), und darin bes. den bereits genannten Aufsatz von ZUR MÜHLEN, *Mystische Erfahrung und Wort Gottes bei Luther*, 45–66; sowie ZIMMERLING, *Evangelische Mystik*, 37–57.

⁶²¹ Vgl. LEPPIN, *Transformationen*, 165–185 sowie HAMM, HAMM, Berndt: *Gott berühren. Mystische Erfahrungen im ausgehenden Mittelalter*. Zugleich ein Beitrag zur Klärung des Mystikbegriffs, 111–138 und DERS., *Wie mystisch*, 237–287. Hamm sieht die „typisch protestantische Berührungsscheu allem Mystischen gegenüber im Verschwinden begriffen“ und erkennt darin die Möglichkeit einer neuen, unbefangeneren Bewertung des Reformators und seiner Theologie und Spiritualität (vgl. a. a. O., 237f).

lichen Quellen selbst zu erheben, die innerhalb des breiten Traditionsstroms abendländischer Mystik stehen.⁶²²

Dabei greift er auf die umfassenden Studien *Bernard McGinns* in seinen vier Bänden zur Mystik des Abendlandes zurück.⁶²³ Im Anschluss daran fasst er Mystik auf als „eine persönliche, unmittelbare und ganzheitliche Erfahrung einer beseligenden Nähe Gottes, die ihr Ziel in einer innigen Vereinigung mit Gott findet.“⁶²⁴ Auch Zimmerling resümiert diese neue Mystikdefinition folgendermaßen: „Als mystisch ist eine Glaubenserfahrung zu charakterisieren, die sich als persönliche Erfahrung der unmittelbaren Nähe Gottes darstellt. Dabei wird eine solche Erfahrung als Prozess der Annäherung und Transformation des Menschen interpretiert. Gleichzeitig sind mystische Naherfahrungen eingebettet in die Grunderfahrung der Ferne Gottes.“⁶²⁵

Auf dieser Grundlage lässt sich die These erhärten, dass Luthers Spiritualität als eine „neue Gestalt der Mystik“ zu betrachten sei.⁶²⁶ „Luthers ausgereifte Theologie, die man im Vollsinn des Wortes als ‚reformatorisch‘ bezeichnen kann, hat nicht nur eine mystische Seite oder Dimension und rezipiert nicht nur traditionelle mystische Motive, Bilder und Begriffe, sondern zeigt in ihrer Gesamtkomposition mystischen Charakter.“⁶²⁷ Sie zeichnet sich darin in „Aufnahme, Abgrenzung und Weiterentwicklung mittelalterlicher Vorstellungen“ durch sein an der Rechtfertigung orientiertes Glaubensverständnis aus.⁶²⁸

⁶²² Das betrifft vor allem Schriften Bernhards von Clairvaux, Meister Eckharts, Johannes Taulers, Heinrich Seuses, Jan Ruusbroecs, der *Devotio moderna*, der Theologie Deutsch, Johannes Gersons und von Luthers geistlichem Vater Johann von Staupitz. Vgl. zur Rezeption derselben bei Luther u. a. ZIMMERLING, a. a. O., 43–46.

⁶²³ Vgl. MCGINN, *Die Mystik im Abendland*, 6 Bde. (1994–2018).

⁶²⁴ HAMM, *Wie mystisch*, 206; vgl. ebenso DERS., *Nahe Gnade*, 59. Es ist dabei m. E. allerdings zu differenzieren zwischen der mystischen Erfahrung als solcher und ihrer theologischen Reflexion – beides bildet zusammen die Definitionsvoraussetzung, um von einer bestimmten Form von Mystik sprechen zu können.

⁶²⁵ ZIMMERLING, a. a. O., 40.

⁶²⁶ HAMM, *Wie mystisch*, 204. Vgl. dazu auch ZIMMERLING, a. a. O., 40–43.

⁶²⁷ HAMM, a. a. O., 205. Der Glaube Luthers war nach Hamm demzufolge in der Weise mystisch, „dass die wesentlichen Verbindungslinien in seiner Theologie, etwa die zwischen göttlicher Gerechtigkeit und menschlicher Sünde, zwischen Christus und der Seele oder zwischen der göttlichen und menschlichen Natur in Christus, als ‚Kommunikationsweisen‘ und Synapsen mystischer Art beschrieben werden können.“ (a. a. O., 205).

⁶²⁸ ZIMMERLING, a. a. O., 57. Vgl. auch NIGG, *Heimliche Weisheit*, 18, der konstatiert, dass Luthers Haltung zur Mystik bestünde „in einem heimlichen Ja, das oft unter einem lauten Nein tief vergraben ist“.

Für die hier entfalteten Überlegungen zu Luthers spiritueller Trias ist dabei insbesondere die damit verbundene Zielstellung der Mystik von Belang. Luthers Spiritualität kann vor allem deshalb als mystisch bezeichnet werden, weil auch er ihr Ziel in der Vereinigung mit Gott sieht. Zwar interpretiert der Reformator diese *unio mystica* von seiner Worttheologie her neu und eindeutiger als bisher personal-relational anstatt monistisch-substanzontologisch. Nichtsdestotrotz kommt es ihm dennoch auf eine wirkliche „Personeinheit“ von Gott und Mensch an. Dabei integriert er sein personal-relationales Verständnis in das klassisch mystische Ziel der realen Vereinigung mit Gott mithilfe der christologischen Zwei-Naturen-Lehre: „So wie in Christus zwei Naturen personal zusammenkommen, ohne doch unterschiedslos ineinander zu verfließen, ebenso kommt es zur innigsten Persongemeinschaft der Seele mit ihrem Bräutigam Christus, zu einer Einheit, in der doch beide nicht wesenhaft-substantiell miteinander verschmelzen.“⁶²⁹

Darüber hinaus stellt Luthers Mystikverständnis sogar eine Intensivierung der bis dahin traditionellen Auffassungen dar. Denn er verbindet dieses Ziel der *unio mystica* tiefer und existentieller als bisher mit der Erfahrung der Anfechtung. Obgleich die Erfahrung der Gottesferne immer schon ein genuines Thema der Mystik war, hat doch kaum ein Mystiker vor ihm die Kluft zwischen Gott und seiner Schöpfung so intensiv erkannt und erlitten wie er.⁶³⁰ „Den für die abendländische Mystik seit dem 13. Jahrhundert so charakteristischen Spannungsbogen zwischen tiefster *Anfechtungserfahrung* der Gottesverborgenheit und unerhörter *Trosterfahrung* der rettenden Gnadennähe und Gottesgeborgenheit macht Luther auf der Grundlage seiner eigenen biographischen Erfahrung und durch den reformatorischen Umbruch hindurch zum Strukturprinzip seiner Gesamttheologie.“⁶³¹ Seine Spiritualität von Anfechtung und Trost kann deshalb in exakt dieser Doppelbestimmung als eine Intensivierung abendländisch-christlicher Mystik *sui generis* verstanden werden. Deshalb gebührt ihm zu Recht „ein eigener Platz in der Geschichte der christlichen Mystik.“⁶³²

Inwiefern diese These der Quellenanalyse von Luthers eigenen Schriften standhalten kann und sich entsprechend verifizieren lässt, wird der weitere Gang der Untersuchung zu zeigen haben.

⁶²⁹ HAMM, a. a. O., 212. Neben dem charakteristischsten Bild von Braut und Bräutigam verwendet Luther auch andere typisch mystische Metaphern. So bedient er sich immer wieder des mystischen Bildes der Himmelsleiter, indem er es im Sinne der Inkarnation Christi kondeszendend anwendet. Oder er spricht zur Verdeutlichung der *unio mystica* davon, dass Christus mit dem Glaubenden „ein Kuchen“ wird u. a. (vgl. dazu auch ZIMMERLING, a. a. O., 55–57).

⁶³⁰ So auch ZIMMERLING, a. a. O., 43.

⁶³¹ HAMM, a. a. O., 249 (Hvm.).

⁶³² ZIMMERLING, a. a. O., 57.

6 Fazit – Die Spiritualität der Anfechtung bei Luther

Die bisherigen Überlegungen ließen sich wohl kaum treffender auf den Punkt bringen als mit folgendem Zitat aus Luthers Auslegung zu den Stufenpsalmen von 1532/33:

„Das christliche Leben (*christiana vita*) ist dies: Vor allem zu ergreifen das Wort (*apprehendere verbum*); dies ist die Vereinigung mit Gott (*unio cum deo*), dass jenes täglich geübt (*exerceri*) und vermehrt (gefördert, gepriesen [d. h. meditiert; d. Verf.]) wird, denn der Teufel, die Welt, das Fleisch werden kommen und es anfechten (*tentabit*).“⁶³³

Indem ich den neuzeitlichen Begriff der Spiritualität auf die Schriften des Reformators anwende, verstehe ich darunter das geistliche Leben als eine lebenslange Übung und Erfahrung des Wortes Gottes durch den Heiligen Geist in Anfechtung und Trost, wodurch der Glaube konkrete lebensgeschichtliche Gestalt gewinnt.

Die seelsorgerliche Relevanz dieser Spiritualität lässt sich mit den Worten *Johann Anselm Steigers* resümieren: „Luther zufolge ist die gesamte Theologie seelsorglich bestimmt, da die durch das mosaische Gesetz, die Sünde und die Hölle kasuierte *tentatio*, die im Sinne des *usus legis paedagogicus* ein Erziehungsmittel Gottes und die höchste Auszeichnung des Glaubenden ist, den Menschen nach Gott und Rechtfertigung suchen läßt. Darum bestimmen *oratio*, *meditatio* und *tentatio* nach Luther [...] das Glaubensleben und das Theologesein fundamental. Dies manifestiert sich bei Luther u.a. lexikalisch darin, daß eigentlich erst bei ihm ‚Seelsorge‘ zu einem Hauptwort des theologischen Sprachgebrauchs wird.“⁶³⁴

Aufgrund dessen hat *die praktisch-theologische Heuristik* der Trias *Oratio*, *Meditatio*, *Tentatio* die spezifisch poimenische Fragestellung nach der Situation der Anfechtung, dem Medium des Wortes Gottes und dem Ziel des Trostes bzw. der mystischen Gottesbeziehung erbracht.

⁶³³ WA 40 III, 199,8–10 (In XV Psalmos graduum. (Ps 126,5,6); 1532/33 [1540]) (Hvm.): „*Christiana vita est hec: ante omnia apprehendere verbum; hec unio cum deo, illud quotidianum exerceri et augeri, quia diabolus, mundus, caro veniet et tentabit.*“

⁶³⁴ STEIGER, Art. Seelsorge, 12–13.

B Entfaltungen.

Anfechtung und Seelsorge – Eine praktisch-theologische Analyse und Interpretation der „Tessaradecas consolatoria pro laborantibus et oneratis“

Auf der Grundlage der bisher erarbeiteten Heuristik soll nun eine historisch-theologische Analyse von Luthers „Tessaradecas consolatoria pro laborantibus et oneratis“ mit einer praktisch-theologischen Interpretation derselben verbunden werden.⁶³⁵ Die Untersuchung möchte hierzu eine *empirisch orientierte* Herangehensweise, die beim seelsorgebedürftigen Menschen in der Vielfalt seiner Lebenssituationen ansetzt, mit einer *theologischen* Herangehensweise, die nach dem Wort Gottes und seiner inhaltlichen wie formalen Bedeutung für die Seelsorge fragt, verknüpfen. Kann man doch mit *Gerhard Ebeling* „dieses aufeinander bezogene Deklinieren und Konjugieren des Lebens und des Wortes“ als den „Grundvorgang der Seelsorge“ schlechthin bezeichnen.⁶³⁶ Luther führt in den Tessaradecas beides in überraschender Weise zusammen. Er formt die spätmittelalterliche Trostkunst, an die er anknüpft, erfahrungstheologisch

⁶³⁵ Die bisherige Forschungsliteratur zu besagter Lutherschrift lässt sich recht schnell überschauen: PREUSS, Das Frömmigkeitsmotiv von Luthers Tessaradecas und seine mittelalterlichen Wurzeln (1915), 217–243; KINDT, Luthers Philosophie des Trostes (1937–1938), 614–627; DERS. (Hrsg.), Martin Luther. Trostbüchlein für Mühselige und Beladene (1938); HECKEL (Hrsg.), D. Martin Luther. Vierzehn Tröstungen für Mühselige und Beladene (1948); BOHREN (Hrsg.), Martin Luther. Tröstungen (1983); DERS., Große Seelsorger seit der Reformation (2007), 59–94; MENNECKE-HAUSTEIN, Luthers Trostbriefe (1989); STROHL, Luther's ‚Fourteen Consolations‘ (1989), 169–182; HOHENBERGER, Lutherische Rechtfertigungslehre in den reformatorischen Flugschriften der Jahre 1521–22 (1996); LEROUX, Martin Luther as Comforter (2007); LUSCHER, Reliquienverehrung als Symbolsystem: Volkskirchliche Praxis und reformatorischer Umbruch (2008); STOLLER, Dying and rising with Christ. Visualizing Christian existence in Martin Luther's 1519 devotional writings (2011).

⁶³⁶ EBELING, Seelsorge, 36. „Wird der Wucht dieses Zusammentreffens standgehalten und kommt es zu einer gegenseitigen Durchdringung von Glaubenswort und Lebenssituation, so lernt man das platt eindeutig, aber nur scheinbar Erfahrene mit neuen Augen ansehen und das vermeintlich abgegriffene Wort mit neuen Zungen sagen.“ (a. a. O., 35f).

um, indem er den Menschen selbst in seiner relationalen Existenz coram Deo, coram seipso und coram mundo sive hominibus in den Mittelpunkt seiner Meditation stellt. Der Aufbau der Schrift folgt anschaulich und einprägsam einem räumlichen Schema dieser perspektivischen Bezüge des Menschen: in ihm, vor ihm, hinter ihm, unter ihm, zu seiner Linken, zu seiner Rechten und über ihm. Diese relationale Existenz, die der raum-zeitlichen Grundsituation des Menschen entspricht, deutet Luther mit dem Wort Gottes in allen seinen Bezügen aus, indem er dieses Wort sowohl den Grund und Inhalt als auch die strukturgebende Form seiner Seelsorge werden lässt.

Die folgende Analyse und Interpretation möchte erörtern, *wie* und *auf welche Weise* Luther diese Situation des Menschen und das Wort Gottes seelsorgerlich aufeinander bezieht und miteinander zusammenspricht. Hierzu bietet es sich methodisch an, dem fundamental-situativen und damit existentialen Bezugsschema der Tessaradecas in seiner szenischen Komposition von Bild zu Bild zu folgen und so seinen vielschichtigen Weg von Anfechtung und Trost (vom malum internum zum bonum supernum) nachzuvollziehen. Dies soll unter der bisher erhobenen Heuristik geschehen, was nämlich der Reformator damit konkret über die existentielle Grundsituation des Menschen und damit über die *Anfechtung* als eine solche je und je existentielle Situation, den *Trost* als Ziel sowie das *Wort Gottes* als Mittel der Seelsorge aussagt bzw. wie er das Jeweilige konkret ins Bild setzt. Folgende Fragen leiten daher die Interpretation: Worin zeigt sich nach Luthers Schrift die Anfechtung? Wie ereignet sich der Trost? Welche Erfahrungen kommen dabei jeweils zur Sprache und zur Behandlung? Wie und in welcher Gestalt wird das Wort Gottes als Mittel der Seelsorge eingebracht und angewandt?

1 Einführung in den Text der Seelsorgeschrift

1.1 Quellengrundlage und Übersetzungen

In der vorliegenden Untersuchung wurde der lateinische Originaltext der „Tessaradecas consolatoria pro laborantibus et oneratis“ von 1519 nach der Weimarer Ausgabe (WA) zu Grunde gelegt.⁶³⁷ Die jeweils eigenständige Übersetzung ist dabei unter teilweiser Zuhilfenahme der deutschen Übersetzungen *Theodor Heckels* von 1941 nach der leicht überarbeiteten Ausgabe *Rudolf Bohrens* von 1983 sowie nach der Übersetzung *Gustav Kaweraus* von 1891 angefertigt

⁶³⁷ Vgl. WA 6, (99)104–134. Der Titel (dt. „Vierzehn Tröstungen für Mühselige und Beladene“) wird im Weiteren aus Platzgründen stets gekürzt mit „Tessaradecas“ (im Plural) wiedergegeben.

worden.⁶³⁸ Die 2019 veröffentlichte, neueste Übersetzung von Burkhard Mecking wurde, wo hilfreich, ebenfalls mit zu Rate gezogen.⁶³⁹ Wo es sich für einzelne Stellen als nötig oder aufschlussreich erwies, hat die deutsche Übertragung *Georg Spalatins* von 1520 ebenfalls Beachtung gefunden.⁶⁴⁰

1.2 Historische Einordnung

1.2.1 *Anlass und Entstehungssituation*

Die Tesseradecas tragen als Seelsorgeschrift einen situativen Charakter. Dementsprechend ist sie der praktisch-theologischen Untersuchung vorab in ihren historischen Kontext einzuordnen.

Am 28. Juni 1519 wurde Karl V. von Spanien in Frankfurt a. M. einstimmig zum Kaiser des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation gewählt. Nach bzw. während der Rückkehr von der Kaiserwahl nach Torgau erkrankte Kurfürst Friedrich III. von Sachsen ernsthaft und lag daraufhin mit einer schweren Gichterkrankung etwa acht Wochen unter heftigen Schmerzen in Torgau so sterbenskrank danieder, „daß seines Lebens wenig mehr zu verhoffen“ war.⁶⁴¹

⁶³⁸ Vgl. BOHREN, Tröstungen, 53–104, mit wenigen Ausnahmen nach HECKEL, Vierzehn Tröstungen, 43–113; sowie KAWERAU, Trostmittel, 1–60. Darüber hinaus sei auf die weiteren deutschen Übersetzungen von Johann Georg Walch (nach Spalatins Übertragung), Johannes Desius und Karl Kindt hingewiesen (vgl. WALCH X¹, 2130–2203; DESIUS, Trostschriften (1884), 1–29; KINDT, Trostbüchlein (1938), 8–60). Für das beigelegte Widmungsschreiben Luthers an den Kurfürsten findet sich ebenfalls eine deutsche Übersetzung bei De Wette (vgl. DE WETTE, Briefe I, 409–412; von de Wette fälschlicherweise datiert auf den Februar 1520). Als Hilfsmittel zur Übersetzung des mittelalterlichen Lateins Luthers wurde im Wesentlichen nach der Empfehlung Schillings (SCHILLING, Latinistische Hilfsmittel zum Lutherstudium, 90f.) Karl Ernst Georges' (1806–1895) „Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch“ in zwei Bänden herangezogen (GEORGES, Handwörterbuch I und II (1913)).

⁶³⁹ Vgl. MECKING, Die Vierzehn und die Rückseite Gottes (2019), 31–67.

⁶⁴⁰ Vgl. SPALATIN, „Ein Trostlichs buchlein Doct. Martini Lutheri Augustiners. in aller widerwertickeit eynes yeden Christglaubige mensche. neulich geteutsch. durch Magistri Georgium Spalatinum, 1520“, gedruckt von Johann Rhau-Grunenberg, Wittenberg 1520.

⁶⁴¹ WA 6, 99 (Vorwort der Herausgeber). Vgl. dazu auch LUDOLPHY, Friedrich der Weise, 60. Es bestand wohl unberechtigtweise der Verdacht auf einen Giftmordanschlag im Rahmen der Kaiserwahl: „Gicht und Steinleiden gehörten zu den üblichen Krankheiten der Zeit.“ (a. a. O., 60). Luther äußerte sich noch im Januar 1520 besorgt gegenüber Spalatin, Gott möge den kranken Landesfürsten gnädig bewahren (Vgl. WA Br 1, 613,14–15 (Nr. 240; 18.1.1520): „Servet dominus Ihesus nobis principem, quem audivimus egrotare.“ („Der Herr Jesus erhalte (schütze, rette) uns den Fürsten, von dem wir gehört haben, dass er krank ist.“)). Die Beschwerden dauerten jedoch allem Anschein nach, wenn auch in abgemilderter Form, noch bis in den April 1520 hinein weiter an. Ob man der Diagnose Meckings

In dieser Situation wurde Luther vom kurfürstlichen Hofkaplan, seinem Freund Georg Spalatin, um eine Trostschrift für den todkranken Landesherrn gebeten, woraufhin er im August 1519 die Tesseradecas verfasste. Deren vierzehn Trostgründe setzte er bewusst anstelle der im Spätmittelalter äußerst populären „Vierzehn Nothelfer“, die als Heilige für alle Nöte des alltäglichen Lebens angerufen wurden.⁶⁴² Obwohl der Kurfürst bereits Anfang September 1519 zwar noch nicht genesen, zumindest aber der unmittelbaren Todesgefahr entronnen war,⁶⁴³ erhielt Luther davon wohl erst später Kunde, sodass er das lateinische Manuskript seiner Trostschrift am 22. September 1519 per Brief an Spalatin übersandte.⁶⁴⁴ Dieser sollte dasselbe eigenständig frei ins Deutsche übertragen und dem Kurfürsten übergeben.⁶⁴⁵

Man muss sich dazu Luthers persönliche Situation während dieser Zeit vor Augen führen: Es war damit zu rechnen, dass der römische Ketzerprozess gegen ihn nach Beendigung der politischen Machtspiele um die Kaiserwahl wieder neu in Gang kommen würde. Über ein Jahr nach der Heidelberger Disputation vom April 1518 und dem bald darauf folgenden Verhör vor Kajetan am 28. Mai 1518,⁶⁴⁶ den Verhandlungen mit Karl von Miltitz im Januar 1519, dem Tod des Kaisers Maximilian I. am 12. Januar 1519, der Kaiserwahl Karls V. im Juni 1519, der Machtpolitik Roms und der unmittelbar vorangegangenen, richtungsweisenden Leipziger

folgen sollte, sei dahingestellt (vgl. MECKING, a. a. O., 4: „Der Kurfürst erleidet eine psychosomatische Reaktion, die ihn an die Grenze von Leben und Tod führt.“).

⁶⁴² Vgl. dazu insgesamt auch BRECHT, Luther I, 337–338. Zu den Vierzehn Nothelfern vgl. unten unter B.2.1.2.

⁶⁴³ Vgl. LUDOLPHY, a. a. O., 508. Bereits am 1. September schrieb Bernhard von Hirschfeld an Anton Tucher d. ä. in Nürnberg: „Gott vom Himmel sei Lob und Dank, es hat sich mit meines gnädigen Herren Krankheit zu guter Besserung gefüget, allein das Zipperlein hält fest und verläßt seine Besetzungen schwerlich.“ (WA Br 1, 507 (Nr. 197, an Kurfürst Friedrich; 1. Drittel September 1519)).

⁶⁴⁴ Vgl. dazu Luthers Brief an Spalatin vom 22. September 1519 mit der Bitte, die Tesseradecas frei ins Deutsche zu übertragen (WA Br 1, 508,1–509,30 (Nr. 198; 22.9.1519), bes. 508,5–8: „Venit tandem ad te, Mi Spalatine, Tesseradecas mea, tarde quidem, Sed vix etiam sic procellas occupationum meorum elapsa, quam ut transferas libere & Illustriss[imo] principi nostro offeras, si ita videtur, Epistola praefationis adiuncta licet.“).

⁶⁴⁵ Dabei überließ es Luther Spalatins Urteil, ob er die beigelegte Widmungsvorrede (vgl. WA 6, 104,16–106,19) mit übersetzen und samt der Trostschrift dem Kurfürsten überreichen wolle (vgl. WA Br 1, 508,8–10 (Nr. 198, an Spalatin; 22.9.1519): „Nam res mihi minutior videri ceperat, quam ut ampulla Epistolari tanto principi dicaretur. Arbitrium tuum esto.“). Im Grunenbergischen Urdruck (WA 6, 101 A) wurde sie allerdings versehentlich weggelassen (vgl. WA Br 1, 507, was Spalatin später dann doch die Entrüstung des Reformators eintrug (vgl. WA Br 2, 30,23–24 (Nr. 249, an Spalatin; 5.2.1520): „Tesseradecadis frontalis Epistola omissa est magna libelli deformitate & mea indignatione.“ („Bei den Tesseradecas ist der Widmungsbrief ausgelassen worden, zu großer Unzier für das Buch und mir zum Verdruss.“ (dt. Übers. n. WALCH XXI/1, 228))).

⁶⁴⁶ Vgl. Luthers Bericht darüber in den „Acta Augustana“ (WA 2, 6–26; 1518).

Disputation vom 27. Juni–15. Juli 1519,⁶⁴⁷ „entschlüpfte“ ihm, wie er es selbst formulierte, die Seelsorgeschrift an den Kurfürsten gewissermaßen mitten aus dem Durcheinander der sich überschlagenden Auseinandersetzungen und Ereignisse dieser Zeit heraus.⁶⁴⁸ Aufgrund ihres ruhig-beschaulichen, gänzlich unpolemischen und seelsorgerlichen Stils, der dem gleichzeitigen äußeren Tumult so auffällig entgegenzustehen scheint, können die Tesseradecas wohl als die stille, innere Mitte dieser Zeit bezeichnet werden.⁶⁴⁹ Überhaupt gelten die Jahre 1519–20 – trotz oder gerade aufgrund ihres zeitlichen Kontextes – für die Entwicklung der Spiritualität Luthers als eine besonders intensive Zeit der „Neugestaltung der Frömmigkeit“.⁶⁵⁰ Sie stehen für eine Phase seines Leben, in der ihm – nach den Jahren persönlicher und theologischer Klärungen – nun in erster Linie an der reformatorischen Erneuerung des Glaubenslebens in einer breiten Öffentlichkeit gelegen war, die er durch eine Vielzahl an Erbauungsschriften zu fördern suchte.⁶⁵¹

⁶⁴⁷ Vgl. dazu KOHNLE, Die Leipziger Disputation, 25–46, bes. mit Betonung der ekklesiologischen Folgen für die Entwicklung der reformatorischen Theologie (vgl. a. a. O., 45f).

⁶⁴⁸ Vgl. WA Br 1, 508,6 (Nr. 198, an Spalatin; 22.9.1519): „Sed vix etiam sic procellas occupationum mearum elapsa“. Vgl. dazu LEPPIN, Luther, 126–151; HECKEL, a. a. O., 12–13.

⁶⁴⁹ So auch (etwas pathetisch) KINDT, a. a. O., 3: „[D]ies stille und sinnige Büchlein schrieb Luther mitten im Aufruhr weltgeschichtlichen Kampfes, in der Zeit zwischen der Leipziger Disputation und dem Wormser Reichstag, buchstäblich ‚zwischen den Schlachten‘.“

⁶⁵⁰ BRECHT, a. a. O., 335f.

⁶⁵¹ Vgl. dazu SCHILLING, Erbauungsschriften, 295–305. Diese spirituelle Erneuerung betraf vor allem die frömmigkeitliche Umsetzung der befreienden Einsicht in die Rechtfertigung (d. h. den gewissmachenden göttlichen Zuspruch der Sündenvergebung) allein aus Glauben, allein aus Gnade, allein durch das Wort Gottes aufgrund der Schrift, allein durch Christus. „Es handelt sich um theologisch anspruchsvolle Elementarisierungen zentraler Themen der christlichen Lehre und Lebensführung“ (a. a. O., 298). Konkret betraf dies Formen der *Passionsmeditation* (WA 2, 136–142: Sermon von der Betrachtung des heiligen Leidens Christi; 1519), des *Gebetes* (WA 2, 175–179: Sermon von dem Gebet und Prozession in der Kreuzwoche; 1519) bzw. einer Grundform des *Katechismus* (WA 7, 204–229: Kurze Form der Zehn Gebote, eine kurze Form des Glaubens, eine kurze Form des Vaterunsers; 1520), der *Taufe* (WA 2, 727–737: Sermon von dem heiligen hochwürdigen Sakrament der Taufe; 1519), des *Abendmahls* (WA 2, 742–758: Sermon von dem hochwürdigen Sakrament des heiligen wahren Leichnams Christi und von den Bruderschaften; 1519), der *Beichte* bzw. *Buße* (WA 2, 713–723: Sermon von dem Sakrament der Buße; 1519), des Umgangs mit dem *Sterben* (WA 2, 685–697: Sermon von der Bereitung zum Sterben; 1519) sowie die Problematik des *Ablasses* (WA 1, 243–246: Sermon von Ablass und Gnade; WA 1, 319–324: Sermo de poenitentia; u. a.), aber auch alltägliche Fragen der Lebensführung wie die *Ehe* (WA 2, 166–171: Sermon von dem ehelichen Stand; 1519). Auch der Traktat „Von der *Freiheit* eines Christenmenschen“ von 1520 muss als „die bedeutendste aller Erbauungsschriften“ hierzu gezählt werden (WA 7, 20–38), ebenso wie die Auslegung des *Magnifikats* von 1521 (WA 7, 544–604). Vgl. ebenfalls dazu das damals weit verbreitete Frömmigkeitskompendium Luthers: „Das *Betbüchlein*“ von 1522 (WA 10 II, 375–501; WA 59, 70–78; vgl. BENZING, Lutherbibliographie, Nr. 1273–1318), welches viele spirituelle Texte (u. a. auch Psalmenübersetzungen

Bemerkenswert im Blick auf die Tessaradecas ist angesichts dessen der Umstand, dass sich Luther nicht lange Zeit nach der Übergabe an Spalatin seine Urschrift wieder von diesem zurück erbat, „um sich selber damit zu trösten“.⁶⁵² So hoch schätzte er offensichtlich die seelsorgerliche Stärke dieses kleinen Werkes für sich selber ein. Dass Luther „nur eine bescheidene Meinung von dem Werthe seiner Trostschrift“ gehabt habe, kann im Wesentlichen als rhetorische Figur gewertet werden, da diese „Geringschätzung“ von ihm dezidiert kreuzestheologisch begründet wurde; etwa, wenn er vermutete, „sie würde, weil sie nach Christus schmecke, den Weisen seiner Zeit höchst zuwider sein.“⁶⁵³ Gerade aufgrund ihrer kreuzes- bzw. rechtfertigungstheologischen Konzentration im jeweils siebenten Bild der Meditation erwartete er, dass die Schrift seinen Gegnern missfallen müsste.⁶⁵⁴

und vorformulierte Gebete) dieser Zeit zusammenfassend dokumentiert. „Bis zum Ende des Jahres 1519, noch bevor der Ketzerprozeß gegen Luther in sein Endstadium getreten war, waren von ihm 20 volkssprachliche Texte in über 140 verschiedenen Druckausgaben verbreitet.“ Es „war dies ein gewaltiger publizistischer Ausstoß, der in der bisherigen Druckgeschichte seinesgleichen suchte.“ (KAUFMANN, Luther, 43–44). Die Mehrzahl dieser spirituellen Gelegenheits-schreiben Luthers unterscheiden sich von den zeitgleichen Tessaradecas allerdings auf dreierlei Weise: 1. in der Sprache (Deutsch statt Latein), 2. in der Veranlassung (allgemeine Öffentlichkeit statt konkrete Seelsorgesituation) sowie 3. im Aufbau (formlose Aneinanderreihung statt kunstvolle Komposition) (vgl. dazu ebenfalls SCHILLING, a. a. O., 298). Auf alle drei Besonderheiten wird im Folgenden noch einzugehen sein (vgl. B.1.3 und 1.4 sowie B.2.1). Martin Brecht zog noch 1981 das Fazit, dass innerhalb der Lutherforschung die Bedeutung dieser „Trost- und Sterbeschriften innerhalb der reformatorischen Konzeption [...] möglicherweise heute unterschätzt“ würde (BRECHT, a. a. O., 338). Dem ist vor allem im Hinblick auf die Erforschung der Spiritualität Luthers auch gegenwärtig – mit wenigen Ausnahmen, die vor allem die Sterbeschriften betreffen – noch weithin Recht zu geben. Vgl. dazu insgesamt auch HAMM, Frömmigkeitstheologie, 9–45.

⁶⁵² Vgl. WA 6, 99. Vgl. dazu auch WA Br 1, 508,18–22 (Nr. 198, an Spalatin; 22.9.1519): „Sed heus, quod pene praeterieram, Exemplar Tessaradecadose, postquam suam servitum servivit, revideam. Nam & ipse me his nugis solari cogito, nec semper sunt in promptu, quae ibi congressi, Etiam hac ratione, quod meditatione sui locupletiores evadent mihi.“ („Aber höre, was ich fast übergangen hätte, das Exemplar der Tessaradecas möchte ich wiedersehen, nachdem es seinen Dienst geleistet hat. Denn auch ich selbst gedenke, mich mit diesen Kleinigkeiten zu trösten, und die Dinge, die ich dort zusammengebracht habe, sind mir auch nicht immer gegenwärtig; auch aus dem Grunde, daß sie durch ihre Betrachtung für mich reichen werden.“ (dt. Übers. n. WALCH XXI/1, 185)). Erst gegen Ende November war wohl Spalatin's deutsche Übertragung fertiggestellt, sodass Luther sein Manuskript Anfang Dezember 1519 wieder zurück erhielt.

⁶⁵³ WA 6, 100.

⁶⁵⁴ Vgl. WA Br 1, 568,16–18 (Nr. 226, an Georg Spalatin; 1519): „Tessaradecada meam nondum scio an edam, praesertim latine, cum id genus scriptionis, quod Christum sapit, sophistis sit odiosissimum.“ („Ich weiß noch nicht, ob ich meine Tessaradecas herausgeben werde, besonders lateinisch, da eine derartige Schrift, die Christum lehrt, den Sophisten überaus verhaßt ist.“ (dt. Übers. n. WALCH XXI/1, 209)). Vgl. dazu auch BRECHT, a. a. O., 338.

Nichtsdestotrotz wurde das Büchlein nicht nur vom Kurfürsten wohlwollend und dankbar aufgenommen, sondern fand als weisheitliche Erbauungsschrift sowohl durch den römisch-katholischen Bischof Johann von Meißen als auch durch den Humanisten Erasmus von Rotterdam über das unmittelbare Umfeld der Reformation hinaus weitreichende Anerkennung und Verbreitung.⁶⁵⁵

Erstmalig im Druck erschien die Tassaradecas auf Latein am 18. Dezember 1519 in Wittenberg – höchstwahrscheinlich nicht mit einer eigenen Übersetzung Luthers, sondern zusammen mit der von Spalatin angefertigten freieren Übertragung ins Deutsche.⁶⁵⁶ In den folgenden Jahren erfuhr die Schrift eine starke Resonanz und erlebte mehrfach Wiederauflagen und Nachdrucke.⁶⁵⁷

1.2.2 Luthers Bewertung

Einen wichtigen Einblick, wie das Werk in die Genese der Theologie Luthers einzuordnen ist bzw. welchen Stellenwert dieser ihm auch später noch beimaß, gibt ein Vorwort des Reformators, dass der Wiederherausgabe der lateinischen Erstschrift im Jahre 1536 vorangestellt ist:⁶⁵⁸

⁶⁵⁵ Vgl. WA 6, 100. Vgl. dazu auch KAUFMANN, a. a. O., 44.

⁶⁵⁶ Vgl. WA Br 1, 570,22–23 (Nr. 227, an Spalatin; 8.12.1519) und 594,25–26 (Nr. 231, an Spalatin; 18.12.1519): „Tassaradecas excuditur utraque lingua“ („Am 5. Februar 1520 stellte Luther Spalatin die lateinische Ausgabe zu, am 11. die deutsche“ (ebd., Anm. 8)). Vgl. dazu WA 6, 100 (editorisches Vorwort). Vgl. u. a. die deutsche Ausgabe von SPALATIN, „Ein Trostlichs buchlein Doct. Martini Lutheri Augustiners. in aller widerwertickeit eynes yeden Christglaubige mensche. neulich geteutsch. durch Magistri Georgium Spalatinum, 1520“, gedruckt von Johann Rhau-Grunenberg, Wittenberg 1520. Vgl. dazu auch WA 6, 101 die Auflistung der sechs überlieferten Ausgaben der lateinischen Originalschrift. Von diesen sind vier (B, C, D, E) bloße Abdrücke der Ersten (A). Nur eine (F) bietet einen 1535/36 teilweise von Luther aus dem Gedächtnis verändert rekonstruierten Text sowie den Widmungsbrief, der in den anderen Ausgaben nicht mitabgedruckt wurde sowie eine kurze Vorbemerkung. Die Auflistung der sieben deutschen Übersetzungen, die im Druck erschienen und bis heute überliefert sind, findet sich in WA 6, 102–103. Zur Quellengrundlage der WA vermerkt der Herausgeber: „Für unsern Text legen wir A zu Grunde, berücksichtigen durchweg F und ziehen Spalatins Übersetzung, weil sie nach Luthers Handschrift angefertigt ist, zu Rathe: mehrfach führen wir auch die Erlanger Ausgabe an, welche dem Exemplar von A gefolgt sein will“ (a. a. O., 103 (KNAAKE)). Vgl. dazu auch BENZING, a. a. O., Nr. 591 (A); Nr. 592–595 (B–D); Nr. 596 (E); Nr. 597 (F); Nr. 598–604 (a–g in WA 6, 102–103; Spalatins deutsche Übersetzung). Darüber hinaus gibt es Übersetzungen ins Niederländische (1521; Nr. 607–608), Französische (1534; Nr. 606) und Englische (1538; Nr. 605)).

⁶⁵⁷ Nämlich fünf Lateinische bis 1535 und sieben Deutsche bis 1525 (vgl. auch PREUSS, Frömmigkeitsmotiv, 217).

⁶⁵⁸ Vgl. BENZING, a. a. O., Nr. 597 (F in WA 6, 101). Vgl. dazu ebenfalls LEROUX, Martin Luther as Comforter, 2.

„Dieses Buch habe ich *in den Anfängen meines Grundes* geschrieben an den besten Fürsten Friedrich, Sachsens Herzog, nachdem er schwer krank war. Es gefiel aber vielen, dass es [wieder] gedruckt würde. Aber so oft es nachgedruckt wurde, so war es verzerrt und verstümmelt, sodass ich viele der Worte müßig saß, welche ich nicht selbst erraten kann, wie sie beschaffen waren.⁶⁵⁹ Die Sätze habe ich wahrhaftig wie nur immer wiederhergestellt, aber als solche, welche ich von Anfang an glaubte, dass ich sie hatte.⁶⁶⁰ Ich wollte diese nun nicht verändern oder schmücken, wie ich könnte. Denn ich will mit dem Buch *dieses Zeugnis meines Fortschrittes* darbieten und den Antilogisten eine Gefälligkeit erweisen, dass sie etwas haben sollen, woran sie ihre Bosheit üben. Mir genügt es, dass ich meinem Herrn Christus und seinen Heiligen gefalle. Dass ich dem Teufel und seinen Schuppen verhasst bin, darüber freue ich mich herzlich und danke dafür meinem Gott.“⁶⁶¹

Luther sieht also im Rückblick von 1535/36 einen Fortschritt seiner Theologie seit 1519 – möchte diesen jedoch mit der Wiederherausgabe der Trostschrift gerne dokumentiert haben und stellt sich somit öffentlich zu seinen theologischen Aussagen von damals. Das Vorwort hat nun nicht mehr nur vorrangig den Kranken im Blick wie noch 1519, sondern ebenso bzw. viel mehr Luthers Gegner, die sog. „Antilogisten“, aufgrund derer er den Text nicht im Nachhinein verändern möchte, damit dieser seine innere Entwicklung bezeuge.⁶⁶² Auf diese Weise will er in polemischer Absicht seinen Gegnern Material dafür liefern, seine „Widersprüche“ zu sammeln.

⁶⁵⁹ D. h. ich erkenne den Zustand der Worte nicht mehr wieder.

⁶⁶⁰ D. h. ich habe den Text aus der Erinnerung rekonstruiert.

⁶⁶¹ WA 6, 104,4–15 (1535/36) (Hvm.): „Hunc librum *inter initia causae meae* scripsi ad optimum Principem Fridericum Saxoniae Ducem, cum aegrotaret graviter, placuit autem multis, ut excuderetur. Sed cum toties recuderetur, ita depravatus et mutilatus est, ut multum verborum desyderem, quae nec ipse divinare possum, qualia fuerint: sententias vero utcumque restitui, sed tales, quales ab initio me puto habuisse. Nec eas nunc mutare aut ornare volui, sicut possem. Volo enim hoc libro *testimonium* ostendere *mei profectus* et gratificari Antilogistis, ut habeant quo suam malitiam exerceant. Mihi satis est, si Christo Domino meo et suis Sanctis placuero: Diabolo et suis squamis invisum esse me, ex animo laetor et gratias Deo meo ago.“ Mit den *Antilogisten* sind höchstwahrscheinlich „Leute wie z. B. Johann Fabri, der 1530 „Antilogiarum Martini Lutheri Babylonia“ herausgab“ gemeint (WA 6, 104,13 Anm. 1). Auch in „Von den Konziliis und Kirchen“ spricht Luther über sogenannte Antilogisten: „Darumb sind meine Antilogisten treffliche, feine, frome Seue und Esel, die meine Antilogien zusammenklauben und lassen die ursachen anstehen, ja vertunckeln sie mit vleis, gerade als koendte ich nicht auch aus jren buechern Antilogias furtragen, da sie auch nicht mit einiger ursachen zu vergleichen sind.“ (WA 50, 548, 19–23 (Von den Konziliis und Kirchen; 1539)). A. a. O., 548, Anm. b) findet sich dazu die Erklärung: „Luther meint überhaupt seine Gegner, denkt aber vielleicht auch besonders an Schriften mit bezeichnendem Titel, wie Ecks ‚Obelisci‘ und Prierias ‚Dialogus‘.“

⁶⁶² Damit erlangt die Ausgabe von 1535/36 zusätzlich eine andere bzw. weitere Funktion als 1519.

Zweierlei lässt sich hieraus schlussfolgern: Einerseits ist die Trostschrift folgerichtig nur in und aus ihrem historisch-situativen Kontext heraus zu verstehen und muss demnach in der Dynamik der Genese der Theologie Luthers gesehen werden. Andererseits kann davon ausgegangen werden, dass der theologische Gehalt dieser Entwicklung im Jahre 1519 bereits im Wesentlichen den, wenn man so will, „reformatorischen“ Luther abbildet⁶⁶³ – also durchaus in einem authentischen Zusammenhang mit Luthers theologischer Verortung der Jahre 1535/36 steht, sodass er keinen Anlass dazu sah, sich von damals getroffenen Aussagen distanzieren oder diese korrigieren zu müssen.⁶⁶⁴ Die polemische Äußerung gegenüber den sog. „Antilogisten“ unterstreicht eher noch diese historisch-theologische Bewertung und Einordnung. In den Tessaradecas schieben sich so – mehr noch, als in den Hauptschriften von 1520 – „zwei Zeiten“ ineinander.⁶⁶⁵ Dadurch steht das Werk in einer eigenartigen Spannung. Dennoch bzw. gerade deshalb sollte sich eine Interpretation derselben nicht von Versuchen zur Unterscheidung oder gar Trennung in „reformatorische“ Erkenntnisse auf der einen und „altkatholische“ Restbestände auf der anderen Seite leiten lassen. Zwei Gründe sind hierfür geltend zu machen: Zum einen kann die reformatorische Entwicklung gegen Ende 1519 im Wesentlichen als ausgereift angenommen werden. Es finden keine ausschlaggebenden Wandlungen mehr gegenüber dem „reformatorischen Hauptjahr“ 1520 statt. Zum anderen wäre bei einem solchen Vorgehen die Gefahr, eigene Vorurteile in den Text hineinzutragen, wohl kaum zu vermeiden.

Die Tessaradecas stellen somit, geschrieben gegen Ende bzw. auf dem Höhepunkt des langen Weges des reformatorischen Werdens in Luthers Theologie und Spiritualität der Jahre 1505–1520, ein spirituell-seelsorgerliches Zeugnis der in den entscheidenden Punkten bereits ausgereiften, reformatorischen Theologie Luthers dar. Freilich ist dabei zu beachten, dass und wie die Schrift sich in einer Zeit des Überganges, d. h. konkret noch vor dem endgültig vollzogenen öffentlichen Bruch mit Rom, vor den reformatorischen Hauptschriften des Jahres 1520 sowie

⁶⁶³ Vgl. dazu HAMM, Die 95 Thesen, 111–114. Hamm sieht die Entwicklung der genuin reformatorischen Positionen Luthers in Bezug auf die Bußtheologie etwa ab dem „Sermon von dem Sakrament der Buße“ von 1519 (vgl. WA 2, 709–723) zu einem gewissen Abschluss gekommen: „Damit geht Luther seinen Weg nach außen zu Ende.“ (a. a. O., 112). In den darin gefundenen „Formulierungen über die absolute Verlässlichkeit des Absolutionswortes“ (a. a. O., 113) ist Luthers Bußtheologie (und damit die zentrale existentielle Frage seiner Theologie – nämlich die nach der Gewissheit der Sündenvergebung bzw. des gnädigen Gottes) geklärt und somit der Fixpunkt der reformatorischen Theologie abschließend gefunden und festgelegt.

⁶⁶⁴ Für eine authentische theologische Kontinuität spricht auch die Berufung des älteren Luther von 1535/36 auf das ihm allein wichtige Wohlgefallen „meinem Herrn Christus und seinen Heiligen“ gegenüber (WA 6, 104,14 (Hvm.): „Christo Domino meo et suis Sanctis“). Luther verwendete diese stehende Formulierung hauptsächlich in der Zeit um 1519 (vgl. SCHEELE, Eingeleibt und vereinigt, 174) – und knüpft hier über fünfzehn Jahre später wieder daran an. Vgl. ebenso die Beobachtung bei MECKING, a. a. O., 3.

⁶⁶⁵ BOHREN, a. a. O., 15.

den einschneidenden Ereignissen in Worms und auf der Wartburg 1521–22 zu stehen kommt. Die in dieser Folgezeit sich herausbildenden theologischen Akzentverschiebungen und Ausnuancierungen betreffen allerdings vorrangig *ekklesiologische Problemstellungen* (Papstamt und Ämtertheologie, Konzilienfrage u. a.), jedoch kaum mehr die der *Spiritualität* wesentlich stärker zugrundeliegenden Fragen der Soteriologie (Rechtfertigungslehre, Wort-Glaube-Geschehen), der Christologie (hier vor allem die Interpretation der Idiomenkommunikation) und der Anthropologie (u. a. Affektenlehre; Hamartologie).⁶⁶⁶ Lediglich in der Frage der Heiligenverehrung hat sich Luthers Spiritualität im Nachgang der Tessaradecas noch wirklich grundlegend verändert.⁶⁶⁷

⁶⁶⁶ Dementgegen ist Theodor Heckel (1941) der Ansicht, dass die Trostschrift wesentlich deutlichere Grenzen erkennen lasse als spätere Werke des Reformators (vgl. HECKEL, a. a. O., 35–41). Diese „Restbestände“ würden, so Heckel, noch deutlich „mittelalterlich-scholastisch-mystische“ Anklänge aufweisen (a. a. O., 36). Konkret macht er dabei zwei formale Punkte geltend: Einerseits Luthers häufige Verwendung biblischer *Allegorien* (Meer – Anfechtungen, Frau – Sinnlichkeit, Goliath – Sünde) sowie die augenscheinlich mystische Interpretation und Anwendung des Hoheliedes (sog. *Brautmystik*). „Viel weiter“ fortgeschritten erscheint Heckel Luthers Theologie hingegen im „Sermon von der Bereitung zum Sterben“ – obwohl dieser von Luther ebenfalls im selben Jahr 1519, etwa zur selben Zeit wie die „Tessaradecas“, verfasst wurde. Eine solche Einschätzung ist unter historischen Gesichtspunkten nur schwer nachzuvollziehen. In Heckels Argumentation wird ganz offensichtlich bzw. ausdrücklich dessen eigene „religiöse Gefühlswelt“ (a. a. O., 36) zum Maßstab der historischen Einordnung und Bewertung der Theologie Luthers bezüglich der Abfassungszeit der Trostschrift. Denn das mystische Bild von Christus als Bräutigam und der Seele als Braut verwendet Luther u. a. auch an wesentlich prominenterer Stelle in der Freiheitsschrift von 1520 (vgl. WA 7, 25,26–26,12 (Von der Freiheit eines Christenmenschen; 1520) bzw. auch WA 7, 54,31–55,22 (De libertate christiana; 1520); vgl. dazu u. a. auch SCHWARZ, Brautmystik, 125–140 und HAMM, Wie mystisch, 209–211). Es handelt sich demzufolge mitnichten um ein Relikt alter mystischer Vorstellungsweisen, sondern vielmehr um eine zentrale Einsicht und Vorstellung genuin reformatorischer Spiritualität, die für Luther mit der christologischen Grundfigur der Idiomenkommunikation aufs Engste verflochten ist. Vgl. dazu etwa auch Luthers Auslegung zum Magnifikat von 1521 (WA 7, 544–604). Ebenso kann sich Luther der grundsätzlichen Ablehnung des vierfachen Schriftsinnes zum Trotz zeitlebens der Allegorie bedienen, insofern sie seiner Argumentation dienlich bzw. „ad Christum, Ecclesiam, fidem, ministerium verbi“ angepasst ist und dem biblischen Literalsinn nicht zuwider läuft (WA 42, 377,19). Vgl. dazu BEISSER, Claritas scripturae, 38–54: „Selber gebraucht Luther öfter allegorische Deutungen, dann etwa, wenn das Neue Testament oder der dunkle Text dazu zwingen.“ (a. a. O., 53). Beißer verweist hierfür auch auf WA 42, 173,26; 367,37; WA 43, 382,24; WA 44, 731,38.

⁶⁶⁷ Vgl. dazu LUSCHER, Reliquienverehrung, 55–57, welche die Tessaradecas mit Bezug auf Oswald Bayer (BAYER, Promissio, 275) noch stärker im Umbruch sieht, der sich dann erst 1520 in „De captivitate Babylonica“ endgültig vollzogen habe. Der Übergangscharakter der Tessaradecas bestehe dabei vor allem in der noch unausgereiften Verhältnisbestimmung der Wirkung von Wort und Sakrament, konkret im promissionalen Verständnis beider. Eine solche Bewertung der Schrift ist allerdings von der Hypothese einer deutlichen Spätdatierung der „reformatorischen Entdeckung“, wie sie Bayer u. a. vertritt, abhängig. Es kann bei Luther mit guten Gründen eine viel höhere Übereinstimmung und Zusammengehörigkeit dessen veranschlagt werden, was Luscher als „mittelalterliche Meditationsfrömmigkeit“ von der „Theologie der Promissio“ zu stark unterschieden wissen will (LUSCHER,

Die vorliegende Seelsorgeschrift kann und sollte demzufolge sogar trotz ihrer verhältnismäßig frühen Abfassungszeit und ihrer historisch-theologischen Situations- und Zeitgebundenheit bei behutsam historisch-kritischer Behandlung als *repräsentativ-exemplarisches Beispiel für Luthers Seelsorge* herangezogen werden.

1.3 Aufbau und Gliederung

Das überlieferte Quellenmaterial der Tesseradecas setzt sich aus vier bzw. fünf Teilen zusammen: 1. Dem (versehentlich in der Erstausgabe nicht mitabgedruckten) *Widmungsbrief* an Friedrich den Weisen von 1519;⁶⁶⁸ 2. einer kurzen „*Praefatio*“ zum seelsorgerlichen Ansatz und Ziel der Schrift;⁶⁶⁹ 3. der eigentlichen Trostschrift, bestehend aus zwei Bildtafeln zu jeweils sieben Bildern: den „*septem imagines malorum*“ (sieben Bildern der Übel)⁶⁷⁰ sowie den „*septem imagines bonorum*“ (sieben Bildern der Güter).⁶⁷¹ Diese wird 4. abgeschlossen durch einen kurzen Nachsatz („*Telos*“), der wiederum auf die vorangestellte Widmung Bezug nimmt.⁶⁷² Dieses Quellenmaterial wird ergänzt durch das bereits erwähnte nachträgliche *Vorwort* Luthers zur erneuten Druckausgabe von 1535/36, das aufgrund seiner Bedeutung für die spätere Bewertung des Werkes durch den Reformator gewissermaßen als einen fünften Teil hinzugezählt werden kann.⁶⁷³

Luther stellt seiner Schrift in der Widmungsvorrede selbst eine Erläuterung des Aufbaus voran:

„Diesen Rat des Freundes wollte ich nicht zurückweisen, sondern habe folgende vierzehn Kapitel zusammengestellt, sie gleichsam auf einer Bildtafel angeordnet und ihnen den Titel ‚Die Vierzehn‘ (Tesseradecas) gegeben; sie sollen anstelle der vierzehn Heiligen treten, die wir in unserem Aberglauben zu Nothelfern in allen Leiden machen und an-

a. a. O., 55). Immerhin gibt sie selber zu, dass Luthers konzeptionelle Idee der existentiellen Verortung der Seelsorge in den „Symbolrichtungen des menschlichen Leibes“ mit seinem Promissio-Verständnis durchaus in Einklang steht und theologisch für ihn später auch nicht überholt wurde (a. a. O., 57). Vgl. konkret zur Reliquienfrömmigkeit unten unter B.2.2.4.2.

⁶⁶⁸ Vgl. WA 6, 104,16–106,19.

⁶⁶⁹ Vgl. a. a. O., 106,20–38.

⁶⁷⁰ A. a. O., 106,12; Vgl. insgesamt a. a. O., 107,1–119,27.

⁶⁷¹ A. a. O., 106,13–14; Vgl. insgesamt a. a. O., 119,28–134,9.

⁶⁷² Vgl. a. a. O., 134,10–20. Diese Bezugnahme ist der Hauptgrund dafür, weshalb die Widmung unbedingt zur eigentlichen Schrift dazugehörig betrachtet werden muss.

⁶⁷³ Vgl. a. a. O., 104,4–15.

rufen. Allerdings ist dies kein silbernes, sondern ein geistliches Bildnis. Nicht die Kirchenwände soll es zieren, sondern ein frommes Herz aufrichten und stärken. Hoffentlich wird es in der gegenwärtigen Krankheit E.K.F.G. etwas nütze sein. Das Gesamtbild besteht aus zwei Tafeln. Die erste enthält sieben Bilder der Übel. Durch ihre Betrachtung werden die gegenwärtige Nöte gelindert. Die andere Tafel stellt in ähnlicher Weise sieben Bilder der Güter vor unsere Augen und dient dem gleichen Ziel.⁶⁷⁴

In seinen sonstigen, etwa zeitgleichen Traktaten (1519–1520) reiht der Reformator üblicherweise nur einzelne Paragraphen formlos aneinander. Die hier beschriebene Komposition des Werkes sticht augenscheinlich aus diesem übrigen schriftstellerischen Schaffen durch das ausdrücklich kunstvolle Arrangement und die szenische Komposition heraus.⁶⁷⁵ Die Anordnung der zwei Bilderreihen folgt einem raumzeitlich-symmetrischen Schema, in dem die sieben Übel und Güter in einer formalen Entsprechung der sich einander jeweils gegenüberliegenden Bilder strukturiert werden. Aus der Perspektive des meditierenden Menschen durchläuft Luther in einer Steigerung von Bild zu Bild zuerst die mala und danach die bona „internum“, „futurum sive ante se“, „preteritum seu post se/nos“, „infernum seu infra nos“, „sinistrum seu ad sinistram“, „dextrum seu ad dextram“ sowie schließlich „supernum seu super nos“.⁶⁷⁶ Auf diese Weise korrespondiert Luthers Komposition der Vierzehnzahl bewusst der mittelalterlichen Zusammenstellung der Vierzehn Nothelfer. Er formt diese Strukturanalogie jedoch Form und Inhalt nach um; und zwar gemäß *der Heiligen Schrift* und auf *die existentielle Situation* des Menschen coram Deo sowie deren relationale Verflochtenheit coram mundo sive hominibus bzw. coram seipso hin um. Der Grundsatz dieser Seelsorge lautet, so *Martin Brecht*: „Die menschliche Existenz ist in allen Lebenslagen allein auf Gott bezogen“.⁶⁷⁷ Die szenische Komposition dieser schriftlichen Seelsorge verfolgt somit eine meditative Zu- und

⁶⁷⁴ A. a. O., 106,5–14: „Ego igitur nolui moleste amici consilio repugnare, et congressi haec quatuordecim capita tanquam in tabula digesta eisque tessaradecados nomen dedi, ut essent, loco quatuordecim Divorum, quos superstitio nostra omnium malorum depulsores fecit et appellavit. Est autem haec non argentea sed spiritualis tabula, qua non templorum parietes ornandi sed mens pia erigenda ac confirmanda est, ac spero eam in praesenti tuae D. fortuna maxime fore utilem. Habet autem duas partes, quarum prior septem imagines malorum continet, quorum consideratione praesentia incommoda mitigantur, posterior similiter septem imagines bonorum proponit ad eundem usum collectas.“

⁶⁷⁵ Vgl. dazu HECKEL, a. a. O., 41, der von einer „architektonischen Schönheit der Symmetrie“ spricht.

⁶⁷⁶ Das Übel bzw. Gut „im Inneren“, „zukünftig oder vor dir“, „vergangen oder hinter dir/uns“, „der Hölle oder unter uns“, „links oder zu deiner Linken“, „rechts oder zu deiner Rechten“, „oberhalb oder über uns“.

⁶⁷⁷ BRECHT, Luther I, 338.

Aneignung des göttlichen Wortes innerhalb der konkreten menschlichen Situation und auf diese bezogen.

Hinsichtlich der sieben bzw. vierzehn Bezüge des Menschen und der jeweiligen Situationen, in denen er sich dementsprechend vorfindet, soll für das weitere Vorgehen folgende begriffliche Unterscheidung getroffen werden: Ich möchte sie *existentiale* Grundbezüge nennen, die sich jeweils auf jeden Menschen und seine konkrete Situation *existentiell* auswirken. Der fundamentalanthropologische Bezug wird als der Existentialbezug bezeichnet, die individuell konkrete Situation hingegen als die existentielle Situation. Der Begriff des *Existentials* beschreibt den Menschen in seinem seinsmäßigen, unabdingbar zu seiner Existenz gehörenden Wesen als Mensch, d. h. als Wesen, das sich immer schon innerhalb dieser geschöpflichen, raumzeitlichen Existentialbezüge vorfindet.⁶⁷⁸ Der Begriff des *Existentiellen* beschreibt demgegenüber die eigentlichen und konkreten Vollzüge dieser Existenz eines bestimmten Menschen einschließlich seiner je individuellen Entscheidungen und Empfindungen.⁶⁷⁹

⁶⁷⁸ Vgl. ROSENAU, Art. Existenztheologie, 1816. Heidegger sieht solche „Existenzialien“ (oder „Befindlichkeiten“, in denen sich menschliches Existieren in bestimmten Zuständen erschließt) bspw. in „Angst, Furcht und Zittern, Verzweiflung, Sorge und Leidenschaft“.

⁶⁷⁹ Vgl. dazu auch REINERT, *Existentiale Interpretation*, 126–128 (zu der von Heideggers Philosophie geprägten Begrifflichkeit in Rudolf Bultmanns Methode), der die Unterscheidung bei Bultmann mit den Begriffen einer „*existential-ontologischen Grundstruktur* des Menschenseins“ einerseits und einem „*existentiell-ontischen Daseinsvollzug*“ andererseits beschreibt (a. a. O., 127 (Hvm.)). Damit ist im Wesentlichen dasselbe gefasst, wie in obiger Definition. Das „Existential“ charakterisiert die *seinsmäßige* Grundstruktur des Menschen an sich, wohingegen das „Existentielle“ einen jeweilig konkreten, spezifischen *Daseinsvollzug* innerhalb der Lebensverhältnisse, also innerhalb der raumzeitlichen Bezüglichkeiten darstellt (vgl. dazu auch LANDMESSER, *Wahrheit als Grundbegriff*, 143–146; 280–282). Die Existentialien sind für Heidegger „apriorisch-ontologische Grundstrukturen“, welche die „je schon zugrunde liegende Seinsverfassung“ jedes Menschen an sich aufweisen (a. a. O., 144). „Die existenziell(-ontische) Ebene ist die reale, konkrete Ebene der Lebenspraxis und Lebenserfahrung, die existenzial(-ontologische) Ebene die Ebene der theoretischen Rede über die existenzielle Ebene.“ (RENTSCH, *Philosophie*, 41). Von dieser begrifflichen Differenzierung soll im Folgenden Gebrauch gemacht werden, freilich ohne dabei das gesamte Konzept der sog. Existentialien Interpretation sowie sämtliche dem inhärente Grundentscheidungen der Theologie Bultmanns (wie bspw. die sog. „Entmythologisierung“) kritiklos zu übernehmen (vgl. dazu BULTMANN, *Das Problem der Hermeneutik* (1950), 47–69, wenn er etwa den Grundsatz aufstellt: „Die Interpretation der biblischen Schriften unterliegt nicht anderen Bedingungen des Verstehens als jede andere Literatur“ (a. a. O., 65)). Ich vertrete in dieser Arbeit demgegenüber die These, dass ein (wenn man so will) „mystisches“ ebenso wie „metaphysisches“ Weltbild, wie es m. E. für Luther noch völlig selbstverständlich war, mit bestimmten Erkenntnissen der Existentialphilosophie durchaus vereinbar ist, ja für eine Theologie, die sich genuin biblisch und reformatorisch orientiert, sogar sein muss. Die Rede über das Sein des Daseins als Existenz schließt keineswegs die klassische ontologische Rede vom Sein als Essenz, als Substanz, als Wesen aus. In christlich-theologischer Hinsicht ist vielmehr beides notwendigerweise aufeinander zu beziehen. Mit anderen Worten: Die Theologie redet nicht

Das zweifache Durchlaufen der Existentialbezüge – jeweils unter der Perspektive des Übels und des Guts – führt im Gesamtaufbau zu einer konzeptionellen Tautologie. Diese semantische Redundanz der zweiten Bildhälfte aufgrund der je gleichen Bezugspunkte führt in der Interpretation zu der Konsequenz, dass in der Meditation der Güter mancherlei erneut aufgegriffen und in Beziehung zum jeweiligen Übel behandelt werden muss. Mit anderen Worten: Anfechtung und Trost können, trotz des notwendigen Nacheinanders der Gliederung, jeweils nur in- und miteinander betrachtet werden.

Tabelle zur Übersicht über die Kapitel

Um die folgende Textinterpretation, die Kapitel um Kapitel am Text entlang gehen wird, besser nachvollziehen zu können, sei hier eine tabellarische Übersicht über die zweimal sieben Kapitel vorangestellt, in der die Kernaussage jedes Bildes stichwortartig wiedergegeben wird.⁶⁸⁰

nur vom Menschen her über das Sein, sondern auch von Gott bzw. vom Wort Gottes her. Sie ist immer Anthropologie und Theologie zugleich. Sie ist beides, wenn man so will, eben als relations-ontologische Rede von der Wirklichkeit als Ganzer. Darum muss sie immer sowohl „metaphysisch“ als auch „existential“ und „existentiell“ denken und reden. Und sie muss dabei vor allem innerhalb des dynamisch-pneumatologischen Prozesses von Oratio, Meditatio und Tentatio, also einer lebendigen Spiritualität stehen, die zuerst vom Wort Gottes in seiner Selbstwirksamkeit – und nicht vom Menschen und seinen existentialen Verstehensbedingungen – ausgeht. Luthers Einheit von Wort-Gottes-Theologie und Erfahrungsweisheit kann den Existentialismus davor bewahren, eine rein anthropologische Rede vom Existenzvollzug zu werden (d. h. erst sekundär von Gott zu reden) und durch diese philosophische Einebnung den realen, selbst-seienden Gegenstand des Glaubens (nämlich Gott) zu verlieren.

⁶⁸⁰ Vgl. dazu auch die leicht divergierenden Übersichten bei HECKEL, a. a. O., 28f; PREUSS, a. a. O., 218ff; oder MECKING, a. a. O., 68–69.

Caput	malum	bonum
1. internum	die Nichtigkeit – die Sünde (der Unglaube); die Ur-Anfechtung des Seins und die Anfechtung des Gewissens; die Gnade der Verborgtheit der Anfechtung	die Schöpfungsgaben; der Glaube; der Trost des Glaubens; die Gnade der Verborgtheit des Glaubens
2. futurum sive ante se	Krankheit, Unfall, Angst und Tod; die Anfechtung der Angst und des Todes	die Hoffnung; der Trost des Todes
3. preteritum seu post se/ nos	Erfahrung der Gefahren; die Anfechtung der Sorgen	Erfahrung der Wohltaten; der Trost der Fürsorge Gottes
4. infernum seu infra nos	Tod und Verdammnis; die Anfechtung der Hölle und der Prädestination	Dankbarkeit beim Vergleich mit den Feinden in ihrer ewigen Verdammnis; der Trost der Gerechtigkeit Gottes
5. sinistrum seu ad sinistram	das Übel der Feinde; die Anfechtung durch Feinde; Mitleid mit den Feinden; der Trost der Feindesliebe	die Feinde in ihrem Wohlergehen; Gottes Güte zu Bösen und Guten; die Anfechtungen der Welt (Verlockung und Verfolgung)
6. dextrum seu ad dextram	die Anfechtung der Heiligen; der Trost der Gemeinschaft der Heiligen	der Trost der Gemeinschaft der Heiligen; Leib-Christi-Mystik in rechtfertigungstheologischer Interpretation
7. supernum seu super nos	der gekreuzigte Christus; die Anfechtung des Kreuzes; Christi Leiden heiligt unser Leiden	der auferstandene Christus; der Trost der Rechtfertigung als Überwindung aller Anfechtung

1.4 Literarische Gattung

„Allein so originell dieses Schema ist, es ist doch nicht ganz original. Es gibt Vorläufer dieses Motivs.“⁶⁸¹ *Heinrich Preuß* führt in seiner Untersuchung einen zweifachen Traditionsstrang abendländischer Trostliteratur auf, dem die Tessaradecas in Form und Gestalt verpflichtet sind.⁶⁸² Anhand zweier formgeschichtlicher Merkmale kann diese Gattungszuordnung getroffen werden. Es handelt sich auf der einen Seite um die mittelalterliche Traditionslinie frömmigkeitlicher bzw. mystischer Trostliteratur und auf der anderen Seite um die antike Traditionslinie paganer bzw. philosophischer Trostkunst.⁶⁸³

1.4.1 Die mittelalterliche Traditionslinie spiritueller Trostliteratur

In der Verwendung der Vierzehn- bzw. Sieben-Zahl weisen die Tessaradecas Parallelen zu zwei (wohl fälschlicherweise) *Bernhard von Clairvaux* zugeschriebenen Schriften sowie zur Literatur der *ars moriendi* auf.⁶⁸⁴ Des Weiteren gibt Luther seinem Werk sowohl von der Gattung als auch von der konkreten Diktion wie vom Aufbau her „eine Einkleidung, die den Formen mittelalterlicher Kunstprosa“ entspricht, wie sie etwa von seinem Erfurter Lehrer *Johannes Paltz* überliefert sind.⁶⁸⁵ Die literarische Tradition der Güter- und Übellehre aus der Exegese von Sir 11,27, an die Luther in der Praefatio der Tessaradecas explizit anknüpft,⁶⁸⁶ begegnet mehr-

⁶⁸¹ PREUSS, a. a. O., 219.

⁶⁸² Vgl. a. a. O., 219–243.

⁶⁸³ Eine Überschneidung beider Linien findet sich bspw. in Anicius Manlius Severinus Boethius berühmter Schrift „Trost der Philosophie“ (vgl. BOETHIUS, *Consolatio philosophiae*).

⁶⁸⁴ Vgl. PREUSS, a. a. O., 225–229, der das Motiv der Vierzehn im pseudobernhardinischen Schriftenkreis und in der *ars moriendi*-Literatur (Sieben-Bilder-Ars) in seinen möglichen Auswirkung auf Luther untersucht hat.

⁶⁸⁵ BORNKAMM, Schriftsteller, 20. Vgl. dazu auch MECKING, a. a. O., 82–84. Zu Johannes Paltz vgl. insgesamt vor allem HAMM, Frömmigkeitstheologie am Anfang des 16. Jahrhunderts (1982), bes. 116–119 (zu den „Sieben Forten oder Festen der Mutter Gottes“). Vgl. dazu auch MECKING, a. a. O., 82–84.

⁶⁸⁶ Vgl. WA 6, 106,26–27: „In die malorum memor esto bonorum et in die bonorum memor esto malorum.“ Die Verszählung weicht in der deutschen Übersetzung des Sirachbuches leicht ab: In der Vulgata steht der Vers in Sir 11,27, in der deutschen Lutherbibel in Sir 11,26 (vgl. dazu WA DB 12, 180,26 (Apokryphen, Jesus Syrach; 1529–34); 181,26 (1545): „Wenn dirs wol gehet, so gedencke, das dirs widder vbel gehen kan, Vnd wenn dirs vbel gehet, so gedenck, das dirs widder wol gehen kan“). Vgl. dazu auch unten unter B.3.1.

fach in der mystischen Trostliteratur.⁶⁸⁷ Luther knüpft somit an mittelalterliche Traditionen an, indem er ausdrücklich zentrale Schriftstellen rezipiert (hier Röm 15,4 und Sir 11,27), die dort traditionell grundlegende Anwendung fanden.⁶⁸⁸

Die mittelalterliche Trostliteratur beschreibt mit Sir 11,27 vornehmlich das Ideal der „aurea mediocritas“ (des „mäßigen Ausgleichs“) von Gütern und Übeln. Dabei richtet sie sich allerdings faktisch nur an denjenigen, der sich im Tag der Übel („in die malorum“) befindet. Luther greift mit diesem Konzept „die der mittelalterlichen Trostliteratur vertraute stoisch-subjektivistische Güterlehre“ sowie „die Trosttechnik der *avocatio*“ (Ablenkung) auf.⁶⁸⁹ Allerdings ordnet er nun die Aufgabe der *revocatio*, der Hinlenkung des Affektes nicht länger der *ratio*, sondern – womit er die Tradition durchbricht – dem *spiritus sanctus* mittels des *verbum Dei* bzw. der *sacra scriptura* zu.⁶⁹⁰ Dadurch kommt es in den *Tessaradecas* offenkundig zu einer reformatorischen Uminterpretation der traditionell mittelalterlichen Trostregeln.⁶⁹¹

1.4.2 Die antike Traditionslinie philosophischer Trostkunst

Eine damit verbundene formgeschichtliche Eigenart des Werkes, nämlich die formallogische und strukturanaloge Nähe zu antik-philosophischer Trostliteratur, macht darüber hinaus die Nähe des jungen Luther zum Humanismus und zur antiken Renaissance seiner Zeit deutlich.⁶⁹² Wie *Rudolf Bohren* bereits herausgearbeitet hat, weist Luthers *Trost-Exerzitium* struk-

⁶⁸⁷ Vgl. MENNECKE-HAUSTEIN, a. a. O., 73. Ähnlich z. B. bei Meister Eckhart im „*Liber benedictionis*“, der mit dem Zitat von Sir 11,27 allgemein eine Relativität der Güter und Übel verbindet.

⁶⁸⁸ Zu Röm 15,4 vgl. Moos, *Consolatio* III, 1609–1612 zu „*per consolationem scripturarum spem habemus* (Rom. 15,4)“. Moos lässt die Tradition bei Hieronymus beginnen (Hier. Ep. 118, 1,3). Vgl. dazu auch AUER, Johannes von Dambach, 74. Zu Sir 11,27 vgl. oben Anm. 46–48. Vgl. auch MENNECKE-HAUSTEIN, a. a. O., 22–23.

⁶⁸⁹ MENNECKE-HAUSTEIN, a. a. O., 74; vgl. auch a. a. O., 108, Anm. 39; 112, Anm. 50. Vgl. dazu auch Moos, *Consolatio* IV, 113 (Index s.v. „*avocatio* und *revocatio* (epikureische Trosttheorie); Ablenkung von Kummer“: 4, 99, 197f., 210, 261, 317, 479; A 269, 273, 278, 410, 738, 744; T 1025, 1030, 1063, 1073, 1121, 1463, 1557).

⁶⁹⁰ Dies entspricht exakt den Erkenntnissen aus der Untersuchung der Affektenlehre sowie des Meditationsverständnisses Luthers aus dem Jahre 1539 oben unter A.3 und A.4 und spricht somit schon für den ausgereiften reformatorischen Standpunkt der *Tessaradecas* 1519.

⁶⁹¹ Vgl. dazu ausführlicher am Text unter B.3. Vgl. auch PREUSS, a. a. O., 241–243, der dies auf die Klärung und Ordnung der formgebenden Struktur bezieht: „Disposition des ganzen, Gedankenfolge im einzelnen, Bildnisrede, vor allem Sprache und Stil unterscheiden die *Tessaradecas* von allen ihren Vorläufern“ (a. a. O., 242).

⁶⁹² Vgl. dazu u. a. LEPPIN, *Humanismus*, 67–70; JUNGHANS, *Humanisten* (1984). Es ist allerdings zu beachten, dass die *Tessaradecas* als einziges Werk dieser Zeit in Form und Stil eine solche Nähe aufweisen. Sämtliche anderen Erbauungs- und Seelsorgeschriften Luthers (vgl. oben B.1.2.1 Anm. 17)

turelle Parallelen zu Konzepten antiker Seelenführung auf, konkret zur „epikureischen medicina gegen die Unluste des Lebens“.⁶⁹³

Die psychologische Begleitung *Epikurs* folgte einer doppelten Strategie: Sie suchte die Überwindung des Leidens (die „Beschwichtigung der Unlust“) 1. in der *Ablenkung* von der Unlust (*avocatio*)⁶⁹⁴, wobei die Ablenkung der Aufmerksamkeit als ausschlaggebende Hilfe gegen den leidvollen Affekt gilt; und 2. in der *Hinlenkung* zur Kontemplation der Lust (*revocatio*).⁶⁹⁵ „Was die Linderung des Seelenleidens betrifft, so verlegt er sie in zwei Punkte: die Ablenkung von den Gedanken der Unlust und die Hinlenkung auf die Kontemplation der Lust.“⁶⁹⁶ Der für die Philosophie Epikurs

finden sich nahezu völlig frei von den klassischen Kunstgestaltungen der geistlichen Prosa. Die Tassaradecas bilden hier eine Ausnahme (vgl. dazu unten unter B.2.2.4.1). Es ist auffällig, wie Luther in den Tassaradecas ein „sorgfältiges humanistisches Latein“ verwendet und sich „einige humanistische Schnörkel“ erlaubt (MENNECKE-HAUSTEIN, a. a. O., 81). Vgl. dazu bes. am Schluss das „τέλος“ (WA 6, 134,10), die humanistische Bescheidenheitsbekundung („His nugis meis [...] officium qualecumque paupertatis meae testantibus me Illustrissimae D.T. commendo“ (a. a. O., 134,11–12)), sowie die Unterschrift mit „Orator“ (a. a. O., 134,18) (vgl. dazu WUTKE, Telos als Explicit, 47–62). In der Neuausgabe von 1535 werden interessanterweise eben diese drei Punkte nicht wieder mit abgedruckt. Ob das freilich dem Urteil Bornkamms Recht gibt, sei zunächst dahingestellt: „So zeigt gerade diese einzige im Zeitgeschmack durchstilisierte Schrift, wie fremd diese ästhetischen Hilfsmittel ihm eigentlich waren.“ (BORNKAMM, a. a. O., 21).

⁶⁹³ BOHREN, a. a. O., 48f. Vgl. auch LEROUX, a. a. O., 25–26, der ebenfalls auf Epikur und Cicero verweist.

⁶⁹⁴ Vgl. RABOW, Seelenführung, 281. Für Epikur gibt die „Meinung‘ von den Dingen“ den Ausschlag, ist die Art und Weise der menschlichen Aufmerksamkeit das Entscheidende: „erst wenn man ‚den Blick richtet‘ auf das gemeinte Übel, es ‚anschaut‘ [aufmerksam; intueatur], entsteht der Affekt der Unlust [eine Würdigung der ‚Aufmerksamkeit‘ in ihrer Bedeutung für die Empfindungs- und Affektzustände, mit der er moderne Einsichten vorweggenommen hat].“ (a. a. O., 282).

⁶⁹⁵ Vgl. dazu besonders eindrücklich den Brief Epikurs an seine Jünger („Brief an Idomeneus“) zu seinem Todestag: „Den seligen und zugleich letzten Tag meines Leben verbringend, schreibe ich Euch diese Zeilen. Ich werde von Harn- und Ruhrbeschwerden verfolgt, die keine Steigerung ihrer Größe mehr zulassen. All dem aber steht gegenüber die Freude der Seele über die Erinnerung an die von uns geführten Gespräche.“ (DL X [22], 724,7–12 (dt. Übers. n. HOSSENFELDER, Epikur, 20–21): „Τὴν μακαρίαν ἄγοντες καὶ ἅμα τελευταίαν ἡμέραν τοῦ βίου ἐγράφομεν ὑμῖν ταυτί. στραγγουρία τε παρηκολούθηκε καὶ δυσεντερικὰ πάθη ὑπερβολὴν οὐκ ἀπολείποντα τοῦ ἐν ἑαυτοῖς μεγέθους. ἀντιπαρετάττετο δὲ πᾶσι τούτοις τὸ κατὰ ψυχὴν χαῖρον ἐπὶ τῇν τῶν γεγονότων ἡμῖν διαλογισμῶν μνήμη.“). Vgl. dazu auch RABOW, a. a. O., 282. Epikur wandte sich allerdings ausdrücklich (im Gegensatz zu Luther) gegen eine Meditation der Übel (vgl. TD III, 29; 33). „Ihm zufolge macht es keinen Sinn, künftiges Unheil vorausdenken, vielmehr gelte es dann, wenn ein Übel vorliege, den Blick auf all das Angenehme und Lustvolle aus früheren Zeiten zurückzulenken und sein Hoffnung auf künftige Lust zu richten. Die Aufmerksamkeit der Seele soll in keinem Fall auf ein Übel gelenkt werden.“ (KOCH, Philosophie, 129–130). Die Selbstvergegenwärtigung der Realität des Todes bzw. der Sterbestunde findet sich darüber hinaus auch bei Seneca (vgl. RABOW, a. a. O., 33–35; 118) wie ebenso in der Ignatianischen Übung des Todes (vgl. a. a. O., 75f).

⁶⁹⁶ TD III, 33 (Cicero über Epikur): „Levationem autem aegritudinis in duabus rebus ponit, avocatione a cogitanda molestia et revocatione ad contemplantas voluptates.“ (zu „avocatione a cogitanda

zentrale Satz lautet dementsprechend: „Ferner gewöhne dich an die Auffassung, dass der Tod uns nichts angeht. *Denn alles Gute und Schlechte beruht auf der Wahrnehmung.* Der Tod aber ist Verlust der Wahrnehmung.“⁶⁹⁷ Die αἰσθήσις (lateinisch „affectus“), die „Empfindung“ oder „Wahrnehmung“, fasst Epikur im Sinne reiner „Bewußtseinsgegebenheiten“⁶⁹⁸ auf, die seines Erachtens mit dem Tode erlöschen. Da deshalb allein das Bewusstsein, dass der Mensch von einer Sache hat, diese Sache gut oder schlecht mache, sei der Tod als Nichtvorhandensein eines Bewusstseins weder gut noch schlecht: „Das Schauerlichste aller Übel also, der Tod, geht uns nichts an; denn solange wir da sind, ist der Tod nicht da, wenn aber der Tod da ist, dann sind wir nicht mehr da.“⁶⁹⁹

Der wesentliche Unterschied zwischen Epikur und Luther besteht nun darin, dass für den antiken Philosophen die Werte keine objektiven Gegebenheiten darstellen, die etwa „in der Weltordnung verankert wären und unabhängig davon, ob sie jemand wahrnimmt oder nicht, bestünden. Vielmehr sind sie an das subjektive Empfinden gebunden, und zwar des jeweiligen Individuums.“⁷⁰⁰ Diese radikale Subjektivierung führt bei Epikur dazu, dass der Einzelne seine Werte nicht mehr, wie bei den Stoikern, apriori aus einer Weltordnung (Kosmogonie) ablesen kann, sondern selbst setzen muss bzw. selbst setzen darf.⁷⁰¹ Für Luther beruht demgegenüber die Maß- und Vorgabe der Werte allein im geoffenbarten Wort Gottes. Insofern stellt die menschliche Beurteilung und Empfindung der Dinge (der mala und bona) im Sinne Epikurs für den Reformator eher eine Problem- als eine Lösungsanzeige dar.⁷⁰² Dessen ungeachtet ist die „sorgfältig konzipierte Kunst-

molestia“ vgl. GEORGES, a. a. O. I, Sp. 765 und DERS., a. a. O. II, Sp. 976–977; sowie zu „revocatione ad contemplandas voluptates“ vgl. GEORGES, a. a. O., Sp. 2379 und 3547–3548).

⁶⁹⁷ Epistula ad Menoeceum, 124 (Hvm.): „Συνέθιζε δὲ ἐν τῷ νομίζειν μηδὲν πρὸς ἡμᾶς εἶναι τὸν θάνατον· ἐπεὶ πᾶν ἀγαθὸν καὶ κακὸν ἐν αἰσθήσει· στέρησις δὲ ἐστὶν αἰσθήσεως ὁ θάνατος.“ (dt. Übers. n. KRÜGER, Epikur, 31).

⁶⁹⁸ HOSSENFELDER, a. a. O., 52.

⁶⁹⁹ Epistula ad Menoeceum, 125: „τὸ φρικωδέστατον οὖν τῶν κακῶν ὁ θάνατος οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς, ἐπειδὴ περ ὅταν μὲν ἡμεῖς ὦμεν, ὁ θάνατος οὐ πάρεστιν, ὅταν δὲ ὁ θάνατος παρῇ, τότε ἡμεῖς οὐκ ἐσμέν.“ (dt. Übers. n. KRÜGER, Epikur, 31).

⁷⁰⁰ HOSSENFELDER, a. a. O., 52.

⁷⁰¹ Vgl. im Gegensatz dazu die Philosophie der Stoa (der auch Cicero nahesteht), für die stattdessen die Tugend, die in der Seele liegt, das höchste Gut darstellt. Epikur hingegen verortet die Lust als das höchste Gut im Körper (vgl. TD III, 50; vgl. auch a. a. O., 33–34.35ff).

⁷⁰² Zu Luthers insgesamt äußerst kritischer Einstellung gegenüber Epikur bzw. seiner Philosophie (die er auch in weiten Teilen des Humanismus, spezifisch bei Erasmus von Rotterdam, wieder zu erkennen meinte) vgl. MARON, Martin Luther und Epikur, 25–41.53–60. Laut Maron entwickelte sich diese „säkulare Welt des Geistes und der Politik, der Kultur und Wirtschaft“ zunehmend zu Luthers dritter großer Frontstellung neben Papst- und Schwärmertum (a. a. O., 53). Diese Gegnerschaft gegen den „Epikureismus“ verschärft sich jedoch erst ab etwa 1525, respektive der Auseinandersetzung um „De servo arbitrio“ (vgl. u. a. WA TR 4, 483,2f. (Nr. 4774); WA 40 III, 365,5–7 (Hvm.): „Sic nobiscum: Papa, Anabaptistae, Epicuracii, Arii veniunt; cum unum hereticum percussimus, ut Schwermeros, sequitur alia heresis, nova pugna, quia diabolus non dormit.“; WA 37, 627,18–23; WA 49, 788,8–13).

form⁷⁰³ der Tassaradecas mit ihrem allgemein-weisheitlichen Ansatz der Güter- und Übellehre in formaler Hinsicht der *paganen Weisheitsliteratur* verwandt. Die Seelsorge kann demzufolge formal und strukturell durchaus mit philosophischer bzw. säkularer Psychologie oder Seelenführung hohe Schnittmengen aufweisen. Aufgrund ihrer unentrinnbaren Weltsituation ist sie ohne diese sogar schlichtweg nicht denkbar. „Seelsorge als Weisheit läßt sich“, so noch einmal Bohren, „formal durchaus mit anderen psychotechnischen oder psychagogischen Methoden vergleichen.“⁷⁰⁴

Strukturanalog gesehen ist die Weisheit aus Sir 11,27 also keineswegs spezifisch biblisch, sondern entspricht vielmehr einer allgemeinen Vernunft Einsicht, wie sie sich auch in der philosophischen Trostkunst der Antike wiederfinden lässt. Solche Parallelen sind jedoch keineswegs in unkritischer Weise interdependent zu verstehen. Der Unterschied liegt für Luther in der inhaltlichen Begründung, Zueignung und Ausrichtung des Trostes vom Wort Gottes, konkreter: von Jesus Christus, dem Gekreuzigten und Auferstandenen, her und auf diesen hin. Das wirkt sich auch auf die formale Methodik aus. Dennoch kann aus den formgeschichtlichen Überlegungen zur Gattung der Tassaradecas ersichtlich werden, dass und wie Luther diese gewissermaßen als eine Art „Philosophie des Trostes“ konzipierte.⁷⁰⁵ Philosophie wird in diesem Sinne als eine der Empirie der Welterfahrung *nach-denkende Weisheit* definiert.

1.5 Literarische Seelsorge – Eine szenisch-bildhafte Komposition

Ausgehend von diesen form- und traditionsgehistorischen Einsichten möchte ich den in verschiedenen Bildern verfassten Entwurf der Trostschrift auf seine seelsorgerliche Charakteristik hin beleuchten. Daraus soll deutlich werden, wie Luther mittels der meditativen Struktur der Konzeption der beiden Übel- und Güter-Reihen das seelsorgerliche Leitmotiv von *Anfechtung und Trost* im Rahmen des Wort-Glaube-Geschehens in verschiedenen Szenen „komponiert“. Im gesamten Aufbau verfährt er nämlich „nach einer klaren, alles beherrschenden Grundauf-

Unter dem Stichwort „Epikureismus“ erahnte Luther bereits eine neue, heraufziehende Häresie, die er sogar für noch schlimmer als das Papsttum und die Schwärmer hielt: den *Atheismus*, nämlich die sog. „homines futuri, qui sine Deo viverent“ (vgl. MARON, a. a. O., 55, dort auch den Nachweis in Anm. 286). Das gibt zumindest einen Hinweis darauf, warum sich der „frühe“ Luther noch relativ unproblematisch in formgebender Hinsicht auf die antike Philosophie beziehen konnte – was dem älteren Luther unter Umständen wohl stärker zuwider gewesen wäre.

⁷⁰³ MENNECKE-HAUSTEIN, a. a. O., 80.

⁷⁰⁴ BOHREN, a. a. O., 48.

⁷⁰⁵ So KINDT, Luthers Philosophie des Trostes, 614–617. Diese dezidierte „Philosophie aus Glauben“ geschieht inhaltlich freilich nicht anders als „ein Meditieren über biblische Gedanken“. Denn „da, wo er philosophiert [...], läßt er sich (vgl. die Vorrede) die Richtung weisen von biblischen Gedanken“, so „daß seine Philosophie nie etwas anderes war als Exegese.“ (a. a. O., 616).

fassung und nach einer durchgängigen Methode“, durch welche die Trostschrift „im besten Sinne des Wortes systematisch, d. h. auf einen festen Grundsatz gebaut und auf ein klares Ziel gerichtet“ wird.⁷⁰⁶ Mennecke-Haustein hat diese Klimaktik im Aufbau der Tessaradecas in einem übersichtlichen Diagramm zur Darstellung gebracht.⁷⁰⁷ Diese Vorlage aufgreifend kann mit einer präzisierten Version die „Methodik des Tröstens“,⁷⁰⁸ die Luther in den Tessaradecas verfolgt, folgendermaßen veranschaulicht werden:

I. Tafel, Bild 1	Die Anfechtung als fundamentalanthropologische Ursituation.
I. Tafel, Bilder 2–6	Das malum als „großer Gewinn zur Warnung“ ⁷⁰⁹ . Die Erfahrung von Anfechtung und Trost der Übel , die vermittelt durch das Wort Gottes die Beurteilung und Empfindung der Dinge umwandelt.
I. Tafel, Bild 7 + II. Tafel, Bild 1	Umwandlung der mala in „bona spiritualia“ durch das Kreuz Christi . Annahme und Erfahrung dieser Umwandlung allein durch den Glauben .
II. Tafel, Bilder 2–6	Erfahrung und Trost der Güter , die aus dieser geistlichen Umwandlung der Übel hervorgehen. ⁷¹⁰
II. Tafel, Bild 7	Inanspruchnahme der bona nostri und Überwindung der mala nostri durch den auferstandenen Christus und die Teilhabe an seinem „fremden“ (alienum) und „feststehenden“ (stabilia) Gut. ⁷¹¹ Der Trost der Rechtfertigung .

⁷⁰⁶ HECKEL, a. a. O., 21.

⁷⁰⁷ Vgl. MENNECKE-HAUSTEIN, a. a. O., 81:

I. Tafel, Bilder 1–6	Das Übel („malum“) als „monitorium lucri magni“. Es geschieht eine Uminterpretation der mala in bona.
I. Tafel, Bild 7 und II. Tafel, Bilder 1–6	Umwandlung der „mala“ in „bona spiritualia“ durch das Kreuz Christi. („cooperari in bonum“)
II. Tafel, Bild 7	Überwindung der „bona“ und „mala nostri“ in der Auferstehung Christi und Teilhabe am „bonum alienum“ und „bonum stabilis Christi“.

⁷⁰⁸ BOHREN, a. a. O., 33. Bohren sucht diese gewissermaßen „methodische“ Frage („Wie ist Seelsorge lernbar und lehrbar?“ (a. a. O., 7)) ebenfalls dadurch zu beantworten, dass er der „Sprachbewegung“ des Seelsorgers Luther folgt.

⁷⁰⁹ WA 6, 112,13: „monitorium [...] lucri [...] magni“.

⁷¹⁰ Vgl. so auch PREUSS, a. a. O., 241: „Die VII mala, die den Christen umgeben, sind im letzten Grunde nur VII bona.“

⁷¹¹ WA 6, 132,32 und 133,31–32: „stabilia bona“ und „bonis alienis“.

Die Szenerie der Seelsorge spielt sich zwischen den zwei Fixpunkten dieses *Spannungsbogens* ab: Im Ausgangspunkt die *Anfechtung* und im Zielpunkt die *Rechtfertigung*; einerseits die Situation des Menschen (beginnend I. Tafel, Bild 1) und andererseits Person und Werk Jesu Christi (II. Tafel, Bild 7). Der *Wendepunkt* kommt um *Kreuz* und *Glaube*, der tiefen und eigentlichen Umwandlung der mala in bona, zu stehen (I. Tafel, Bild 7 zusammen mit II. Tafel, Bild 1). Dazwischen setzt Luther in den beiden Reihen der mala und bona die *Entfaltung* der Anfechtung und des Trostes der Übel und Güter in Szene. Innerhalb dieses Spannungsbogens zwischen Anfechtung und Rechtfertigung sucht er aufgrund der geschehenen Umwandlung in Kreuz und Glaube den Trost, der sich durch eine Wandlung der Beurteilung und Empfindung des Betrachters auswirkt.⁷¹²

Bereits der erste Satz des ersten Kapitels setzt bei diesem ersten Punkt des Spannungsbogens ein und weist über sich hinaus auf das letzte Kapitel hin:

„Das ist gewiss und am wahrhaftigsten – sei es, dass der Mensch es glaubt oder nicht –, es kann nichts im Menschen so peinigend sein, wie es das Schlimmste der Übel ist, die in ihm selbst sind. So sehr sind viel mehr und größere Übel in ihm selbst, als er es fühlt.“⁷¹³

Luthers Seelsorge beginnt im Innersten des Menschen (*intra me*): in der Tiefe seiner Ur-Sünde; und endet im Äußersten Gottes (*extra nos*): der Rechtfertigung durch den auferstandenen Christus.⁷¹⁴ Innerhalb dieses klimaktischen Gesamtaufbaus differenziert sich ein zweifacher Klimax heraus, indem jeweils das siebente malum und bonum die Abfolge der Bilder sprengt bzw. transzendiert. Zuerst zeigt das siebente malum des Kreuzes Christi die Transformation der mala in eigentliche „bona spiritualita“ (I. Tafel, Bild 7). Durch Christi Leiden ist das menschliche Leiden für den Glauben in ein Gut verwandelt worden.⁷¹⁵ So gehört das siebente Bild der Übel im Grunde bereits der Bilderfolge der Güter an bzw. begründet sie überhaupt erst.⁷¹⁶ Dem entspricht wiederum das erste bonum, der Glaube (II. Ta-

⁷¹² Eine Ausnahme bildet hier in gewisser Weise jeweils das sechste Bild (die mala und bona der Heiligen), das sich im Innersten jeweils bereits dem siebenten Bild (Kreuz und Auferstehung) zugehörig erweist. Der seelsorgerlichen Bedeutung dieses scheinbar ekklesiologischen Zugangs zu Christus und zur Rechtfertigung ist noch nachzugehen.

⁷¹³ Vgl. WA 6, 107,6–8: „Hoc ratum est et verissimum, sive id credat homo sive non, nullum esse posse in homine cruciatum tantum, qui pessimum sit malorum, quae in ipso sunt: adeo sunt longe plura et maiora in ipso mala quam quae sentit.“ Vgl. unten unter B.4.1.2.1.

⁷¹⁴ Vgl. LEROUX, a. a. O., 9: „He proceeds from worst to best.“

⁷¹⁵ Vgl. WA 6, 117,36ff; 119,17–26.

⁷¹⁶ Die meisten Bilder der bona-Reihe (2–5) stellen im Grunde allesamt mala dar, die jedoch durch das Kreuz Christi bzw. die neue Sicht, Beurteilung und Erfahrung des Glaubens (opinio et affectu) zu bona gewandelt sind.

fel, Bild 1), der diese Umwandlung *pro me* annimmt und so wirksam werden lässt.⁷¹⁷ Vor und nach der Meditation dieser zentralen Umwandlung spannen sich die beiden Reihen der Anfechtung und des Trostes der Übel und Güter. Schließlich zeigt das siebente bonum in rechtfertigungstheologischer Konzentration und Transformation die Aufhebung und Überwindung der vorhergehenden und vorläufigen Trostbilder in das Bild des wahren und alles überstrahlenden Trostes der Auferstehung Jesu Christi (II. Tafel, Bild 7). In der teilhabenden Gemeinschaft an der Realität dieses Bildes durch den Glauben (weshalb Bild 6 der II. Tafel im Grunde bereits zu Bild 7 gehört) malt Luther dem Betrachter den wahren Trost in aller Anfechtung vor Augen.

Der Aufbau der Schrift folgt so zwar formal dem Bild eines Altarschreines mit zwei Tafeln zu je sieben (Gegen-)Bildern.⁷¹⁸ Anstelle einer Fülle von devotionalen Andachtsbildern und -gemälden versachlicht und konzentriert Luther jedoch seinen Trost. Dies geschieht durch die vordergründig zunächst abstrahierend und ernüchternd wirkende, jedoch zutiefst existenzialisierende Leitidee der Übel und Güter. Luthers Bilder beschreiben keine „äußerlichen“ Andachtsgegenstände, sondern eine „innerliche“ und sachlich-wirklichkeitsgemäße Tiefensicht der Dinge.⁷¹⁹ Er übt in ihnen, so *Günter Jacob*, „die Meditation als Einsenkung der Wahrheiten in Gestalt von Bildern in das Bildbewußtsein als in die Mitte und Tiefe der Existenz“.⁷²⁰ Deshalb lehnt er die äußeren Bilder keineswegs ab, sondern achtet ihre pädagogische Bedeutung für die Verkündigung des Wortes Gottes sogar außerordentlich hoch. Dennoch gewinnen sie ihre Berechtigung primär von den inneren Bildern des Herzens her: „Ists nū nicht sunde sondern gut, das ich Christus bilde ym hertzen habe, Warumb solts sunde seyn, wenn ichs ynn augen habe?“⁷²¹

⁷¹⁷ Diese zentrale reformatorische Figur (*sola fide*) unterschlägt Mennecke-Haustein erstaunlicherweise in ihrer Interpretation bzw. ihrer Veranschaulichung des szenischen Aufbaus (s. oben Anm. 702).

⁷¹⁸ Vgl. dazu MECKING, a. a. O., 85–92.

⁷¹⁹ Vgl. HECKEL, a. a. O., 18.

⁷²⁰ JACOB, Die Übung der Meditation, 155–156.

⁷²¹ WA 18, 83,3–15 (Wider die himmlischen Propheten, von den bildern und Sakramenten; 1525) (Hvm.): „Ja wollt Gott, ich kund die herrn und die reychen da hyn bereden, das sie die gantze Bibel ynnwendig und auswendig an den heusern fur ydermans augen malen liessen, das were eyn Christlich werck. So weys ich auch gewiss, das Gott wil haben, man solle seyne werck hoeren und lesen, sonderlich das leyden Christi. Soll ichs aber hoeren odder gedennen, *so ist myrs unmueglich, das ich nicht ynn meym hertzen sollt bilde davon machen*, denn ich wolle, odder wolle nicht, wenn ich Christum hore, *so entwirfft sich ynn meym hertzen eyn mans bilde*, das am creutze henget, gleich als sich meyn andlitz naturlich entwirfft yns wasser, wenn ich dreyn sehe, *Ists nū nicht sunde sondern gut, das ich Christus bilde ym hertzen habe, Warumb solts sunde seyn, wenn ichs ynn augen habe?*“ Vgl. dazu auch BORNKAMM, a. a. O., 15–16.

Der Reformator zeichnet damit zwar entäußerlichte, zugleich jedoch höchst anschauliche Herzens-Bilder einer wortgemäßen und existentialen Realsymbolik.⁷²² Der Betrachter bleibt nicht Zuschauer, sondern wird selbst zum Bildgegenstand, wird geradezu hineingezogen in die existentielle Realsymbolik der vierzehn Trostbilder. Der Seelsorger geht von „den ursprünglichen Symbolrichtungen des menschlichen Leibes als existentieller Urerfahrung“ aus.⁷²³ Dadurch baut er den Menschen in die Bilder ein bzw. die Bilder um den Menschen herum auf, sodass sie ihm zu Spiegeln seiner eigenen, tiefsten Wirklichkeit werden, in denen er durch den Glauben das rechte Maß und die angemessenen Bewertung und Empfindung seiner selbst und seiner Situation wiederfinden kann. An die Stelle der Vierzehn Nothelfer tritt bei Luther freilich „das Bild der unter dem Sein und Leiden verborgenen, dem Glauben sich öffnenden Gotteswirklichkeit.“⁷²⁴ Das persönliche, existentielle Gefordertsein des Menschen tut sich hier auf, wo ihm die Flucht in eine beinahe magisch-vermittelnde Stellvertretung der Heiligen abgeschnitten wird. Im Leben und im Tod steht jeder für sich selbst vor Gott, wird jeder endgültig zum Individuum, zur Person vor dem Angesicht Gottes.⁷²⁵

Die Tesseradecas zeichnet somit eine zweifache Brisanz gegenüber Luthers allgemeineren Seelsorgeschriften der frühen Jahre aus: Einerseits ist sie in besonderer Weise mit seiner und des Kurfürsten konkreter geschichtlicher Situation verbunden; andererseits bietet sie in ihrer meditativen und ebenso grundlegend wie umfassend existentialen Konzeption in einzigartiger Weise eine allgemeine Anleitung zu einer spirituellen Seelsorge. Dadurch bleibt ihr über ihren ursprünglichen „Sitz im Leben“ hinaus dauerhafte Relevanz erhalten.

⁷²² Vgl. BORNKAMM, a. a. O., 20: „Luther hat das kunstvolle Gewand nur noch übergestreift und sich ganz auf die Sache konzentriert; auch die Bilder sind nicht mehr bildhaft gesehen und ausgemalt, sondern nur ein Gerüst für die seelsorgerliche Meditation.“

⁷²³ LUSCHER, a. a. O., 57.

⁷²⁴ HECKEL, a. a. O., 18.

⁷²⁵ Vgl. den berühmten Beginn der Invokavitpredigten Luthers von 1522: „WJr seindt allsamt zu dem tod gefodert und wirt keyner für den andern sterben, Sonder ein yglicher in eygner person für sich mit dem todt kempffen. In die oren kündnen wir woll schreyen, Aber ein yeglicher muß für sich selber geschickt sein in der zeyt des todt“ (WA 10 III, 1,7–10).

2 Seelsorge durch Verfremdung und Vermittlung – Der Widmungsbrief

Als Begleitschreiben zu den Tassaradecas sandte Luther dem Kurfürsten einen Widmungsbrief, in welchem er sich seiner Trostschrift voraus unmittelbar an den Erkrankten wandte. Dieses Dokument zeigt gegenüber der allgemeiner gehaltenen Meditation in eindrucksvoller Weise Luthers Sensibilität und sein seelsorgerliches Geschick im Umgang mit diesem prominenten Seelsorgesuchenden. Der Brief gibt einen persönlichen Einblick in Luthers seelsorgerliche Vorgehensweise und präsentiert sich als wohldurchdachte Offerte, in welcher er sein Verhältnis als Seelsorger zu seinem Gegenüber eröffnet und gestaltet. An der Art und Weise, wie der Seelsorger dem kranken Landesherrn in dessen aktueller Situation begegnet und ihn auf die Lektüre der Trostschrift vorbereitet, kann Grundlegendes für sein Seelsorgeverständnis erkannt und gelernt werden.⁷²⁶ Für wie maßgeblich Luther diese Widmungsvorrede zum rechten Verständnis und zur intentionalen Lektüre seines Werkes erachtete, zeigt sein unverhohlener Ärger, den er Spalatin gegenüber äußerte, weil der sie in der ersten Druckausgabe offenbar versehentlich nicht berücksichtigt hatte.⁷²⁷

2.1 Luther und Friedrich der Weise – Ein Verhältnis von Nähe und Distanz

Der sächsische Landesvater und Kurfürst Friedrich III. der Weise (1463–1525), sicherlich eine der schillerndsten Gestalt auf der Schnittstelle zwischen Spätmittelalter und Reformation, war als solche gleichwohl noch tief in spätmittelalterlicher Volksfrömmigkeit verwurzelt.⁷²⁸ Davon zeugt nicht nur seine berühmte Reliquiensammlung in Wittenberg, sondern u. a. auch eine Pilgerfahrt nach Jerusalem.⁷²⁹ Friedrich – als politische Person in entsprechend öffentlicher Verantwortung – empfing erst auf dem Sterbebett erstmalig das Abendmahl in beiderlei Gestalt, was gewissermaßen als „Siegel unter sein nie öffentlich abgelegtes Bekenntnis zur Re-

⁷²⁶ Vgl. LEROUX, a. a. O., 2: „Luther’s piece provides us a glimpse of his theology of caregiving.“

⁷²⁷ Vgl. dazu oben unter B.1.2.1 sowie WA Br 2, 30,23–24 (Nr. 249, an Spalatin; 5.2.1520): „Tessaradecadis frontalis Epistola ommissa est magna libelli deformitate & mea indignatione.“ („Bei den Tassaradecas ist der Widmungsbrief ausgelassen worden, zu großer Unzier für das Buch und mir zum Verdruß.“ (dt. Übers. n. WALCH XXI/1, 228)).

⁷²⁸ Vgl. dazu insgesamt die profunde Studie zu Friedrich dem Weisen von LUDOLPHY, Friedrich der Weise (2006). Vgl. dazu auch BRANDT, Seelsorger, 42–46; sowie MECKING, a. a. O., 5–6.

⁷²⁹ Vgl. RUDERSDORF, Art. Friedrich (III.) der Weise, 228.

formation“ gewertet wurde.⁷³⁰ Folglich wurde in der Forschung häufig der Schluss gezogen, dass sich in der Biographie des Landesfürsten „exemplarisch das wechselvolle Spannungsgefüge“ widerspiegle, „das den Weg von der spätmittelalterlichen Kirchenreformdiskussion in die reformatorische Bewegung Luthers aufzuzeigen vermochte“. ⁷³¹ Nichtsdestotrotz kann man davon ausgehen, dass gleichwohl eine unleugbare Affinität der Glaubenshaltung Friedrichs zu Luthers bzw. der reformatorischen Frömmigkeit bestand.⁷³²

In der öffentlichen Wahrnehmung blieb er sowohl zur Person Luthers als auch zur Sache und zum Anliegen der Reformation dennoch zeitlebens in einer gewissen *Distanz*.⁷³³ So hat er Luther persönlich wohl lediglich auf dem Wormser Reichstag gesehen und gehört. Darüber hinaus ist es nachweislich nie zu einer direkten Begegnung der beiden gekommen.⁷³⁴ Auch der briefliche Kontakt war keineswegs ungewöhnlich intensiv. Obschon Luther öfters an den Kurfürsten schrieb, antwortete dieser ihm zumeist nur durch seinen Privatsekretär und Hofkaplan Spalatin.⁷³⁵

Diese Wahrung der Distanz ist in mehrfacher Hinsicht begründet. Zum einen ist die standesgemäße „Respektierung mittelalterlicher sozialer Gegebenheiten“ des ohnehin eher zurückhaltenden Kurfürsten nicht zu unterschätzen.⁷³⁶ Zum anderen spielte die politische Taktik sicherlich eine ebenso maßgebliche Rolle.⁷³⁷ „Politische Klugheit hat ihm geboten, seine Parteinahme für Luther möglichst geheim zu halten und vorsichtig zu taktieren. [...] Vielen Zeitgenossen gegenüber ist es Friedrich auch gelungen, seine eigentliche Haltung zu verbergen.“⁷³⁸

⁷³⁰ LUDOLPHY, a. a. O., 482. Vgl. a. a. O., 482–484 die quellenmäßige Wiedergabe des Berichts Spalatins über Friedrichs letzte Stunden, der die christliche Gesinnung des Kurfürsten deutlich widerspiegelt. Vgl. dazu auch STEPHAN, Friedrich der Weise und Luther: Nähe und Distanz, 429.

⁷³¹ RUDERSDORF, a. a. O., 229.

⁷³² Vgl. LUDOLPHY, a. a. O., 383. Vgl. ebd. den Auszug aus einem Bericht Spalatins über das Verhältnis Friedrichs zu Luther und der Reformation (Nachweis vgl. a. a. O., 384, Anm. 295): „Und da das Evangelion war wiederum angangen, kam s. Churf. G. je länger je mehr näher und baß daran, wie wol säuberlich und mit Mußen.“ Auch die drei Testamente des Kurfürsten von 1493, 1517 und 1525 geben einen Einblick in diese innere Entwicklung (Nachweis vgl. a. a. O., Anm. 296).

⁷³³ Vgl. ebenso STEPHAN, a. a. O., 425–429.

⁷³⁴ Vgl. LUDOLPHY, a. a. O., 384. Luther selbst gibt davon z. B. Zeugnis in seiner Schrift „Wider die himmlischen Propheten“ vom Januar 1525 (WA 18, 85,15–19): „ich habe meyn leben lang mit dem selben fursten nie keyn wort geredt noch hören reden, dazu auch seyn angesicht nie gesehen denn eyn mal zu Worms fur dem Keyser, da ich zum andern mal verhöret ward.“ Vgl. auch WA TR 5, 68,2f. Vgl. ebenfalls Spalatins späteres Zeugnis: „Denn wie wol er [Friedrich] nicht mit ihm jemals umging, nach hatt er ihn gewisslich gnädiglich lieb und werth.“ (Nachweis vgl. LUDOLPHY, a. a. O., Anm. 299).

⁷³⁵ Vgl. dazu auch BRANDT, a. a. O., 42; sowie SCHMALZ, Georg Spalatin am kursächsischen Hof, 48–61.

⁷³⁶ LUDOLPHY, a. a. O., 386.

⁷³⁷ Vgl. z. B. WA Br 3, 68,1–69,30 (Nr. 612; 13.5.1523, Spalatin an Luther), bes. 68,9–13.

⁷³⁸ LUDOLPHY, a. a. O., 396.

Durch diese äußere, öffentliche Distanz zur reformatorischen Bewegung erhielt sich Friedrich den politischen Spielraum, der nötig war, ebenderselben unterdessen unverdächtigen Schutz bieten zu können. Seine Teilnahme an der causa Lutheri bestand somit im Wesentlichen darin, dass er sie ungehindert gewähren ließ.⁷³⁹

Nichtsdestotrotz war ihm Luthers Vorgehen oft zu gewagt: „Er ist mir vil zu kune“.⁷⁴⁰ Gleichwohl gilt: „Indem aber Friedrich Luther nicht entgegnetrat, indem er ihn handeln ließ und indem er tat, was irgend in seiner Macht stand, um schlimme Folgen klug zu verhindern, half er, der Reformation den Weg zu bereiten.“⁷⁴¹ Eine solche Zurückhaltung war bspw. bei den nachfolgenden, jüngeren Landesfürsten Joachim I. und Joachim II. von Brandenburg sowie Johann und Johann Friedrich von Sachsen keineswegs mehr gegeben und wohl auch nicht mehr in der Weise vonnöten.⁷⁴² Von einer etwaigen plötzlichen Bekehrung Friedrichs zu „Luthers Lehre“ kann angesichts dieser Sachlage kaum ausgegangen werden.⁷⁴³ Vielmehr ist seine unbestreitbare Aufgeschlossenheit für Luthers reformatorische Erneuerung wohl erst mit der Zeit gewachsen, wenn auch, so *Bernd Stephan*, „der Kampf um den rechten Glauben in Friedrich bis zuletzt im Gange war.“⁷⁴⁴

Trotz dieser äußerlich gewährten Distanz fühlte sich Friedrich der Person und Sache Luthers innerlich wohl *näher*, als es seine politische Haltung vermuten ließe.⁷⁴⁵ So war er bspw. ein eifriger Leser der Schriften des Reformators. Von der Übersetzung des Neuen Testaments hat er sich sogar Teile des Septembertestamentes bereits früher zur Lektüre schicken lassen. Darüber hinaus ist bekannt, dass der Kurfürst bisweilen auch Lutherbüchlein weiterverschenkte.⁷⁴⁶ So war er – wiewohl er sich nach außen politisch taktisch verhielt und stets beteuerte, als Laie in der causa Lutheri nichts beurteilen zu können – davon überzeugt: „eß ist gots werck vnd nicht der menschen“.⁷⁴⁷ Es ist davon auszugehen, dass er durchaus mit persönlicher Überzeugung

⁷³⁹ Vgl. a. a. O., 488.

⁷⁴⁰ A. a. O., 396, Anm. 393 (Nachweis ebd.). Auch Luther selbst schätzte das Verhältnis Friedrichs zu Reformation diesem Sinne nach in einer Tischrede von 1538 so ein (WA TR 3, 286,28–29 (Nr. 3357b; 27. September 1538)): „Ita ego solus tot resistere coactus sum, ut etiam elector meus et alii amici aegre ferrent meam constantiam“ („So war ich gezwungen, ganz allein so vielen zu widerstehen, dass auch mein Fürst und andere Freunde unwillig wurden wegen meiner Beständigkeit.“).

⁷⁴¹ LUDOLPHY, a. a. O., 396.

⁷⁴² Vgl. a. a. O., 387.

⁷⁴³ Vgl. KOHNLE, Die Frömmigkeit der Wettiner, 140, der betont, dass Friedrich sich Luthers Lehre zwar asymptotisch angenähert, sie allerdings nie vollständig übernommen habe.

⁷⁴⁴ STEPHAN, a. a. O., 428.

⁷⁴⁵ Vgl. ebenso a. a. O., 429–433.

⁷⁴⁶ Vgl. LUDOLPHY, a. a. O., 393–394.

⁷⁴⁷ A. A. O., 395 (Nachweis ebd., Anm. 387).

und emotionaler Anteilnahme sein politisches Gewicht einsetzte und trotz allen diplomatischen Geschicks nie ohne Gefahr für sich selbst und sein Land agierte.⁷⁴⁸

Auch Luther selbst war sich sowohl der Bedeutung Friedrichs als auch des Argwohns der Gegner bewusst, wenn er 1530, fünf Jahre nach dem Tod des Kurfürsten, sagen konnte: „Da Hertzog Fridrich von Sachssen lebet, der theure werde Fürst (des man nicht vergessen sol), da trösteten sich beide, geistlichen und weltliche tyrannen, auff seinen tod und sprachen: Es ist umb zwey augen zu thun, wenn die selbigen zu sind, so ligt des Luthers ketzerey auch, [...] Denn sie dachten nicht anders, unser lere, stünde auff Hertzog Fridrichen, Und unser trost und hülffe were menschen trost und fursten hülffe“.⁷⁴⁹ Auch in Luthers Trauerpredigt zur Beerdigung des Fürsten am 10. Mai 1525 kommt seine persönliche Wertschätzung und geistliche Hochachtung unmissverständlich zum Ausdruck: „Und dieweyl er ynn dem erkenntnis des Euangelij verschieden ist, von wilches wegen er disse jar viel erliden hat, so hoffen wyr, das er ynn Christo entschlaffen sey.“⁷⁵⁰ So hat Luther von Friedrich nach dessen Tode sogar behaupten können, dass er „der wunderman Gottes einer gewest und geschaffen ist“.⁷⁵¹

Trotz dieser beiderseitigen Anerkennung achteten Luther und sein Landesvater zeitlebens die gesellschaftlich gegebenen Standesunterschiede und -grenzen. Einzig dort, wo er seinem Landesfürsten *als Christ* begegnete, traten diese merklich zurück.⁷⁵² Berühmt geworden ist etwa sein freimütiges Auftreten gegenüber Friedrich während der verfrühten und eigenwilligen Rückkehr von der Wartburg nach Wittenberg im März 1522.⁷⁵³ „Für den Anfang des 16. Jahrhunderts ist es frappierend zu lesen, wie hier der Christ dem Christen und der Mensch dem Menschen auf gleicher Ebene begegnete.“⁷⁵⁴ Dieser Freimut Luthers wurde gelegentlich

⁷⁴⁸ Vgl. dazu auch KALKOFF, Ablass und Reliquienverehrung, 1–5; 86–93 (bes. 86, Anm. 4).

⁷⁴⁹ WA 31 I, 106,28–107,1 (Das schöne Confitemini; 1530). Bspw. kursierten im Nachgang des Wormser Reichstags 1521 Flugschriften, die eine „Passion D. Martin Luthers“ schilderten, indem sie dessen Gang nach Worms mit Christi Gang ans Kreuz parallelisierten. Dabei fungierte Friedrich der Weise als „Petrus“, dem Luther vorhergesagt habe, er werde ihn dreimal verleugnen. Dies wird sodann mit konkreten Personen und Orten geschildert (dreimal wird Friedrich während des Reichstags angeblich von verschiedenen Personen gefragt, ob bzw. dass er doch auch ein „Lutherer“ sei–dreimal verleugnet er). Diese Schmach hätte ihn nach dem Reichstag angeblich dazu getrieben, fortan für Luther und dessen Sache umso mehr einzustehen – wodurch er zu dem großen Kurfürsten (analog zum Apostelfürsten) wurde, der schließlich doch die Reformation vorangebracht habe (vgl. LUDOLPHY, a. a. O., 439–440).

⁷⁵⁰ Vgl. WA 17 I, 196–227 (über 1Thess 4,13–18); hier 209,13–15.

⁷⁵¹ Vgl. WA 51, 209,38–210,15; hier 210,11 (Predigt über Ps 51; 1534).

⁷⁵² Vgl. LUDOLPHY, a. a. O., 386.

⁷⁵³ Vgl. WA Br 2, (453)454,1–457,128 (Nr. 455, an Friedrich den Weisen aus Borna auf dem Weg aus der Wartburg während der Rückkehr nach Wittenberg; 5.3.1522).

⁷⁵⁴ LUDOLPHY, a. a. O., 451.

auch Spalatin gegenüber spürbar, wenn er etwa feststellt, er halte den Kurfürsten, den er in weltlichen Dingen hochachte, jedoch in geistlichen Dingen mitunter für blind.⁷⁵⁵

Sowohl im Verhältnis Friedrichs des Weisen zum Reformator als auch umgekehrt kommt somit eine durchaus konstruktive Spannung von *Nähe und Distanz* zum Ausdruck.

2.2 Seelsorge an einem Mächtigen – Verfremdung und Vermittlung

Die solchermaßen im Allgemeinen nachvollziehbare Beziehung dieser zwei großen Gestalten des 16. Jahrhunderts kommt genau auf ebendiese Weise auch im Widmungsbrief der Tessaradecas von 1519 zum Ausdruck. Dabei das „rechte Verhältnis von Nähe und Distanz“ in der Seelsorge zu treffen, mutet laut Rudolf Bohren geradezu wie „eine Art Quadratur des Zirkels“ an.⁷⁵⁶ So wechseln sich beständig nahende und distanzierende Schritte miteinander ab, greift eine zunächst verfremdende Figur wieder in eine vermittelnde Bewegung ein. Der Seelsorger steht vor der Herausforderung, das Evangelium in die konkrete Situation mit ihren individuellen und persönlichen ebenso wie ihren öffentlichen und gesellschaftlichen Gegebenheiten hinein zu kommunizieren. Er muss sich einerseits auf die damit gegebenen Strukturen einlassen und andererseits die Potentiale des Evangeliums auszuschöpfen suchen, das diese Strukturen auch kritisiert und transformiert. Es kommt sowohl die interkulturelle als auch die konterkulturelle Seite des Wortes Gottes zum Tragen. Der Widmungsbrief Luthers kann als ein Beispiel solcher (im wahrsten Sinn des Wortes) notwendigen, wenn auch je und je nach Person und Situation andersartigen, *Tanzbewegung* der Seelsorge betrachtet werden.⁷⁵⁷

Luther spricht den kranken Kurfürsten zu Beginn gemäß Stil und Sitte seiner Zeit an:

„Dem Durchlauchtigsten Fürsten und Herrn, dem Herrn Friedrich, Herzog zu Sachsen, des Heiligen Römischen Reiches Erzmarschall und Kurfürsten, Landgraf zu Thüringen, Markgraf zu Meißen, seinem gütigsten Herrn.“⁷⁵⁸

⁷⁵⁵ WA Br 1, 44,20–21 (Nr. 16; 8.6.1516): „Multa placent principio tuo [...] quae Deo displicent et sordent.“ („Vieles gefällt deinem Fürsten [...] was Gott missfällt und anwidert.“).

⁷⁵⁶ BOHREN, a. a. O., 30.

⁷⁵⁷ Vgl. dazu BOHREN, a. a. O., 30, der in diesem Zusammenhang von „Seelsorge als Tanz“ spricht.

⁷⁵⁸ WA 6, 104,16–19: „„ILLVSTRISSIMO PRINCIPI ET DOMINO DOMINO FRIDERICO, SAXONIAE DVCI, SACRI ROM. IMP. ARCHIMARSCHALCO ET ELECTORI, LANDGRAVIO TVRINGIAE, MARCHIONI MISNAE, DOMINO SVO CLEMENTISSIMO.“

Obwohl Luther sich mit dieser formellen und offiziellen Anrede ganz in die standesgemäße Konstellation seiner Beziehung zum seelsorgesuchenden Landesfürsten begibt, eröffnet er mit diesem Brief zugleich eine Bandbreite verschiedener Zugänge, um die Beziehung seelsorgerlich zu gestalten. Diese Zugänge können – der Grundstruktur von Nähe und Distanz entsprechend – als ein In- und Miteinander von *Verfremdung* und *Vermittlung* beschrieben werden. Dabei liegt das Ziel dieser Zugänge in der seelsorgerlichen Vermittlung, der Eröffnung einer Beziehung sowohl des Seelsorgers und des Seelsorgesuchenden als auch der Situation desselben und des Wortes Gottes.

Luther geht diese Begegnung nicht unmittelbar-direktiv an, sondern nutzt verschiedene, mitunter auch nur diskret angedeutete *Verfremdungs-Effekte*. Eine solche „Theorie der Verfremdung“ hat bereits Rudolf Böhren in seiner Analyse des Widmungsbriefes erkannt und interpretatorisch auf die Seelsorge Luthers angewandt. Begriff und Idee der „Verfremdung“ entlehnt Böhren aus der Theaterwissenschaft, konkret aus der Dramaturgie des (etwas ungewöhnlichen) „Lutheraners“ Bertolt Brecht (1898–1956). Dessen „Theorie der Verfremdung“, die er dezidiert als (wenn auch kritischer) Bibelleser gewonnen hat,⁷⁵⁹ besagt im Kern, dass das Gewohnte, dessen man sich aufgrund seiner *Nähe* bereits kaum mehr voll bewusst wird, am besten *im Verfremdeten* neu erkannt und erschlossen werden kann.⁷⁶⁰ „Einen Vorgang oder einen Charakter verfremden heißt zunächst einfach, dem Vorgang oder dem Charakter das Selbstverständliche, Bekannte, Einleuchtende zu nehmen und über ihn Staunen und Neugierde zu erzeugen.“⁷⁶¹

⁷⁵⁹ Vgl. BRANDT, Brecht und die Bibel, 171–176. „Er hat die Lutherbibel tatsächlich zeit seines Lebens fleißig, ordentlich und aufmerksam studiert, ihrer Bedeutung und ihrer Sprachform nach“ (a. a. O., 171).

⁷⁶⁰ Vgl. BOHREN, a. a. O., 35–36. Vgl. BRECHT, GW 2, 791–822 (Die Ausnahme und die Regel); GW 15, 341–357 (Kurze Beschreibung einer neuen Technik der Schauspielkunst, die einen Verfremdungseffekt hervorbringt; 1940); GW 15, 285–305 (Über experimentelles Theater; 1939); GW 15, 361–370 (diverses über V-Effekte); GW 16, 610–618; 653–657 (V-Effekte in: „Der Messingkauf“; 1937–51). Dieses dramaturgische Stilmittel findet darüber hinaus bspw. in der Literaturwissenschaft Anwendung, mit dem Zweck, den Leser auf diese Weise aus seinen verengten Sprach-, Denk- und Interpretationsgewohnheiten herauszureißen.

⁷⁶¹ BRECHT, GW 15, 301. Entgegen der Intention des klassischen, „aristotelischen Theaters“, das eine Identifikation und darin eine reinigende Einfühlung von Darstellern und Zuschauern in die Charaktere erreichen wollte, arbeitet Brechts „episches Theater“ vielmehr mit den Wirkungen des Verfremdungseffektes. Anstelle einer empathischen Einfühlung in die gespielten Figuren tritt die Verfremdung, die zu einer kritischen Auseinandersetzung mit sich selbst und der eigenen Situation etc. führen soll. Sie schafft eine Distanz zwischen Zuschauern, Darstellern und Figuren. Brecht selbst findet allerdings erst recht spät zur Verwendung des Begriffes der „Verfremdung“, nämlich etwa ab Mitte der 1930er-Jahre (vgl. KNOPF, Verfremdung, 93–97). Vgl. dazu auch DEEG, Das äußere Wort, 417f.

Der Zweck dieser Verfremdung besteht darin „die Welt so darzustellen, daß sie beherrschbar wird.“⁷⁶² Dieses Ziel wird mittels der sog. „V-Effekte“ zu erreichen gesucht.⁷⁶³ Indem das Gewohnte und Vertraute plötzlich ins Unverständliche und Beunruhigende verfremdet wird, werden dem Betrachter die vertrauten Dinge in einem neuen Licht gezeigt, Widersprüche in der eigenen Realität sichtbar gemacht sowie eine kritischere und bewusstere Wahrnehmung der eigenen Situation dargeboten. Dabei sollte der Verfremdungseffekt eine Beeinflussung der Zuschauer durch den emotionalen Gehalt der Handlung oder gar eine Identifikation mit dem Dargestellten abschwächen oder sogar unterbinden. Er intendiert eine bewusste Zerstörung der theatralischen Illusion und zwingt stattdessen zu einem neuen Denken und Handeln gemäß der erkannten Konsequenzen.⁷⁶⁴ „So kann sich ein Erkenntnisprozess ergeben, der in drei Schritten von der unreflektierten Ausgangssituation über die Verfremdung zu einem neuen, aber vertieften Verständnis führt.“⁷⁶⁵

Auf die Seelsorge angewandt, steht eine solche „Methode“ der Verfremdung zunächst in einem offenkundigen Gegensatz zur „Methode“ unmittelbarer Empathie.⁷⁶⁶ Der Seelsorger soll sich zunächst nicht so sehr in sein Gegenüber „hineinfühlen“ (also sich dessen Situation emotional zu eigen machen) als diesem vielmehr durch Effekte der Verfremdung eine Distanz ermöglichen, die ihn seine Situation mit neuen Augen sehen lässt.⁷⁶⁷ Weniger das unmittelbare „Hinein“ in die Situation als vielmehr das vorrangige „Heraus“ aus der Situation wird als das wahre Eingehen auf dieselbe verstanden und ermöglicht so einen neuen, befreienden, weil kritisch-produktiven Zugang zu ihr. Darin erweist sich tatsächlich eine formale Parallele zu

⁷⁶² BRECHT, GW 15, 261 (Über eine nichtaristotelische Dramatik; 1933–41). „Er sieht: dieser Mensch ist so und so, weil die Verhältnisse so und so sind. Und die Verhältnisse sind so und so, weil der Mensch so und so ist. Er ist aber nicht nur so vorstellbar, wie er ist, sondern auch anders, so wie er sein könnte, und auch die Verhältnisse sind anders vorstellbar, als sie sind.“ (a. a. O., 302).

⁷⁶³ Vgl. dazu BRECHT, GW 15, 361–370.

⁷⁶⁴ Vgl. dazu insgesamt KITSTEIN, Bertolt Brecht, 39–43.

⁷⁶⁵ KITSTEIN, a. a. O., 39. Brecht selbst konnte dann freilich im Konkreten eine große Bandbreite unterschiedlicher V-Effekte in seinen Stücken zum Einsatz bringen (vgl. a. a. O., 40). Dabei war für ihn nie die reine oder extreme Verfremdung, die ihren Gegenstand nicht wieder zurückkehren lässt, sondern vielmehr ein erhöhtes bzw. neues, befreiendes Verständnis Ziel der Anwendung von V-Effekten.

⁷⁶⁶ So auch BRECHT, GW 16, 610: „So wie die Einfühlung das besondere Ereignis alltäglich macht, so macht die Verfremdung das alltägliche besonders.“ Während die Verfremdung zu einer komplexen Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit herausfordert, kann es einer voreiligen Empathie passieren, zu schnell Scheinplausibilitäten aufzubauen, die sich durch die starke emotionale Verbundenheit mit der Situation oder dem Gegenüber generieren.

⁷⁶⁷ Auch Bohren folgt aus seinem Vorschlag, die Brecht'sche Verfremdungstheorie auf die Seelsorge Luthers anzuwenden, den Schluss bzw. deutet ihn an, dass der Seelsorger sich anstatt sich mit seinem Gegenüber zu identifizieren, diesem vielmehr die Welt so zeigen sollte, dass sie für ihn (so Brecht) „behandelbar“ wird (BOHREN, a. a. O., 35).

Luthers Dringen auf das „extra nos“ des Wortes und des Glaubens sowie seine daraus folgende exzentrische Begründung des menschlichen Personseins.

Dementsprechend sind auch Luthers seelsorgerliche Verfremdungen stets solche des Wortes Gottes bzw. Verfremdungseffekte, die dezidiert aus biblischen Zusammenhängen abgeleitet werden. Das *Wort* verfremdet *und* vermittelt die *Situation*. Es transzendiert sie und durchleuchtet sie in der Tiefe. Es wandelt ihre Beurteilung und Empfindung um. Es verleiht seinem Hörer und Betrachter eine neue Ein- und Ansicht sowie ein neues Empfinden und Bewerten der Dinge. Mit anderen Worten: Es setzt ihn neu ins Bild und bringt ihn so zu Troste. Luthers Seelsorge intendiert daher (im Gegensatz zu Brecht) nicht bloß eine rational-kognitiv Bewusstseinsänderung, sondern zielt durchaus auch auf eine emotionale Durchdringung und empathische Einfühlung ab, obgleich diese nicht ungebrochen (d. h. etwa ohne Verfremdung und Vermittlung) geschehen kann. Die umwertende *Verfremdung* ist dem Menschen als Sünder notwendig und dem Wort Gottes als Wort vom Kreuz unauflösbar zu eigen. Die einführende *Vermittlung* hingegen entspricht der Barmherzigkeit und der inkarnatorischen Bewegung ebendesselben Wortes Gottes.

Welche Verfremdungs-Effekte gebraucht Luther nun konkret, um die Situation des Kurfürsten mit dem Wort Gottes seelsorgerlich zu vermitteln? Mithilfe zehn verschiedener Figuren führt er die verfremdende Vermittlung in seiner Seelsorge an Friedrich dem Weisen ein. Sie lassen sich in vier Kategorien unterteilen:

1. Der durch *Christus* verfremdete und vermittelte Zugang (sein Mandat, sein Vorbild, sein Gericht, sein Leiden);
2. der durch die *sozialen Gegebenheiten* verfremdete und vermittelte Zugang (der Untertan, der Prophet);
3. der durch die *persönliche Anteilnahme* und Frömmigkeit verfremdete und vermittelte Zugang (der Fürbitter); und
4. der durch die *formalen Mittel* verfremdete und vermittelte Zugang (die Sprache, die Vierzehn Nothelfer, der Einsatz der Meditation bei den Übeln als Nothelfer).

2.2.1 Der christologische Zugang der Seelsorge

2.2.1.1 Das Mandat Christi – Die Vollmacht der Seelsorge

Zu Beginn geht Luther weder durch persönliche Betroffenheit noch durch den vordergründig legitimierenden Grund seines Schreibens, nämlich die Beauftragung durch den Hofkaplan Georg Spalatin, auf die Situation des Kurfürsten ein. Stattdessen verortet er die Beziehung auf

einer höheren Ebene, indem er den eigentlichen Anlass und Grund sowie die höhere Legitimation seines Schreibens nennt: Auf vierfache Weise bezieht sich Luther in seiner Seelsorge auf *Jesus Christus*. Als Erstes rekurriert er auf das *Mandat*, den Auftrag bzw. das Gebot Christi:

„Unser Herr und Heiland Jesus hinterließ uns ein *Mandat*, das für alle Christen in gleicher Weise gilt, dass wir die Dienstleistungen der Menschlichkeit, oder vielmehr (wie die Schrift Luk 6,36, Mt 25,34ff sagt) die Werke der Barmherzigkeit den Elenden und Unglücklichen erweisen sollen; dass wir uns angelegen sein lassen, die Kranken zu besuchen, die Gefangenen ledig zu machen und sonst unseren Nächsten derartige Dinge zu tun, um ihnen die gegenwärtigen Übel etwas zu erleichtern.“⁷⁶⁸

Die erste Verfremdung besteht darin, dass der Fürst zum Kranken, zum Elenden und Unglücklichen wird, der Untertan Luther jedoch auftritt als Nachfolger Jesu. Sie hebt das Verhältnis zu Friedrich dem Weisen auf eine andere, höhere Ebene. Die Distanz zwischen „Untertan und Fürst“ wie auch die zwischen „Gesundem und Krankem“ wird überboten und umfasst von der Dimension Jesu Christi, der Dimension seines Wortes und seiner Gemeinschaft.⁷⁶⁹ Dem „officium“, dem öffentlichen Dienst Friedrichs als Herzog und Kurfürst wird das „officium“ des Nachfolgers Christi gegenübergestellt. Auch Luther vollzieht in seiner Seelsorge einen „Dienst“, nämlich den der „humanitas“, der Menschlichkeit. Es kommt so unter der Hand zu einem ersten Rollentausch. Luther tritt nicht als „er selbst“ auf, sondern in der ihm von Christus verliehenen und gebotenen „Rolle“, oder besser: dem „Amt“ des Jüngers und darin des Mitmenschen. Nicht aufgrund der gebotenen Not, sondern aufgrund des gebietenden Christus nimmt sich der Seelsorger der Not des anderen an. Er begegnet dem anderen nicht unmittelbar aus eigener Vollmacht, sondern vermittelt und autorisiert durch den Auftrag und das Mandat Christi. Er handelt nicht im eigenen, sondern in Jesu Namen, nicht in eigener, sondern in Christi Autorität.

Dabei wird gerade in dieser Vermittlung Raum geschaffen für die rechte Mitmenschlichkeit. Durch die Distanz gewährende Verfremdung des dezidierten Christus-Dienstes gewinnt der Seelsorger die Freiheit, nun als ein Diener Christi für den Kranken da zu sein. Obwohl auf diese Weise nicht dessen Situation und Bedürfnis in den Mittelpunkt der Seelsorge gestellt

⁷⁶⁸ WA 6, 104,20–24 (Hvm.): „Dominus noster Iesus et Salvator noster reliquit *mandatum*, quod pariter ad omnes Christianos pertinet, ut officia humanitatis vel potius (ut Luc. 6, 36., Matth. 25, 34ff. Scriptura vocat) misericordiae opera afflictis et calamitosis praestemus, ut morbo oppressos visitemus, captivos liberare studeamus, et alia eiusmodi proximo nostro faciamus, quibus praesentia mala non-nihil releventur.“ (zu „mandatum“ (der Auftrag, der Befehl, die Weisung, das Mandat) vgl. GEORGES, a. a. O. II, Sp. 791–792).

⁷⁶⁹ Vgl. BOHREN, Große Seelsorger, 62.

werden, wird ihnen doch gerade so in rechter Weise begegnet. Denn der menschengewordene Christus gebietet die Menschlichkeit und bevollmächtigt zu ihr. Allein der Diener Christi dient letztlich der wahren Menschlichkeit. Ein alleiniger Diener der Menschlichkeit hingegen wird nur allzu leicht zum Sklaven der Bedürftigkeit des anderen werden. Der Seelsorge aus dem Mandat Christi eignet eine eigentümlich Freiheit *vom* und *für* den Menschen. Mit anderen Worten: Nicht das Gesetz (der unmittelbaren Mitmenschlichkeit) weist den Seelsorger in den Dienst am Nächsten, sondern das Evangelium (der Mitmenschlichkeit Jesu Christi) – hier in Form des Mandates – macht ihn frei von der und für die Not des anderen.

2.2.1.2 *Das Vorbild Christi – Seelsorge als Dienst der Menschlichkeit*

Dieses freimachende Mandat wird unterstützt und legitimiert durch das *Vorbild Christi*:

„Und für diese Erfüllung des Mandates hat uns unser Herr Jesus Christus in sich selbst das glänzendste Vorbild (exemplum) öffentlich aufgestellt. Aus unermesslicher Liebe zur Menschheit ist er aus des Vaters Schoß in unser Elend und Gefängnis, d.h. in unser Fleisch und leidvolles Leben eingegangen und hat die Strafe für unsere Sünden auf sich genommen, um uns zu erlösen. Wie Jesaja sagt: ‚Mit deinen Sünden hast du mir Arbeit gemacht und mit deiner Ungerechtigkeit hast du mir Mühe gemacht usw.‘“⁷⁷⁰

In einem zweiten Schritt macht Luther nun die inhaltliche Füllung des Mandates deutlich. Es leitet sich ab aus der Person und dem Werk Jesu Christi selbst. In der Rede vom exemplum klingt zugleich die vorausgehende Bedeutung Christi als „sacramentum“ mit.⁷⁷¹ Die Seelsorge

⁷⁷⁰ WA 6, 104,24–105,4 (Hvm.): „Atque huius mandati Dominus noster Iesus Christus in se ipso illustrissimum *exemplum* nobis proposuit, quod propter immensum erga genus humanum amorem ex sinu Patris in nostras miserias et carcerem nostrum, hoc est in carnem et calamitosissimam vitam nostram, se demisit ac nostrorum peccatorum poenam recepit in se, ut nos salvaremur, sicut dicit Esaias cap. 43. In peccatis tuis fecisti me laborare et in iniquitatibus tuis mihi fecisti negotium &c.“ (vgl. Jes 43,24–25).

⁷⁷¹ Vgl. dazu BAYER, Theologie, 58. Das Begriffspaar sacramentum und exemplum sowie der damit verbundene soteriologische Komplex findet sich (in Rezeption Augustins) bereits in den frühen Schriften Luthers und zieht sich weithin konstant durch sein gesamtes weiteres Werk hindurch (vgl. ISELOH, Sacramentum et exemplum, 247–254). Die Rede von Christus als sacramentum betont gegenüber einem moralistischen Missverständnis der Jesusnachfolge die Notwendigkeit und Wirklichkeit eines zuvor gnadenhaft, geistlich und verborgen geschehenden Handelns Gottes am Menschen durch Jesus Christus. Erst aufgrund dessen kann der Christ anfanghaft dem exemplum Christi nachfolgen. So erwachsen die guten Werke (exemplum) aus dem Glauben (sacramentum). Erst wird Christus am und im Menschen wirksam und dieser mit ihm im Glauben eins, bevor dieses

Luthers nimmt teil an der Seelsorge Gottes. Die Seelsorge Gottes wird konkret, nimmt Gestalt an, wird Mensch in Jesus Christus. Jede christliche Seelsorge folgt dieser Bewegungsrichtung der göttlichen Selbstmitteilung und Erlösungstat, nimmt an ihr Anteil und erhält ihre (Er-) Füllung von diesem Geheimnis (sacramentum) und dieser Gabe (donum) her. Der Seelsorger folgt dem exemplum Christi nach, weil er selbst mit dem sacramentum Christi beschenkt ist: „Non imitatio fecit filios, sed filiatio fecit imitatores.“ – „Nicht die Nachahmung macht zu Söhnen, sondern das Sohnwerden macht zu Nachahmern“.⁷⁷² Seelsorge geschieht allein im Zeichen von Kreuz und Auferstehung, ist Vollzug der Aneignung dieses Geschehens. Sie qualifiziert sich mithin als Taufexerzitium und Meditation des Wortes vom Kreuz. Seelsorge ist für Luther spiritueller Vollzug der Christusnachfolge.⁷⁷³ Indem der Seelsorger durch seine eigene Meditatio in die Dynamik dieser inkarnatorischen Bewegung hineingenommen wird, nimmt er selbst Anteil an dem Vorbild Christi und wird so in aller menschlichen Gebrochenheit zum Christus-Vermittler. Es gibt also keine Seelsorge ohne Spiritualität.

Erst in der äußersten Verfremdung *und* Vermittlung der menschlichen Situation in der Menschwerdung, im Kreuz und der Auferstehung Christi, findet jene wieder zu sich selbst. Vermittelt durch dieses Geschehen kann der Seelsorger in einem schwachen Abglanz der Menschenfreundlichkeit Gottes zu einem Diener der Menschlichkeit werden. Luther lagert durch diese Verfremdung die Kommunikation mit dem Fürsten aus der rein personalen Zweierbeziehung zwischen Ich und Du aus – vordergründig zwar in den „Rahmen der Vorbildlichkeit

neue Leben auch in Werken, Leiden und Sterben sichtbar werden kann (vgl. a. a. O., 264). Vgl. z. B. bereits 1517/18 in WA 57 III, 114, 13–19 (Scholien der Hebräervorlesung; 1517/18): „Sacramentum passionis Christi est mors atque remissio peccatorum, exemplum autem est imitacio penarum eius. Ideo qui Christum vult imitari quoad exemplum, necesse est, ut credat primum firma fide Christum pro se esse passum ac mortuum quoad sacramentum. Vehementer ergo errant, qui peccata delere parant primum per opera et labores penitencie, velut ab exemplo incipientes, cum deberent a sacramento incipere.“ („Das Sakrament des Leidens Christi ist der Tod und die Vergebung der Sünden; das Vorbild aber ist die Nachahmung (imitacio) seiner Strafen. Wer darum Christus nachahmen will als einem Vorbild, der muss zuerst mit festem Glauben glauben, dass Christus für ihn (pro se) gelitten hat und gestorben ist als Sakrament. Gewaltig also irren diejenigen, welche die Sünde sogleich durch Werke und Anstrengungen der Buße zu tilgen versuchen, und gleichsam mit dem Vorbild zu beginnen, wo sie doch mit dem Sakrament anheben sollten.“). Vgl. zur Diskussion dazu JETTER, Die Taufe beim jungen Luther, 139f.151ff; BIZER, Die Entdeckung des Sakraments, 64–90; BEER, Der fröhliche Wechsel, 37–63; dagegen ISELOH, Sacramentum et exemplum, 247–264; DERS., Der fröhliche Wechsel, 101–114; BLAUMEISER, Kreuzestheologie, 368–382; SCHNEIDER, Christus praedicatus, 288–299, der in dem Zusammenhang von einer „Konformitätschristologie“ (conformitas; exemplum) (vgl. a. a. O., 285) und einer „Wechselchristologie“ (commercium; sacramentum) spricht (vgl. a. a. O., 285–288).

⁷⁷² WA 2, 518,16 (Galatervorlesung; 1519).

⁷⁷³ Vgl. so herausgearbeitet oben unter A. Grundlagen.

Christ⁷⁷⁴; auf diese Weise jedoch eigentlich und tiefer in den Rahmen des gesamten christologisch-inkarnatorischen Heilsgeschehens, in das *sacramentum* der Person und des Werkes Jesu Christi, aus dem sein *illustrissimum exemplum*, sein glänzendstes Vorbild hervorgeht.

Noch eine weitere Verfremdung kommt in diesem Lichte notgedrungen zum Vorschein. Luther bestimmt sich und den angesprochenen Kurfürsten durch das Zitat der Jesaja-Stelle implizit, aber doch unmissverständlich als Sünder. Die Dynamik der Menschwerdung Gottes hat darin ihren Anlass und Zweck, ihre Last und Schwere, dass sie zur Erlösung der Sünden geschah. Luther führt die Verfremdung an dieser Stelle wohl bewusst nicht konfrontativ ein, sondern deutet sie mit der Verwendung des Jesaja-Zitates nur an. Dennoch: Durch diese Zuspitzung wird Friedrichs „Krankheit [...] theologisch interpretiert in ihrem Zusammenhang mit den ‚Sünden‘. Luther bezichtigt den Kurfürsten nicht seiner Sünden wegen, aber er setzt sie voraus.“⁷⁷⁵

Die eigentliche Last der Seelsorge ist die Sünde. Von daher ergibt sich alle weitere Not des Menschen, auch dessen Krankheit. Die größte Mühe und Arbeit ist weder die des Kranken noch die des Seelsorgers, sondern in jedem Fall die des menschgewordenen und für die Sünden sterbenden Gottes. Christi Seelsorge ist seine „Mühe und Arbeit“, mit der er die Sünden trägt und tilgt. Im Kreuzesgeschehen wird die Seelsorge begründet und erhält zugleich ihren alles tragenden und überwindenden Kulminationspunkt. Das alles spricht Luther freilich nicht direkt aus, sondern deutet es mit dem Schriftzitat nur an. „Die Anklage im Jesaja-Zitat bildet“, so Bohren, „eine Art Entreakt in der Dramaturgie des Briefes, eine Spitze, die Luther stehen und für sich sprechen läßt.“⁷⁷⁶ Ihre explizite Entfaltung wird sie erst in der Meditation des ersten Bildes erhalten.

2.2.1.3 *Das Gericht Christi – Seelsorge im eschatologischen Horizont*

Luther bezieht den so angedeuteten Sachverhalt allerdings nicht weiter ausdrücklich auf sein Gegenüber. Nur auf sich selbst wendet er hinsichtlich der Seelsorge, die er ausübt, die Konsequenz des Sünderseins radikal an. Der Seelsorger vollzieht die Seelsorge als (freilich gerechtfertigter) Sünder und damit orientiert am künftigen *Gericht Christi*:

„Wen dieses leuchtende Vorbild und die Autorität des göttlichen Mandats nicht innerlich bewegt, dass er diese Werke der Liebe verrichtet, wahrlich, der wird verdiensterma-

⁷⁷⁴ so BOHREN, Tröstungen, 24.

⁷⁷⁵ BOHREN, a. a. O., 25.

⁷⁷⁶ BOHREN, a. a. O., 25.

ßen im Jüngsten Gericht die Stimme des zornigen Richters hören: ‚Geh weg von mir, Verfluchter, in das ewige Feuer... Denn ich bin krank gewesen und du hast mich nicht besucht‘ (Mt 25,41.43), sondern in äußerstem Undank für alle Wohltaten, die dir und der ganzen Welt von mir geschenkt wurden, hast du nicht einmal mit den einfachsten Diensten deinen Brüdern, geschweige denn mir, Christus, deinem Gott und Heiland in den Brüdern, geholfen.“⁷⁷⁷

Seelsorge wird hier verstanden als Dienst der Dankbarkeit gegenüber den Wohltaten Gottes, aus dem Beschenktsein in Christus. Luther stellt zuerst *sich selbst* unter das Gericht Jesu Christi. Der Seelsorger als Verkünder und zugleich Sünder bleibt sich sowohl der Vorläufigkeit seines seelsorgerlichen Handelns als auch der letzten Verantwortung gegenüber seinem Auftraggeber bewusst.⁷⁷⁸

Das *Gerichtsmotiv* eröffnet einen dritten verfremdenden und vermittelnden Zugang zur Situation des Kranken. Indem Luther seine Seelsorge letztlich am Gericht, also radikal futurisch orientiert, gewinnt er eine Freiheit und Unabhängigkeit für die Gegenwart und für sein Gegenüber. Er ist im Letzten allein Jesus Christus verantwortlich – vor ihm wirklich und ernstlich, von ihm her aber auch gnädig und barmherzig. „Seelsorge geschieht angesichts des Gerichts. Sie erfährt ihre Ausrichtung vom kommenden Richter her.“⁷⁷⁹ Sie ist deswegen nicht auf „Erfolg“ angewiesen und hat es nicht nötig, dem Menschen zu gefallen – sie darf und kann ihm aber dienen und einen realistischen Trost anbieten. Durch den verfremdenden Hinweis auf das Gericht Gottes als Horizont der Seelsorge gewinnt Luther eine Freiheit aus der Unmittelbarkeit der Situation hinaus. Nur der Seelsorger als gerechtfertigter Sünder, der allein seinem richtenden und rechtfertigenden Herrn steht und fällt, kann dem anderen das Evangelium im Mandat und nach dem Vorbild Christi verkünden. „Im Horizont des Gerichts gewinnt der Seelsorger Luther seinem Fürsten gegenüber Freiheit und Macht, die eine Voraussetzung aller evangelischen Seelsorge darstellt“.⁷⁸⁰

⁷⁷⁷ WA 6, 105,5–11: „Hoc tam illustre exemplum si quem non commovet et autoritas divini mandati addita si quem non impellit ad haec charitatis opera praestanda, nae ille merito in novissimo iudicio audiet vocem irati iudicis ‚I, maledicte, in ignem aeternum. Fui enim infirmus, et me non visitasti, sed extreme ingratus pro summis beneficiis in te et universum mundum a me impensis ne in levissimis quidem offitiis fratres, Imo me Christum Deum et Salvatorem tuum in fratribus, sublevasti.“

⁷⁷⁸ Vgl. dazu EBELING, Seelsorge, 410–420.

⁷⁷⁹ BOHREN, a. a. O., 27.

⁷⁸⁰ BOHREN a. a. O., 26.

2.2.1.4 *Das Leiden Christi im geringsten Bruder – Seelsorge im Trialog*

Ausgehend von diesem Gerichtshorizont gewinnt Luther schließlich noch einen letzten durch Christus vermittelten Zugang, der die Beziehung von Seelsorger und Seelsorgesuchendem in reziproker Weise verfremdet: das *Leiden Christi*. Bisher ist der Seelsorger von Christus her bzw. durch ihn vermittelt auf den Kranken zugeetreten. Nun jedoch rückt der Kranke selbst in einzigartiger Weise an die Stelle Christi. Damit verschiebt sich das bisherige Beziehungsgefüge der Seelsorge fundamental:

„Da ich also, durchlauchtigster Fürst, sehe, dass E.K.F.G. von schwerer Krankheit niedergeworfen ist und dass zugleich Christus in euch krank ist, habe ich es für meine Pflicht erachtet, E.K.F.G. gleichsam mit einer Schrift zu besuchen. Denn ich kann auf keinen Fall verhehlen, dass ich Christi Stimme aus dem Leib und Fleisch E.K.F.G. zu mir rufen und sagen höre: ‚Siehe, ich liege hier krank.‘ Denn solche Übel, wie Krankheit und dergleichen, erleiden nicht wir Christen, sondern Christus selbst, unser Herr und Heiland, in dem wir leben. So wie es Christus im Evangelium klar bezeugt: ‚Was ihr getan habt einem meiner geringsten Brüdern, das habt ihr mir getan‘ (Mt 25,40).“⁷⁸¹

Luther verfremdet das Verhältnis des Gesunden zum Kranken, des Untertans zum Fürsten auf zweierlei Weise. Einerseits tritt er dem Seelsorgesuchenden in den ersten drei christologischen Zugängen als von Christus bevollmächtigter, Christus nachfolgender und dem Gericht Christi verantwortlicher Seelsorger, „als Wohltäter“ gegenüber.⁷⁸² Der Untertan wird seinem Fürsten zum Boten eines höheren Herrn; der Fürst jedoch wird gegenüber diesem Boten zum Bedürftigen, er ist „von schwerer Krankheit gezeichnet“ und gehört zu den „geringsten Brüdern“. Seine gesellschaftliche Stellung wird auf diese Weise in der Dimension Christi, in der sich Luther mit dem Verweis auf Mt 25,40 legitimiert, radikal verfremdet: Der Hohe wird gering; nun aber in diesem Geringsein wiederum hoch, weit höher als zuvor. Die weltliche und soziale Würde des Fürsten wird gewissermaßen aufgehoben, indem sie sowohl unterlaufen als auch weit überschritten wird. So wird sie in der Seelsorge (im Brecht’schen Sinne) „behandelbar“.

⁷⁸¹ WA 6, 105,12–19: „Cum igitur, Illustrissime Princeps, videam tuam dominationem gravi morbo esse oppressam et simul Christum in te aegrotare, existimavi officii mei esse, ut aliquo scripto tuam D. visitarem. Neque enim dissimulare possum, quod non audiam vocem Christi ex tuae D. corpore et carne ad me clamantis ac dicentis ‚Ecce infirmor hic‘. Ista enim mala, ut sunt morbi et alia, non nos Christiani, sed ipse Christus Dominus et Salvator noster, in quo vivimus, patitur, sicut manifeste Christus testatur in Euangelio: Quicquid minimo ex meis feceritis, mihi feceritis.“

⁷⁸² BOHREN, Große Seelsorge, 64.

In diesem letzten Zugang erhöht Luther den Kranken gerade *in* seiner Krankheit über seine ursprüngliche Stellung hinaus. Er identifiziert ihn mit Christus. Christus selbst ist es, der in und mit dem Kurfürsten krank daniederliegt, dessen Stimme aus dem Kranken ruft: „Siehe, ich liege hier krank.“ Der Seelsorger verkündigt nicht nur das Evangelium, sondern er hört immer auch in seinem Gegenüber die Stimme Christi. Er bringt nicht nur Christus in die Beziehung hinein, er findet ihn dort auch schon vor. Der Fürst ist als Kranker ein Geringster und er ist als Geringster ein Christusträger. Das seelsorgerliche Autoritätsgefälle ist damit zwar nicht aufgelöst, aber in seiner Einlinigkeit sowohl in sozialer wie in geistlicher Hinsicht überwunden bzw. neu geordnet. Der beauftragende, menschengewordene und richtende Christus verfremdet und vermittelt ebenso wie der leidende Christus das Beziehungsgefüge der Seelsorge. Er rückt als der alleinige Mittler zwischen Gott und Mensch sowie zwischen Mensch und Mensch in die Mitte und an die Grenze der Seelsorge und umfängt sowohl den Seelsorger als auch den Seelsorgesuchenden als der Andere, Fremde und doch zugleich ganz Nahe. Christliche Seelsorge kann deshalb nie zum reinen *Monolog* degenerieren oder im zwischenmenschlichen *Dialog* aufgehen, sondern wird sich stets als ein durch Christus vermitteltes dialogisches Geschehen zwischen Gott, dem Seelsorger und dem Seelsorgesuchenden ereignen. In allen drei Kommunikatoren dieses *Trialogs* ist Christus auf je eigene Art und Weise gegenwärtig.⁷⁸³

Mit dieser Verfremdungs- und Vermittlungsfigur wendet Luther auf originelle Art und Weise seine Rechtfertigungslehre – bzw. konkreter: das ihm eigene Theologumenon des „fröhlichen Wechsels“ – seelsorgerlich an.⁷⁸⁴ In seiner Krankheit wird der Kranke als mit Christus zu einer Einheit verbunden gesehen: Die Krankheit liegt auf Christus, dessen Ehre aber auf dem Kranken. In diesem Austausch der Eigenschaften (*communicatio idiomatum*) liegt die überraschende Pointe der seelsorgerlichen Herangehensweise Luthers an seinen kranken „Patienten“. So behandelt er den Kurfürsten in erster Linie als Christen, als einen Glaubensgenossen:

⁷⁸³ Das poimenische Paradigma des „Trialogs“ findet sich neuerdings bspw. bei SCHEMANN, Stille und Gebet, 178 (in Bezug auf Luthers Seelsorge); vgl. auch a. a. O., 23; sowie insgesamt 187–344.

⁷⁸⁴ Vgl. BOHREN, a. a. O., 63. Vgl. dazu u. a. WA 2, 145–152 (Sermo de duplici iustitia; 1519); WA 5, 608,6–8ff (Op in Ps, zu Ps 22; 1519–21): „Atque hoc est mysterium illud opulentum gratiae divinae in peccatores, quod admirabili commertio peccata nostra iam non nostra, sed Christi sunt, et iustitia Christi non Christi, sed nostra est.“; WA 7, 25,26–26,12 (Von der Freiheit eines Christenmenschen; 1520); WA Br 1, 35,24–27 (Nr. 11, an Georg Spenlein; 1516). Vgl. zur Diskussion dazu u. a. STEIGER, *communicatio idiomatum*, 1–28; RIESKE-BRAUN, *Duellum mirabile*, 246–259. Vgl. auch die ausführliche Darstellung aus röm.-kath. Sicht von BEER, *Der fröhliche Wechsel* (1980), die allerdings innerhalb der Lutherforschung äußerst umstritten ist und zurecht sowohl formal-methodisch als auch inhaltlich hinterfragt werden muss (vgl. dazu u. a. ISELOH, *Der fröhliche Wechsel*, 101–114; RIESKE-BRAUN, a. a. O., 60–65; LEPPIN, *Der Verlust des Menschen Luther*, 29–50).

„Wenn wir nun diesen Liebesdienst allen Menschen insgesamt schulden, die von Krankheit geplagt werden, dass wir sie besuchen und trösten, so sind wir's doch in besonderem Maße den Glaubensgenossen schuldig. Auch der Apostel Paulus unterscheidet ja deutlich zwischen den Fremden und zwischen den Hausgenossen oder denen, die durch Notwendigkeit mit uns verbunden sind (Gal 6,10).“⁷⁸⁵

In der Seelsorge richtet sich der Seelsorger zuerst an den Christen und spricht ihn als solchen an. „Auch das ist praktizierte Rechtfertigungslehre: Der Fürst wird nicht auf seinen Stand hin angesprochen, sondern auf sein Kranksein und auf seinen Glauben.“⁷⁸⁶ Dass, was Luther vor allem mit Friedrich verbindet und was ihre Gemeinschaft stiftet, ist der Glaube an Christus. Wohlgermerkt, es ist eine wechselseitige Gemeinschaft des Christusblaubens – jeder gibt dem anderen in der Seelsorge auf seine Weise Anteil daran. Nichtsdestotrotz generiert diese Art von Gemeinschaft mitunter eine ganz eigentümliche Freiheit im Umgang miteinander, die gegebenenfalls alle Standesunterschiede vergessen lassen sein kann.⁷⁸⁷

Die erste Dimension der Seelsorge ist die christologische. Die primäre Vermittlung des Seelsorgers und des Seelsorgesuchenden in ihrer Situation geschieht verfremdend durch Jesus Christus, aufgrund seines *Mandates*, in der (sakramentalen) Nachfolge seines *Vorbildes*, orientiert an seinem rechtfertigenden *Gericht* und in der Teilhabe an seinem *Leiden*. In diesem primären vierfachen Zugang geht es um das dem geistlichen Leib Christi Gemeinsame, das Leiden Christi in den Gliedern seines Leibes, die Verbundenheit und Zugehörigkeit der Glieder untereinander.

⁷⁸⁵ WA 6, 105,19–23: „Etsi autem hoc offitium in genere omnibus adversa valetudine laborantibus debeamus, ut eos visitemus et consolemur, magis tamen id debemus domesticis fidei. Nam et Paulus clare distinguit inter alienos et domesticos seu aliqua necessitudine nobiscum coniunctos. Galat. 6.“

⁷⁸⁶ BOHREN, a. a. O., 64.

⁷⁸⁷ Auf besonders frappierende Weise wird die Freiheit, die Luther aus dieser besonderen Gemeinschaft mit dem Landesfürsten gewann und auch in Anspruch nahm, deutlich, wenn er ihm tatsächlich „nur“ von Christ zu Christ begegnet. In der Beziehung beider ist es punktuell tatsächlich dazu gekommen, dass die Standesunterschiede solcher Freiheit eines Christenmenschen weichen mussten. Besonders eindrücklich kann dies anhand eines Briefes nachvollzogen werden, den Luther 1522 auf seinem Weg von der (geschützten) Wartburg nach dem unruhigen Wittenberg an den besorgten Landesherrn von Borna aus schrieb: „Solchs sei E. K. F. G. geschrieben der Meinung, daß E. K. F. G. wisse, ich komme gen Wittenberg in gar viel einem höhern Schutz denn des Kurfürsten. Ich hab's auch nicht im Sinn, von E. K. F. G. Schutz begehren. Ja ich halt, ich wolle E. K. F. G. mehr schützen, denn sie mich schützen könnte. Dazu, wenn ich wüßte, daß mich E. K. F. G. könnte und wollt schützen, so wollt ich nicht kommen. Dieser Sachen soll noch kein Schwert raten oder helfen, Gott muß hie allein schaffen, ohn alles menschlich Sorgen und Zutun. Darumb: wer am meisten gläubt, der wird hie am meisten schützen. Dieweil ich denn nu spür, daß E. K. F. G. noch gar schwach ist im Glauben, kann ich keinerlei wege E. K. F. G. fur den Mann ansehen, der mich schützen oder retten könnte.“; und: „Wenn E. K. F. G. gläubte, so würde sie Gottes Herrlichkeit sehen; weil sie aber noch nicht gläubt, hat sie auch noch nichts gesehen.“ (WA Br 2, 455,75–456,85; 457,123–124 (Nr. 455; 1522)).

2.2.2 Der soziale Zugang der Seelsorge

2.2.2.1 Luther als Untertan

Erst an fünfter Stelle nimmt Luther nun auch seine soziale Stellung, seinen Stand als *Untertan* gegenüber der Obrigkeit ein. Auf dieser Ebene bezieht sich der Legitimationsgrund der Seelsorge nicht auf den geistlichen Leib der Kirche, dessen Haupt Christus ist, sondern erkennt den sozialen „Leib“ des Volkes bzw. der Gesellschaftsordnung an, dessen Haupt der Kurfürst ist. Im ersten Fall leidet das Haupt in allen Gliedern („aegrotare“, ist krank), im zweiten Falle leiden alle Glieder, d. h. Untertanen, mit dem Haupt („quasi aegrotare“, sind gewissermaßen krank).⁷⁸⁸

„Ich habe aber auch *noch andere Gründe für diesen Liebesdienst*. Denn ich erkenne, dass ich gleichsam als einer der Untertanen E.K.F.G. zusammen mit der ganzen übrigen Schar Eurer Untertanen von E.K.F.G. Krankheit mit getroffen sein und gewissermaßen mit krank sein muss, wie ein Glied mit dem Haupte, in dem all unser Glück, all unser Wohlbefinden und Gedeihen besteht.“⁷⁸⁹

Die zweite und nachgeordnete Ebene ist die soziale. Der sekundäre Zugang der Seelsorge erfolgt über die weltlich vermittelte Ordnung der menschlichen Verhältnisse. Luther ist kein Revolutionär. Er weiß sich in die vorläufige Ordnung der Welt zu fügen. Auch in der Seelsorge sind die sozialen Bedingungen, wenn auch nachgeordnet, zu berücksichtigen. Die Seelsorge bewegt sich stets in beiden Reichen, sowohl in Gottes Regiment zur Rechten als auch in Gottes (!) Regiment zur Linken. Denn sein irdisches Wohlergehen weiß Luther auch vom Wohlergehen des Landesfürsten abhängig.

2.2.2.2 Naeman – Eine biblische Typologie als seelsorgerliches Mittel

Nichtsdestotrotz bleibt auch auf dieser Ebene das verfremdende Moment nicht aus. Luther deutet es allerdings nur beiläufig an; und zwar durch eine biblische Anspielung. Verpackt in

⁷⁸⁸ Man beachte den feinen, aber theologisch ausschlaggebenden Unterschied zwischen dem tatsächlichen (realen) „aegrotare“ Christi *im* Leiden des Kranken und dem nur gewissermaßen („quasi“, also rein subjektiven) „aegrotare“ der Untertanen *mit* der Krankheit ihres Fürsten.

⁷⁸⁹ WA 6, 105,24–28 (Hvm.): „Sed habeo quoque alias mei offitii rationes. Intelligo enim me tanquam unum ex subditis T.D. una cum reliqua tuorum subditorum multitudine morbo tuae D. affici debere et una *quasi aegrotare*, ceu membrum cum capite, in quo omnes nostrae fortunae, omnis incolumitas et foelicitas nostra est posita.“

eine ausführliche Huldigung fügt er auf dieser Ebene die Verfremdung geschickt ein, indem er sie mit einer kleinen Bemerkung nur andeutet. Er hält dem Kurfürsten damit behutsam einen Spiegel vor, lässt ihm zugleich aber auch den nötigen Raum und die angemessene Eigenständigkeit, die Analogie über die angedeutete Parallelität des *tertium comparationis* hinaus selbständig weiter anzuwenden:

„Wir erkennen in E.K.F.G. gleichsam *einen gewissen Naeman* wieder, durch den Gott heute Deutschland Heil schenkt, so wie er einst durch jenen Syrien Heil schenkte. Daher richtet auch das ganze Römische Reich seine Augen allein auf E.K.F.G., verehrt und bewundert euch gleichsam als Vater des Vaterlandes (*pater patriae*)⁷⁹⁰, wie als Kleinod des ganzen Reiches, vor allem aber als der deutschen Nation Rüstung und Schutz.“⁷⁹¹

⁷⁹⁰ Der Titel „*Pater patriae*“ überrascht innerhalb der Aufzählung. Er stellt ursprünglich einen römischen Ehrentitel dar, der ab dem 2. Jahrhundert zur festen kaiserlichen Titulatur zählte, dem Herrscher jedoch oft erst nach einigen Jahren der Regierung übertragen wurde (vgl. ALFÖLDI, Der Vater des Vaterlandes, 40–138). Warum verleiht Luther dem Kurfürsten hier diesen Titel? Was will er mit dieser wahrscheinlich rhetorischen Übertreibung zum Ausdruck bringen? Spielt er auf die (zu Friedrichs Ungunsten) ausgegangene Kaiserwahl an? Der Titel des „*pater patriae*“ ist jedenfalls für den sächsischen Kurfürsten nicht geläufig. Man könnte ihn darum als einen reinen Ehrentitel Luthers für seinen Landesherrn auffassen, mit dem er ihn als einen fürsorglichen Landesvater preisen wollte. Wahrscheinlicher jedoch ist, dass Luther damit tatsächlich auf die unmittelbar vorangegangene Kaiserwahl 1519 anspielt. Es sprechen einige Indizien dafür, dass Friedrich dort tatsächlich zum Kaiser gewählt worden war, diese Wahl jedoch nicht angenommen hatte. Unter dieser Perspektive wäre der Titel ein Reflex Luthers auf diesen Vorgang. „Tatsache dürfte jedenfalls sein, daß die Krone Friedrich angeboten worden ist. Sein Name war ja in der letzten Zeit vor der Wahl Karls öfter gefallen. Genauso steht aber fest, daß der Kurfürst die Wahl abgelehnt hat. Friedrich hatte die Krone gleichsam in der Hand gehabt, mehr aber auch nicht.“ (LUDOLPHY, a. a. O., 213–219; hier 218). Luther selbst war wohl davon überzeugt, dass Friedrich – hätte er gewollt – durchaus hätte Kaiser werden können (vgl. WA 8, 476,6–9: „At movet forte, quod Imperator non sit. At, quantum satis est ad implendam prophetiam, nonne in Comiciis Electorum concordibus suffragiis et designatus et petitus est in Imperatorem? Eratque vere Imperator, nisi noluisse.“; sowie den kurzen und allerdings etwas uneindeutigen Bericht in WA TR 4, 397,6–398,3 (Nr. 4599; 16.5.1539): „Wie Kurfürst Friederich zu Sachsen that, da er zum römischen König 1519 zu Frankfurt gewählt ward, aber er wollt nichts annehmen“ (a. a. O., 397,30–31)). Vgl. dazu ebenfalls LÜCK, Friedrich der Weise und die Königswahl von 1519, 23–47.

⁷⁹¹ WA 6, 105,28–33 (Hvm.): „Agnosce enim tuam D. esse tanquam *Naamanum quandam*, per quem Deus salutem hodie dat Germaniae, sicut olim per illum Syriae salutem dedit. Quare etiam totum imperium Romanum in tuam D. unam coniicit oculos, eam veneratur et suspicit tanquam Patrem patriae, tanquam insigne totius imperii, praecipue autem Germanicae nationis ornamentum et praesidium.“

Hinter dieser scheinbar ausschweifenden Aufzählung verbirgt sich eine mehrdeutige Botschaft. Rudolf Bohren macht dieselbe Beobachtung: „Nun wird der Text doppelbödig – so oder so interpretierbar.“⁷⁹² Zunächst fällt ins Auge, dass Luther vom bisherigen „ich“ zum „wir“ hinüberwechselt. Zwar spricht er vordergründig nicht mehr als Christ zum Christen, sondern als ein Untertan unter anderen zu seinem Landesherrn, gewissermaßen im „Wir“ der Öffentlichkeit des Volkes. Damit verfremdet und verdeckt er jedoch nur die eigentliche Aussage, die er in diesem Abschnitt versteckt vermitteln möchte.

Auf der *Textoberfläche* findet sich lediglich eine Huldigung des Fürsten.⁷⁹³ In der *Tiefenstruktur* hingegen wiederholt sich erneut die verfremdende und vermittelnde Umkehrung der eigentlichen Verhältnisse. Inmitten des vordergründigen Lobs, ja geradezu der Schmeichelei auf den Kurfürsten, erscheint der typologische Vergleich mit der biblischen Figur des *Naeman* eher beiläufig und bleibt gänzlich unentfaltet. Bei genauerem Hinsehen versteckt sich allerdings in dieser Anspielung eine erstaunliche Fülle an impliziten Bezügen bezüglich des Verhältnisses des Seelsorgers zu seinem Landesvater sowie zu Situation und Aufbau der Seelsorgeschrift.⁷⁹⁴ Entsprechend der Tiefenstruktur dieses Vergleichs kann man durchaus wagen einige Parallelen zu ziehen. Denn: „Jeder Schriftsteller von Rang bedenkt das Umfeld, wenn er einen Vergleich macht und sagt mehr, will mehr sagen, als was im *tertium comparationis* enthalten ist.“⁷⁹⁵

Insgesamt *sieben(!)* implizite Vergleichspunkte lassen sich zwischen Naeman und Friedrich dem Weisen aufweisen, die zugleich Parallelen zwischen Luther und dem Propheten Elisa indizieren:

1. Naeman war nur *Feldhauptmann*, nicht König von Syrien, ebenso wie Friedrich nur Kurfürst von Sachsen, nicht Kaiser des Reiches ist;
2. Naeman war ebenfalls (unheilbar) *krank*;
3. Er suchte genauso Hilfe bei einem *Gottesmann*, dem Propheten Elisa;
4. Dieser trat ebenfalls nur *vermittelt* durch seinen Diener mit dem Kranken in Kontakt;
5. Der Prophet gab dem Hauptmann einen *siebenfachen Rat*. Er solle sich siebenmal im Jordan untertauchen, so würde er rein. Desgleichen gestaltet auch Luther seinen Trost an den Kurfürsten nach einem zweimal siebenfachen Rat, nämlich den Tessaradecas;

⁷⁹² BOHREN, Tröstungen, 28.

⁷⁹³ Vgl. STOLLER, a. a. O., 133: „... these metaphors seem also to express Luther’s awareness of his own need of the Elector’s protection.“

⁷⁹⁴ Einige (wenngleich nicht alle) dieser Bezüge sind auch erkannt worden von LUSCHER, a. a. O., 62–63.

⁷⁹⁵ BOHREN, Große Seelsorger, 65. Bohren verwechselt in seiner Interpretation allerdings den Propheten Elisa (um den es sich in besagtem Bibeltext handelt) mit dessen prominenterem Vorgänger Elia.

6. Dieser Rat bedurfte einerseits des *Glaubens*, des Vertrauens, um trotz seiner Anstößigkeit oder scheinbaren Nichtigkeit befolgt zu werden (was in Analogie zu Luther's Bewertung seiner eigenen Schrift steht).⁷⁹⁶ Andererseits wies er auf das Medium der Heilung, das Wasser des Jordans, hin. Dieses kann symbolisch für das Wasser der *Taufe* bzw. für die Übung in der Taufe interpretiert werden. Wenn der Kranke sich in dieser siebenfachen „Waschung“, indem er dem Wort Gottes Glauben schenkt, durch die Meditation in seiner Taufe erneuert, wird er ebenso rein und heil werden;
7. Der syrische Feldhauptmann *bekehrt* sich zum Gott Israels – äußert dieses jedoch nicht direkt, sondern vollzieht *zum Schein* den alten Götzendienst seines Volkes weiterhin mit. Er bittet Elisa sogar darum, weiterhin im Tempel seines Königs äußerlich anbeten zu dürfen – und erhält erstaunlicherweise einen positiven Bescheid des Propheten. Auch Friedrich dem Weisen kommt Luther in dessen alter Frömmigkeit entgegen, nimmt ihre Formmerkmale auf und konzentriert sich auf die innere Erneuerung und Wandlung.

Es zeugt von hoher literarischer Kreativität und einem ebenso humorvollen wie kenntnisreichen Einsatz der Heiligen Schrift, wie Luther diese biblische Parallele in seiner Seelsorge dezent zum Einsatz bringt.

Neben der impliziten Verfremdung und Kritik gegenüber dem Kurfürsten zeigt diese Analyse darüber hinaus Luthers Selbstverständnis als *Prophet*.⁷⁹⁷ Auch der Schweizer Reformator Zwingli bezeichnete Luther – etwa zur selben Zeit (1520) – als einen neuen Elia, respektive als ein herausragendes Ereignis der Heilsgeschichte: „Luther habe ich mit dessen Worten (wie du wusstest) öffentlich als Elia ausgerufen“. ⁷⁹⁸ Dem entspricht es in gewisser Weise, wenn

⁷⁹⁶ Vgl. oben unter B.1.2.2.

⁷⁹⁷ Vgl. dazu LEPPIN, Luther, 165–192. Vgl. u. a. auch WA 7, 313,21–25 (Grund und Ursach aller Artikel D. Martin Luthers, so durch römische Bulle unrechtlich verdammt sind; 1521): „Byn ich nit einn prophet, szo bynn ich yhe doch gewisz fur mich selbs, das das wort gotis bey mir und nit bey yhnen ist, denn ich yhe die schrifft fur mich habe, und sie allein yhre eygene lere. Das selb mir auch den mut gibt, mich szo wenig zu furchten fur yhnen, also viel sie mich vorachten und vorfolgen.“; WA 30 III, 290,28–30 (Warnung an seine lieben Deutschen; 1531): „Aber weil ich der Deudschen Prophet bin (Denn solchen hoffertigen namen mus ich mir hinfurt selbs zu messen, meinen Papisten und Eseln zur lust und gefallen), ...“; WA TR 2, 410,17–18 (Nr. 2296b): „Daniel und Jesaja sind die beiden vortrefflichsten Propheten gewesen vor anderen. Ich bin Jesaja, Philippus ist Jeremia.“ („Daniel et Esaias excellentissimi duo prophetae fuerunt prae aliis. Ego sum Esaias, Philippus Hieremias.“); WA TR 4, 20–21 (Nr. 5064): „Ich hab ein stuck von einem propheten bei mir; es will war werden, was ich prophecei, drumb enthalt ich michs und rede nicht vill.“

⁷⁹⁸ CR 94, 250,1–252,5 (Nr. 113, Brief Zwinglis an Oswald Myconius ; 04.01.1520): „Lutherum verbis eius (ut nosti) Heliam nuncupaveram;...“ (a. a. O., 250,11).

Luther sich selbst hier gegenüber dem Kurfürsten unausgesprochen als eine Art zweiter Elisa inszeniert.

2.2.3 *Der persönliche Zugang der Seelsorge – Die Fürbitte Luthers*

Mit dem sozialen Zugang verbunden ist der persönlich-individuelle Zugang Luthers zur Seelsorge und zur Situation seines Gegenübers. Sowohl gemeinsam mit allen Untertanen (die in diesem Fall zumindest nominell auch alle Christen sind) als auch für sich selbst steht er in der *Fürbitte* für den kranken Landesherrn vor Gott. Man beachte den nun wieder eintretenden Umschwung vom öffentlichen „Wir“ zum persönlichen „Ich“:

„Wir sind aber E.K.F.G. nicht allein diesen [Liebesdienst] schuldig, dass wir euch nach Kräften trösten und euer gegenwärtiges Geschick als eure Diener mittragen; sondern noch viel mehr, dass wir vor Gott für eure Gesundheit und euer Heil Fürbitte einlegen, was, wie ich hoffe, mit höchstem Ernst und Eifer von den Untertanen E.K.F.G. geschieht. Und auch *ich* jedenfalls, den die vielen hervorragenden Wohltaten und Verdienste E.K.F.G. mehr als andere zum Schuldner gemacht haben, erkenne eben das für mich erforderlich, dass ich meine Dankbarkeit durch einen besonderen Liebesdienst bekunde.“⁷⁹⁹

Der Reformator kann gegenüber seiner Obrigkeit, gegenüber demjenigen, in dessen Hand menschlich gesehen sein Wohl und Wehe steht, derart selbstbewusst und mit nahezu prophetischem Anspruch auftreten, weil er vorher und überhaupt zuerst vor dem Herrn aller Herren und Schöpfer aller Welt gestanden hat und noch steht. Der Seelsorger ist zuerst ein Beter. Seine Vollmacht kommt ihm gnadenhaft aus der persönlichen Gottesbeziehung und der stellvertretenden Fürbitte für den Seelsorgesuchenden zu. Er empfängt in bleibender, radikaler Abhängigkeit seine seelsorgerliche Autorität allein von Gott. Dieser inneren Bedingung christlicher Seelsorge entsprechend unterschreibt Luther seine Schrift am Ende mit „orator“,

⁷⁹⁹ WA 6, 105,34–106,2: „Neque autem hoc solum tuae D. debemus, ut et consolemur eam pro viribus et familiariter praesentem casum feramus, sed multo magis ut ad Deum pro valetudine et salute tua interpellemus, id quod summa diligentia et studio a tuae D. subditis fieri spero. Atque ego quidem, quem multa tuae D. insignia beneficia ac merita prae reliquis debitorem constituerunt, agnosco hoc a me requiri, ut singulari aliquo officio gratitudinem meam declarem.“ (zu „familiaris“ („zu den Sklaven-, zum Gesinde gehörig“; „zum Hause-, zur Familie gehörig“; „vertraut, bekannt, freundschaftlich“; hier: „als eure Diener“) vgl. GEORGES, a. a. O. I, Sp. 2684).

was auch interpretiert werden kann als „Fürbitter“.⁸⁰⁰ „Am *Anfang* und nach dem *Schluss* des Briefes [und damit jeder Seelsorge überhaupt; d. Verf.] kommt die Fürbitte des Seelsorgers.“⁸⁰¹ So weist dieser Bogen, der sich um die ganze Schrift spannt, in unaufdringlicher Prägnanz auf den geistlichen Hintergrund hin, in dem allein christliche Seelsorge geschehen kann.⁸⁰² „Weil die Rechtfertigungslehre einen Prozess darstellt, muss der Zeuge zugleich Fürbitter sein.“⁸⁰³

Der Seelsorger kann in diesem Sinne auch und gerade nur *als Heiliger* die Seelsorge vollziehen. Er wird nur ein wahrer Seelsorger sein, weil und wenn er zuvor im fürbittenden Gebet in der Gemeinschaft der Heiligen stand und steht.⁸⁰⁴ Dieses fürbittende Gebet der Heiligen kann dabei als ein weiterer Anknüpfungspunkt an der Frömmigkeit des Kurfürsten aufgefasst werden.

2.2.4 Der formale Zugang der Seelsorge

2.2.4.1 Die lateinische Sprache – Seelsorge als vermitteltes Kommunikationsgeschehen

Die vierte und letzte Ebene der Verfremdung und Vermittlung findet sich schließlich in der *formalen* Art und Weise der Abfassung des Trostbüchleins:

„Da ich aber bei der Armseligkeit meiner Fähigkeit und meines Vermögens nichts Herausragendes anbieten kann, kam mir die Aufforderung D. Georg Spalatins, welcher E.K.F.G. Priester ist, sehr entgegen, eine geistliche Trostschrift abzufassen und E.K.F.G. zu übersenden; ein solcher Liebesdienst werde E.K.F.G. höchst willkommen sein. Deshalb wollte ich diesen Rat des Freundes nicht zurückweisen, und habe diese vierzehn Kapitel zusammengestellt, sie gleichsam auf einer Bildtafel der Reihe nach erklärt und ihnen den Namen ‚Die Vierzehn‘ (‘Tessaradecas‘) gegeben“.⁸⁰⁵

⁸⁰⁰ WA 6, 134,17–20 (Hvm.): „Illustrissimae D. T. Orator Frater Martinus Luther Aug. Vuittenbergensis.“

⁸⁰¹ BOHREN, a. a. O., 66.

⁸⁰² In dieser Hinsicht wird die innere Dazugehörigkeit des Widmungsbriefes zur Seelsorgeschrift als ganzer noch einmal unterstrichen. Denn der zweifellos zum Haupttext gehörige Schluss bedarf um des inneren Spannungsaufbau der Gesamtkomposition willen auch aus literarischen Gründen der Widmungsvorrede. Vgl. dazu auch WA 6, 100.

⁸⁰³ BOHREN, a. a. O., 66.

⁸⁰⁴ Vgl. dazu unten unter B.5.6.2, bes. B.5.6.2.4.

⁸⁰⁵ WA 6, 106,2–7: „Quia autem in hac ingenii et fortunarum tenuitate nihil insigne praestare possum, commodum admonuit me D. Georgius Spalatinus, qui tuae D. a sacris est, ut consolationem aliquam spiritualem instituerem, eamque ad D. tuam transmitterem, Fore enim id offitium tuae D. perquam

Auch die Wahl der Abfassungssprache *Latein* wird von Luther wohlüberlegt getroffen worden sein.⁸⁰⁶ Immerhin sind seine meisten Erbauungsschriften derselben Zeit allesamt in Deutsch verfasst. Darüber hinaus war der Kurfürst selbst des Lateinischen nur mäßig mächtig, weshalb es wohl ohnehin der vermittelnden Übersetzung des Hofkaplans bedurfte. Warum also schrieb Luther auf Latein?

Abgesehen von den historischen Implikationen dieser Fragestellung können angesichts des bisher Analysierten auch praktisch-theologische Schlussfolgerungen gezogen werden. Gerade die Sprache als *das* unmittelbare Kommunikationsmedium schlechthin ist zweifelsohne für die Seelsorge essentiell.⁸⁰⁷ Es legt sich darum die These nahe, dass das Lateinische vom Reformator ganz bewusst als Mittel der Verfremdung und Vermittlung gewählt wurde. Der Wittenberger Seelsorger rückt durch die Sprachschranke des Lateinischen als Person gegenüber dem Kurfürsten in den Hintergrund. Er bedient sich hierbei einer charakteristisch humanistischen Gelehrten-Distanz. Indem er sich in der fremderen Sprache an den Landesvater wendet, gewährt er diesem seine standesgemäße Würde und dadurch einen seelsorgerlichen Freiraum. Er tritt ihm nicht in ungebührlicher Weise zu nahe.

Zugleich erlaubt die verfremdete Sprache dem Reformator auch kritischere Töne als das unmittelbare Deutsch. Denn der mittelbare Seelsorger ist in diesem Fall nicht Luther selbst, sondern eben der auftraggebende Spalatin.⁸⁰⁸ Ihm obliegt durch die Übertragung ins Deutsche letztlich die unmittelbare Verantwortung vor dem Kurfürsten. Mittels der Sprachverfremdung schiebt Luther Spalatin (sicherlich bewusst) zwischen sich und den seelsorgesuchenden Lan-

gratum. Ego igitur nolui moleste amici consilio repugnare, et congressi haec quatuordecim capita tanquam in tabula digesta eisque tessaradecados nomen dedi“.

⁸⁰⁶ Das Wort „Tessaradecas“ selbst ist entweder ein Graecismus oder ein Graecolatinitismus (griech. „tessera“ (vier) und lat. „decas“ (Zehner, Anzahl von zehn (Büchern)) oder griech. „deka“ (zehn); „vierzehn“ auf griech. eigentlich „dekate,ssera“). Vgl. jedoch ebenfalls lat. „tessera“ (eine Holztafel mit Aufschrift, ggfs. einem Kommando bzw. einer Parole oder Losung), vgl. GEORGES, a. a. O. II, Sp. 3086: ein viereckiger Körper, das Viereck, der Würfel, von Holz, Stein usw., zum Einsetzen, zum Schmucke, od. die Fußböden damit auszulegen; II) der Würfel zum Spielen, auf dem sechs Seiten bezeichnet waren; III) die Marke, das Kennzeichen, 1) im allg., das hölzerne Täfelchen mit Aufschrift, als Kennzeichen, 2) insbes. a) ein Täfelchen, auf dem die Parole od. das Kommando stand (daher: die Parole, Losung, das Feldgeschrei, Kommando), b) ein Täfelchen, gegen dessen Vorzeigen man Naturalien od. Geld empfing, die Marke, c) die Marke-, das Wahrzeichen der Gastfreundschaft. „For tessaradecados (accusative plural) is from Greek denoting ‚fourteen‘, but tessara (Greek, ‚four‘) also may trigger associations with tessera (Latin, a ‚token‘, ‚sign‘, or even ‚mosaic‘). By using the term *Tessaradecas* (nominative plural), as he does here and in his title, Luther may be calling attention, not only to the number (fourteen) but also to the ‚sign‘ nature of his book, its visual function as a mnemonic, meditative device.“ (LEROUX, a. a. O., 5).

⁸⁰⁷ Vgl. diesen Gedanken bereits bei BOHREN, a. a. O., 60–61.

⁸⁰⁸ Zu Georg Spalatin vgl. STEPHAN, Spalatin als Sekretär, 32–44 und KOHNLE, Spalatin und Luther, 45–56.

desvater. Er selbst tritt auf diese Weise, besonders in der Sprache, nur vermittelt durch den zuständigen Hofkaplan auf. Indem er so den Privatsekretär als zwischen sich und dem Fürsten stehenden Vermittler anerkennt und explizit zur Sprache bringt, verfremdet er wiederum seine Seelsorgeabsicht. Das Ersuchen des Hofkaplans wird als Anlass genommen, sich einerseits gegenüber dem Landesherrn eine gewisse Freiheit zu verschaffen, andererseits aber auch dem Kranken eine vorläufige Reaktionsmöglichkeit gegenüber der Schrift einzuräumen. Beide Partner des seelsorgerlichen Austauschs sind auf diese Weise zunächst nur dem Mittelsmann Spalatin gegenüber verantwortlich. Das verschafft der Begegnung in beide Richtungen eine jeweils eigene Freiheit.

2.2.4.2 Die Vierzehn Nothelfer – Seelsorge in Anknüpfung und Kritik

Dieser nochmaligen, äußeren Klarstellung des seelsorgerlichen Beziehungsgefüges folgend fährt Luther fort, diese *Tessaradecas* ...

„... möge nun anstelle der vierzehn Heiligen treten, die wir in unserem Aberglauben zu Nothelfern in allen Übeln machen und anrufen. Es ist dies aber keine silberne, sondern geistliche Bildtafel, welche nicht die Wände des Tempels zieren, sondern einen frommen Geist aufrichten und festigen soll. So wird es E.K.F.G. in der gegenwärtigen Krankheit hoffentlich von großem Nutzen sein. Sie hat aber zwei Teile, von welchem der Erste sieben Bilder der Übel enthält, deren Betrachtung die gegenwärtigen Unannehmlichkeiten lindert; danach werden gleichfalls sieben Bilder der Güter vorgelegt, die zu selbigem Gebrauch zusammengestellt wurden.“⁸⁰⁹

Nun endlich, im vierten Zugang, wagt es der Reformator auch direkt gegen die bisherige Frömmigkeitspraxis des Kurfürsten vorzugehen und Friedrichs Reliquienkult zu kritisie-

⁸⁰⁹ WA 6, 106,8–14: „ut essent, loco quatuordecim Divorum, quos superstitio nostra omnium malorum depulsores fecit et appellavit. Est autem haec non argentea sed spiritualis tabula, qua non templorum parietes ornandi sed mens pia erigenda ac confirmanda est, ac spero eam in praesenti tuae D. fortuna maxime fore utilem. Habet autem duas partes, quarum prior septem imagines malorum continet, quorum consideratione praesentia incommoda mitigantur, posterior similiter septem imagines bonorum proponit ad eundem usum collectas.“

ren.⁸¹⁰ Die Trostschrift wird nun zur „Kampfschrift“.⁸¹¹ Luther spricht unverhohlen vom „Aberglauben“ des Nothelfer-Kultes. Diesem alten Aberglauben gilt es nun den neuen bzw. wahren alten Glauben entgegenzusetzen. Allerdings verlässt Luther auch hier keineswegs den seelsorgerlichen Grundmodus des Briefes. Wiederum sucht er den Landesvater durch ein verfremdendes Mittel zu gewinnen. Die Seelsorge geschieht in Anknüpfung *und* Kritik. „Der Angriff auf die Frömmigkeit des Kurfürsten, auf unseren Aberglauben, wird nicht frontal geführt. Luther tritt nicht als Bilderstürmer auf.“⁸¹² Die vierzehn Heiligen des Nothelferkultes müssen zwar weichen, aber Luther lässt ihre religiöse Leerstelle nicht verwaist zurück. Stattdessen bietet er vierzehn adäquate Trostbilder an, die sich nun allerdings am Wort Gottes orientieren und den Menschen in seiner Situation existentiell und anschaulich in dessen Dynamik einbeziehen.⁸¹³ Die Bilder-Frömmigkeit wird nicht gänzlich verworfen, sondern am Wort Gottes neu ausgerichtet. Es geht nun nicht mehr um äußerliche, „silberne“, sondern um geistliche Herzens-Bilder.⁸¹⁴

An dieser Stelle wird es angesichts der Relevanz für das rechte Verständnis der Tesseradecas nötig, ausführlicher auf die Problematik der *Heiligenverehrung* (b), insbesondere des *Vierzehn-Nothelfer-Kultes* (a), sowie der *Reliquienverehrung* (c) im Spannungsfeld zwischen spätmittelalterlicher Frömmigkeit und Luthers Theologie und Spiritualität einzugehen. Sowohl die historische Einordnung der Schrift und der konkreten Situation als auch die davon abhängige praktisch-theologische Interpretation wird von daher einige Erhellung erfahren.

⁸¹⁰ Bemerkenswerter Weise entschärft Spalatin in seiner Übertragung ausgerechnet diese Stelle, indem er die kritischen Momente von Luthers Interpretation der Vierzehnzahl gegenüber der Nothelfer-Verehrung auslässt bzw. abschwächt: „Derhalben ich diße Taffel in vierzehn Capitell geteylt gemacht hab/ un dieselben/ derwege vo mir Kryechisch Tesseradecas genant. E.C.G. opffer und uberzeych/ welche ich an stat der vierzehn Notthelffer/ von wegen yhrer antzall und wercks.E.C.G. heylwertig wunsch zu seyn.“ (SPALATIN, Ein Trostlich buchlein, 3). Den kritischen Satzteil „quos superstitio nostra omnium malorum depulsores fecit et appellavit“ (WA 6, 106,8–9: „die wir in unserem Aberglauben zu Nothelfern in allen Leiden machen und anrufen“) entfernt Spalatin bezeichnender Weise gänzlich.

⁸¹¹ BOHREN, a. a. O., 67.

⁸¹² BOHREN, a. a. O., 69.

⁸¹³ Vgl. dazu BORNKAMM, Schriftsteller, 20–21.

⁸¹⁴ Vgl. zum Zusammenhang von Wort und Bild und zu dessen Bedeutung für Luthers Theologie oben unter B.1.5.

a) Die Vierzehn Nothelfer

Der Begriff „Nothelfer“ für einen Heiligen kam wahrscheinlich etwa im 12. Jahrhundert auf, wohingegen sich die mehr oder weniger definierte Gruppe von „Vierzehn Nothelfern“ erst um 1400 im Raum Regensburg (nachweislich in Messbüchern mit Nothelferformular und Nothelfer-gebeten) herausbildete und von dort ausbreitete.⁸¹⁵ Bei den entsprechenden Heiligen handelt es sich mit einer Ausnahme (hl. Aegidius) allesamt um Märtyrer des 2.–4. Jahrhunderts vorwiegend aus griechisch-byzantinischem Gebiet, wobei jede Person spezifische Anrufungsbereiche sowie ikonographische Attribute zugeschrieben bekam.⁸¹⁶ Die religiöse Sehnsucht nach solcherlei „Helfern in aller Not“ wurde im Spätmittelalter durch die fortwährende existentielle Hilflosigkeit vieler Menschen angesichts von Seuchen, Hungersnöten, Kriegs- und Feuergefahren wie des Todes überhaupt hervorgerufen.⁸¹⁷ In der Praxis der Volksfrömmigkeit verschwammen jedoch die auf dem zweiten Konzil von Nizäa 787 getroffenen (und auch von der mittelalterlich-scholastischen Theologie übernommenen) Differenzierungen zwischen προσκύνησις bzw. τιμή, (Verehrung; lat. veneratio bzw. cultus duliae) der Heiligen und ihrer Bilder einerseits sowie der λατρεία Gottes (Anbetung; lat. adoratio bzw. cultus latrae) andererseits.⁸¹⁸

Nach katholischem Verständnis bildeten die Verdienste der Heiligen gemeinsam mit den Verdiensten Christi den Schatz der Kirche („thesaurus ecclesiae“), der den Erlass zeitlicher Sündenstrafen ermöglichte und aus dem der Ablass erteilt wurde. Die Heiligen fungierten zudem aufgrund ihrer Verdienste als besonders wirksame, vermittelnde Fürsprecher zwischen

⁸¹⁵ Vgl. GUTH, Art. Nothelfer, 661. „Frühe schriftliche Zeugnisse und Bildquellen aus dem Raum Regensburg bestätigen die Stadt als ältestes Zentrum des Nothelferkultes.“ (Quellennachweise vgl. ebd.). Besonders durch eine Erscheinung, die in ostfränkischer Klosterschäfer um 1445/46 gehabt haben will – er schaute das Christkind umgeben von vierzehn hl. Kindern – bekam der Nothelferkult schließlich starken Auftrieb (vgl. DINZELBACHER, Handbuch, 150).

⁸¹⁶ Vgl. KRAUS, Art. Nothelfer, 399. Bei den Personen handelt es sich – mit gelegentlichen Abweichungen – um die Heiligen: hl. Achatius, hl. Aegidius, hl. Barbara, hl. Blasius, hl. Christophorus, hl. Cyriacus, hl. Dionysius von Paris, hl. Eustachius (diese drei teilweise ersetzt durch: hl. Sixtus, hl. Nikolaus von Myra, hl. Leonhard), hl. Erasmus, hl. Georg, hl. Katharina von Alexandrien, hl. Margaretha, hl. Pantaleon, hl. Vitus (vereinzelt taucht auch der hl. Magnus als fünfzehnter Nothelfer auf). Zur zunehmende Spezialisierung der Wundertäter in der spätmittelalterlichen Heiligenverehrung vgl. DINZELBACHER, Handbuch, 152; MEYER, Art. Vierzehn, 649ff; HUIZINGA, Herbst des Mittelalters, 242–248 sowie insgesamt TERMOLLEN/LUTZ, Nothelfer (2003). Vgl. dazu ebenfalls MECKING, a. a. O., 8–26.

⁸¹⁷ Vgl. GUTH, a. a. O., 662.

⁸¹⁸ Vgl. RIEHM, Sternbilder, 34. Aufgrund dieser praktischen Vergöttlichung der Heiligen wurden diese jedoch nicht nur als reale Helfer in der jeweiligen Not, sondern umgekehrt teilweise auch als deren Verursacher angesehen bzw. verantwortlich gemacht (vgl. HUIZINGA, a. a. O., 246–248).

Gott und den Menschen – vor allem in allerlei sehr konkret zugeordneten Nöten.⁸¹⁹ Aufgrund ihrer gottvergegenwärtigenden Heiligkeit wurden ihnen und nach ihrem Tode ihren Überresten oder besonderen Hinterlassenschaften (Reliquien) wundersame Kräfte zugeschrieben. Außerdem waren sie herausragende Vorbilder, deren Beispiel und Werke nachgeahmt werden sollten.⁸²⁰

Auch der Altar der Torgauer Stadtkirche St. Marien, den Friedrich wohl unmittelbar vor Augen gehabt haben dürfte, stellt auf seinem Sockelgemälde die Vierzehn Nothelfer dar.⁸²¹



Die Vierzehn Nothelfer auf dem Altar der Torgauer Stadtkirche St. Marien

An dieses Bild knüpft Luther in den Tesseradecas mit seelsorgerlichem Feingefühl an, indem er „die konkrete Anschaulichkeit, die formgebende Gliederung der Bildreihe, und nicht zu-

⁸¹⁹ Vgl. DINZELBACHER, Handbuch, 148–153, bes. 152. „Zweifelsohne war es eine Hauptfunktion der Heiligen, den Gläubigen bei Krankheiten als ‚himmlische Ärzte‘ zu Hilfe zu kommen.“ (a. a. O., 148). Dieses himmlische Eingreifen wurde häufig unmittelbar mit den Reliquien derselben verbunden bzw. von ihnen erwartet.

⁸²⁰ Vgl. dazu insgesamt RIEHM, a. a. O., 37–38.

⁸²¹ Der Altar wurde 1503 durch Friedrich und seinen Bruder Herzog Johann gestiftet (vgl. HECKEL, a. a. O., 15–17). Das Altarbild ist ein Werk Lucas Cranachs d. Ä. von 1507. Das obige Bild habe ich entnommen aus: RITSCHEL, Der Frankfurter „Annenaltar“ von Lucas Cranach dem Älteren aus dem Jahr 1509 – ein Werk aus der Marienkirche zu Torgau?, 11 (Aufnahme: Erdmute Bräunlich, Torgau). Vgl. dazu auch MECKING, a. a. O., 23.

letzt das den Kurfürsten unmittelbar ansprechende seelsorgerliche Element“ für seine – nun freilich reformatorisch grundlegend transformierte – Trostschrift übernimmt und neu zusammenfügt.⁸²² *Mennecke-Haustein* vermutet hingegen über die eventuelle Bezugnahme auf den Torgauer Altar hinaus eine bewusste Wahl Luthers, um damit impliziert „die Heiligenverehrung überhaupt zu verurteilen“ bzw. die Reliquienverehrung seines Landesfürsten zu kritisieren.⁸²³

b) Luthers Einstellung zur Heiligenverehrung

Auch der Reformator selbst war zunächst selbstverständlich in der Heiligenverehrung der spätmittelalterlichen Frömmigkeit verwurzelt.⁸²⁴ Erst allmählich, über einen langen Zeitraum (nachvollziehbar etwa von 1513 bis 1524) vollzog seine diesbezügliche Einstellung schrittweise einen grundlegenden Wandel.⁸²⁵ Die ausschlaggebenden Änderungen fallen hierbei in die Jahre 1522–1524, sodass Luthers Lehre von den Heiligen im Jahr 1519, also zum Zeitpunkt der Abfassung der *Tessaradecas*, noch unverkennbar eine Zwischenstufe auf dem Weg zu seiner endgültigen Auffassung darstellt.⁸²⁶ Bis 1521 hält er grundsätzlich an der Heiligenverehrung wie auch ihrer Anrufung um Fürbitte fest, obschon er zugleich mehr und mehr betont, dass sie keineswegs unmittelbar als Helfer anzurufen sind oder gar das Vertrauen zur Rettung in

⁸²² HECKEL, a. a. O., 17. Vgl. dazu ausführlich PREUSS, Frömmigkeitsmotiv, 230–234. Preuss vermutet zudem darüber hinaus eine mögliche Bezugnahme Luthers auf einen Seitenaltar der Marienkirche, der die sieben Schmerzen und Freuden der Maria dargestellt habe (vgl. a. a. O., 233–234). Teilweise gegen Preuss' Hypothesen argumentiert jedoch MENNECKE-HAUSTEIN, a. a. O., 72f.

⁸²³ MENNECKE-HAUSTEIN, a. a. O., 72. Denn wenn Luther „im Nachsatz von einer die Kirchenwände schmückenden *argentea tabula* spricht“, sei dies mutmaßlich „eher als Anspielung auf einen Reliquienschatz als auf einen (gemalten) Altar“ aufzufassen (ebd.).

⁸²⁴ Vgl. GEMEINHARDT, Art. Heilige, 286. Vgl. nur exemplarisch die früheste überlieferte und wohl berühmteste Heiligenanrufung Luthers im Gewitter von Stotternheim 1505: „Hilff du, S. Anna, ich will ein monch werden!“ (WA TR 4, 440,9f (Nr. 4707)). Vgl. zur Diskussion über die Historizität dieser Begebenheit LEPPIN, a. a. O., 28–34.

⁸²⁵ Vgl. dazu die ausführliche Studie und Darstellung bei RIEHM, a. a. O., 49–123; sowie KNOTT, Leitbilder, 125–131.

⁸²⁶ In der Schrift „Unterricht auff etlich artickell“ (WA 2, (66)69–73) von 1519 kann Luther bspw. noch formulieren: „Von der lieben heiligen furbit sag ich und halt fest mit der gantzen christenhey, das man die lieben heyiligen eeren und anrufen sol. Dan wer mag doch das widderfechten, das noch heuttigis tagis sichtlich bey der lieben heyiligen corper und greber got durch seyner heyiligen namen wunder thut?“ (a. a. O., 69,17–21). Auch in einer Predigt am Martinstag vom 11.11.1519 empfiehlt Luther ausdrücklich die Verehrung der Heiligen um des darin liegenden Trostes willen (vgl. WA 9, 420–422).

abgöttischer Weise auf sie zu setzen sei.⁸²⁷ Die Heiligen sind gerechtfertigte Sünder – nicht mit einer substantiellen Heiligkeit ausgestattete Glaubenseliten –, deren Glaube und täglicher Buße – nicht etwa deren (fehlbaren und nie vollkommenen) Werken – darum nachzueifern sei. Sie sollen aufgrund ihrer Fürbitte bei Gott um geistliche, weniger oder garnicht um weltliche Güter angerufen werden.⁸²⁸

Besonders in den erbaulichen Sermones des Jahres 1519 kommt Luther immer wieder in spiritueller und seelsorgerlicher Hinsicht auf die Verehrung und Anrufung der Heiligen zu sprechen.⁸²⁹ In diesen Schriften entfaltet er in einzigartiger und nachher nie wieder in dieser Art aufgegriffener Weise die seelsorgerliche Bedeutung der *communio sanctorum*, der Gemeinschaft der Heiligen für seine evangelische Spiritualität.⁸³⁰

Der Beginn einer grundsätzlichen Wandlung in Luthers Einstellung zur Heiligenverehrung gegenüber den Tessaradecas von 1519 ist erstmalig erkennbar in der Adventspostille von 1522, die er noch auf der Wartburg verfasste und in der er sich gegen den weit verbreiteten Missbrauch der Heiligenanrufung wendet, durch welchen die eigentlich gebotene Anrufung Gottes ganz verdrängt worden sei.⁸³¹ Ein vollständiger Wandel in der Bewertung der Heiligen sowie ihrer Verehrung und Anrufung ist bei Luther vollends jedoch erst ab dem Jahr 1523 erkennbar.⁸³² Ab dieser Zeit gewinnt Luther zunehmend die Überzeugung, dass die Verstorbenen ver-

⁸²⁷ Hier gibt es in den Tessaradecas teilweise noch etwas anders klingende Töne (vgl. u. a. WA 6, 131,7–11.23–132,1; vgl. dazu auch unten unter B.5.6.2). Grundsätzlich kann man aber festhalten: Luther kommt es vor allem auf die rechte Unterscheidung zwischen Schöpfer und Geschöpf an. Vgl. dazu u. a. Luthers Auslegung des Magnifikat 1521 (WA 7, 545,27–31; 569,8–9; 573,27–574,2.35–575,3) oder seinen Brief an Kaiser Karl V. vom 28.4.1521 (WA Br 2, 306–310, bes. 308f.,72–76 (Nr. 401)) und in der deutschen Übersetzung an die Kurfürsten und Reichsstände (A. a. O., 316,75–80 (Nr. 402)). Vgl. dazu RIEHM, a. a. O., 92–96.

⁸²⁸ Vgl. RIEHM, a. a. O., 96f. Als für die Entwicklung wichtige Schriften des Jahres 1519 vgl. WA 2, (153)159–161 (Disputatio et excusatio F. Martini Luther adversus criminationes D. Joannis Eccii); (388)391–435 (Resolutiones Lutherianae super propositionibus suis Lipsiae disputatis); (621)625–654 (Contra malignum Johannis Eccii iudicium).

⁸²⁹ Neben den Tessaradecas sind hier vor allem der „Sermon von dem Hochwirdigen Sacrament des Heyligen Waren Leychnams Christi Und von den Bruderschafften“ (WA 2, (738)742–758) sowie der „Sermon von der Bereitung zum Sterben“ (WA 2, (680)685–697) zu nennen. Vgl. dazu ebenfalls unter B.5.6.2.

⁸³⁰ Vgl. dazu auch ALTHAUS, *Communio sanctorum*, 37–80 und SCHEELE, *Eingeleibt und vereint*, 171–184.

⁸³¹ Vgl. WA 10 I/2, 62–93 (Predigt zu Röm 15,4–13, Epistel am 2. Adventssonntag; 1522). Vgl. dazu auch RIEHM, a. a. O., 98–100. „In diesem Text moniert Luther erstmals, dass die Heiligenverehrung nicht biblisch begründet werden könne“ (RIEHM, a. a. O., 99).

⁸³² Vgl. RIEHM, a. a. O., 103–115. Dies wurde nicht unwesentlich durch einen theologischen Streit in Erfurt, in den Luther extern involviert war, ausgelöst und setzte sich schließlich wahrnehmbar in Luthers Wittenberger Predigtstätigkeit der Jahre 1522–24 durch. Vgl. dazu vor allem WA Br 2, 548,14–25 (Nr. 501; an Johann Lang 29.5.1522) sowie Luthers „Epistel oder Unterricht von den Heiligen“ vom

mutlich keine bewussten Wahrnehmungsmöglichkeiten mehr haben.⁸³³ Darüber hinaus lehnt er jede Mittlerfunktion von Heiligen sowie eine daraus möglicherweise resultierende Fürbitte neben Christus ab.⁸³⁴ Schließlich nimmt er den Standpunkt ein, dass die Zuversicht zu Gott und die Zuversicht zu den Heiligen sich gegenseitig ausschließen bzw. praktisch nicht anders als zu einem Konkurrenzverhältnis und damit zum Götzendienst führen müssen.⁸³⁵

In der Zeit nach 1524 können in Luthers Lehre über die Heiligen keine wesentlichen Änderung mehr festgestellt werden.⁸³⁶ Erwähnenswert und von nicht ganz zu unterschätzender Bedeutung sind hingegen seine Vorreden zu diversen Heiligenkalender in den späteren Jahren.⁸³⁷

10.7.1522 ebenfalls an Johann Lang in Erfurt (WA 10 II, 164–168 sowie das dazugehörige Begleitschreiben WA Br 2, 576 (Nr. 518)). Hier bewertet Luther die Heiligenverehrung und -anrufung zwar als nicht nötig, weil nicht von Gott geboten – hält sie jedoch grundsätzlich weiterhin für gut, insofern der glaubende Christusbezug in ihr ausschlaggebend bleibt (vgl. dazu RIEHM, a. a. O., 100–103).

⁸³³ Vgl. u. a. z. B. WA Br 2, 422,4–26 (an Nikolaus Amsdorf; 13.1.1522); WA 10 II, 166,33f (Epistel oder Unterricht von den Heiligen; 1522); WA 10 III, 409,4 (Predigt an Allerheiligen; 1522); WA 20, 160,24–38 (Vorlesung über den Prediger Salomo; 1526/Annotationes in Ecclesiasten; 1532); WA 30 II, 694,6f (Notizzettel; 1530); WA TR 5, 37,1–25 (Nr. 5267).

⁸³⁴ Vgl. z. B. WA 10 III, 313,1–12; 315,8–316,12; 322,6–12; 325,3–326,3 (Sermon von der Geburt Mariae; 8.9.1522).

⁸³⁵ Vgl. KNOTT, a. a. O., 131–135. Vgl. z. B. WA 10 I/2, 83,6–23 (Epistel am 2. Adventssonntag; Adventspostille 1522).

⁸³⁶ Vgl. RIEHM, a. a. O., 124–187. „In seinen letzten 15 Lebensjahren finden sich bei Luther keine neuen Argumente oder Kritikpunkte.“ (a. a. O., 186).

⁸³⁷ Vgl. die Vorreden Luthers zum *Glaubensbekenntnis Lazarus Spenglers*; 1534 (WA 38, 311. „nehest der heiligen schrifft ist ja kein nutzlicher buch fur die Christenheit denn der lieben heiligen Legenden, sonderlich welche rein und rechtschaffen sind ...“ (a. a. O., 313,10f)); zu den *Vitae patrum* des Georg Maier; 1543 (WA 54, (107)109–111); und zu Georg Spalatins „*Magnifice consolatoria exempla et sententiae ex vitis et passionibus sanctorum collectae*“; 1544 (WA 54, (112)113–115 (8.3.1544)). Letztere gingen sogar auf eine Anregung Luthers selbst zurück und sollten dem Trost gegen die Schwermut im Alter Spalatins dienen. „Je älter Spalatin wurde, desto verdüsterter wurde seine Stimmung. Zuletzt verfiel er in Schwermut, weil er einen Ehefall nach dem Urteil der Wittenberger Autoritäten nicht richtig entschieden hatte. Luther, Amsdorf und Melanchthon trösteten ihn.“ (WA 54, 112). Luther lobt in seiner Vorrede das Unterfangen Spalatins und hebt die Heiligen, zu denen die Reformation keine eigentlich neue Lehre habe, trotz ihres bleibenden Sünderseins dennoch als wichtige Vorbilder und Stärkung des Glaubens hervor (vgl. a. a. O., 113,5–14). Vgl. Luther selbst über die Heiligen (a. a. O., 115,5–11): „Ubi ergo spiritu dominante loquuntur et operantur, sunt eorum verba & opera colligenda ceu fragmenta Euangelica, ut quae Dominus Christus in eis operatus sit, et vere sint Christi ipsius opera. Ubi vero carne adversante loquuntur et operantur, damnandi sane non sunt, sed excusandi vel tolerandi pro nostra certissima consolatione, qui videmus Sanctos Dei nobis infirmis similes fuisse et suam unumquaque in carne ista peccati circumtulisse infirmitatem. Hac causa volui tuum librum, MI SPALATINE, invulgari.“ („Wo sie daher reden und wirken unter der Herrschaft des Geistes, müssen ihre Worte und Werke als evangelische Brocken gesammelt werden, da diese der Herr Christus in ihnen gewirkt hat, und in der That des Herrn Christi eigene Werke sind; aber wo sie reden und handeln, indem das Fleisch widerstrebt, soll man sie ja nicht verdammen,

Der Reformator hatte demzufolge keine grundsätzliche Abneigung gegen Legenden oder die Verehrung der Heiligen, sondern legte dem sogar einen sehr hohen Wert bei, insofern sie den Glauben an Christus stärken und die Gemeinschaft des Glaubens vergewissern konnten. Lediglich die im Mittelalter zahlreichen Übershmückungen der Heiligengeschichten mit vielen legendenhaften Wundererzählungen, die die außerordentlichen Werke der Heiligen und nicht ihr Glaubensvorbild in den Werken und im Leiden in das Zentrum rückten, lehnte der Reformator als Teufelswerk ab.⁸³⁸ Der Glaube sei das entscheidende Kriterium eines Heiligen, weil er so gerade in seiner Schwachheit und sogar in seinem Sündersein zum Trostbild werden kann.⁸³⁹

In seinen letzten Jahren wird Luther jedwede Spekulation über den Zustand der verstorbenen Heiligen aufgrund der fehlenden Eindeutigkeit der Schrift in dieser Frage immer ungewisser. Er selbst vertritt die Auffassung des Seelenschlafes, bei dem auch die Liebe und damit die Fürbitte der Heiligen für die Lebenden ruhe. Sein biblisches Hauptargument für diese Sicht ist die Aussage: „Abraham kennt uns nicht“ (Jes 63,16).⁸⁴⁰ Bei der Annahme des Seelenschlafes der Heiligen schließt sich natürlich eine Anrufung derselben aus.⁸⁴¹

Trotzdem scheint sich Luther möglicherweise einen gewissen Spielraum für die Vermutung eines bewussten jenseitigen Zustandes der Heiligen offen gehalten zu haben, der sowohl die

sondern entschuldigen oder tragen, zu unserem ganz gewissen Troste, weil wir sehen, daß die Heiligen Gottes uns schwachen Leuten gleich gewesen sind, und daß ein jeglicher seine Schwachheit in seinem sündlichen Fleische an sich gehabt habe. Aus dieser Ursache habe ich gewollt, lieber Spalatin, daß dein Buch veröffentlicht werde.“ (dt. Übers. n. Riehm, a. a. O., 180)). Zur Hagiographie im Mittelalter allgemein vgl. DINZELBACHER, a. a. O., 152–153. Vgl. Luther selbst in WA TR 5, 314,1–4 (Nr. 5674): „Es ist ein eigene plag von dem Teuffel, das wir kein legendam sanctorum rein haben; sein die schendlichsten lügen darinnen, das es ein wunder ist. Und ist eine schwere arbeit, legendas sanctorum zu corrigirn.“ Der Reformator verdeutlicht dies einmal am Bsp. der Legende des hl. Martin (WA TR 6, 302,34–303,3 (Nr. 6978)). Er kann demgegenüber allerdings auch Heiligenlegenden (z. B. des hl. Georg, der hl. Margarethe oder des hl. Christophorus) in seinen Tischreden oder Predigten allegorisch ausdeuten (vgl. u. a. WA TR 1, 607,15–608,12 (Nr. 1220 und 1221) und WA 29, 498–505 (Predigt am Tag des hl. Christophorus; 1529)).

⁸³⁸ Vgl. GEMEINHARDT, a. a. O., 287. Vgl. z. B. WA 8, 446,17–18 (De abroganda missa privata; 1521): „Nihil esse coelo periculosius gestis sanctorum testimonio scripturarum non roboratis.“ („Nichts ist für das Heil gefährlicher als Werke der Heiligen, die nicht vom Zeugnis der Schrift bekräftigt werden.“).

⁸³⁹ Vgl. dazu insgesamt RIEHM, a. a. O., 177–180.

⁸⁴⁰ Vgl. dazu u. a. WA TR 2, 244,15–17 (Nr. 1875): „Invocatio sanctorum fugienda est propter abusum, qui inde venit in ecclesiam, et deletur vera invocatio; deinde non est praecepta, sed prohibita: Abraham non novit nos etc.“ („Die Heiligenanrufung ist zu meiden wegen des Missbrauchs, der dadurch in die Kirche gekommen ist und durch den die wahre Anrufung zerstört wird; außerdem ist sie nicht geboten, sondern verboten: Abraham kennt uns nicht etc.“ (dt. Übers. n. RIEHM, a. a. O., 184)).

⁸⁴¹ Zum Seelenschlaf der Heiligen vgl. auch WA TR 5, 37,1–25 (Nr. 5267); 149,9–11 (Nr. 5431); Zur Heiligenanrufung als „Ketzerie“ vgl. WA TR 3, 540,1–9 (Nr. 3695); 629,33–38 (Nr. 3806).

Fürbitte als auch das Hören der noch irdisch Lebenden einschließen könnte.⁸⁴² Eine Anrufung kam für ihn jedoch aufgrund der alleinigen Mittlerschaft Jesu Christi nicht mehr in Frage.⁸⁴³

Der damit skizzierte Wandel in Luthers Einstellung zur Heiligenverehrung und -anrufung, der für seine Ekklesiologie nicht folgenlos blieb, muss nun freilich bei der Interpretation (allem voran der ekklesiologisch relevanten Abschnitte) der Tessaradecas berücksichtigt werden. Die interpretatorischen Schlussfolgerungen werden sich hier besonders der Situativität und Vorläufigkeit ihrer praktisch-theologischen Implikationen im Hinblick auf Luther selbst bewusst bleiben müssen. Nichtsdestotrotz soll der für die Tessaradecas augenblickliche Stand der Überzeugungen des Reformators samt seiner darin liegenden seelsorgerlichen Anwendungen ernst genommen und entfaltet werden.

c) *Die Reliquienverehrung*

Luther stellt seine Tessaradecas wohl bewusst nicht nur dem Altarbild der Torgauer Marienkirche, sondern auch der außerordentlichen Reliquienfrömmigkeit seines Kurfürsten entgegen.⁸⁴⁴ Friedrich der Weise besaß in der Allerheiligenkirche (Schlosskapelle) in Wittenberg mit dem sogenannten „Wittenberger Heiltumschatz“ eine der bedeutendsten Reliquiensammlungen⁸⁴⁵

⁸⁴² Vgl. dafür bspw. nur WA 35, 254–257 (Luthers ekklesiologisches Marienlied „Sie ist mir lieb die werthe Magd“ nach Offb 12; Druckausgabe 1535). Erstaunlich ist besonders die 1. Strophe. Obschon Luther hier sicherlich nicht nur Maria, sondern vor allem die Kirche im Blick hat, kann allein aus dieser Strophe gewissermaßen eine Liebeserklärung an die Muttergottes („die werthe Magd“) sowie die Erwartung des gegenwärtigen Beistandes ihrer Treue und Liebe erhoben werden: „... sie will mich des ergetzen mit ihrer Lieb und Treu an mir, die sie zu mir will setzen“ (vgl. dazu auch LD 6, 361). Hier nimmt Luther offensichtlich eine helfende und schützende Funktion der jenseitigen Maria durchaus für sich in Anspruch (wenn auch ohne unmittelbare Anrufung derselben). Zur Marienverehrung des Reformators vgl. TAPPOLET, Das Marienlob der Reformatoren, 142–144 sowie GORSKI, Die Niedrigkeit seiner Magd (1987). Den Hinweis auf dieses außergewöhnliche Lutherlied verdanke ich Herrn Heiko Herrmann. Darüber hinaus sei an dieser Stelle auf Luthers zusammenfassendes und gewissermaßen abschließendes Votum über die Heiligenverehrung in den *Schmalkaldischen Artikeln* von 1537 hingewiesen (vgl. WA 50, 210,1–211,3). Vgl. dazu den ökumenischen Versuch Peter Manns’ hierin zumindest eine Offenheit Luthers für eine gereinigte und evangelische Verehrung der Heiligen zu erkennen (vgl. MANNS, Luther und die Heiligen, 262–307, bes. 285–288). Teilweise gegen Manns Interpretation argumentiert RIEHM, a. a. O., 174–177 mit einer überzeugenden Textanalyse.

⁸⁴³ Vgl. RIEHM, a. a. O., 185–186.

⁸⁴⁴ Vgl. LUSCHER, Reliquienverehrung, 56–57.

⁸⁴⁵ Vgl. dazu ausführlich KÜHNE, ostensio reliquiarum, 400–423; sowie LUSCHER, a. a. O., 22–49; VON AHN, Die Reliquiensammlung, 387–389; und KALKOFF, a. a. O., 50–66. Die letzten Anschaffungen von Reliquien zu diesem Wittenberger Heilum geschahen noch bis zum Frühjahr 1520 (vgl. a. a. O., 66ff; zum schließlichen Ende der Ausstellung vgl. a. a. O., 84ff).

der damaligen Zeit mit über 19 000 Partikeln, die insgesamt Ablässe von bis zu 2 Millionen Jahren Fegefeuer ermöglichen sollten.⁸⁴⁶

Im Spätmittelalter herrschte in sämtlichen Gesellschaftsschichten eine teilweise sehr weit verbreitete, geradezu magisch-automatisch bzw. -mechanisch anmutende Reliquienfrömmigkeit, die durch legendenhafte Erzählungen von Wundern, die durch Reliquien gewirkt worden seien, unterstützt wurde.⁸⁴⁷ Dabei blieb der Besitz oder gar eine derart umfassende Sammlung von Reliquien freilich dem reicheren Adel vorbehalten.⁸⁴⁸ In den zumeist körperlichen Überresten wurde der eigentlich im Himmel befindliche Heilige als real gegenwärtig gedacht. Die Hauptfunktion der Reliquien wurde vorrangig darin gesehen, Heilungs- oder Bewahrungswunder an kranken oder gefährdeten Körpern oder Orten zu vollbringen.⁸⁴⁹

Die kritischen Töne Luthers gegen die Reliquienverehrung – die bei Hofe durchaus für Ärger hätten sorgen können – hat Spalatin in seiner Übersetzung offensichtlich unterdrückt bzw. deutlich abgemildert.⁸⁵⁰ Mit der Heiligen- und Reliquienverehrung greift Luther bewusst Elemente der Volksfrömmigkeit auf, kritisiert und transformiert sie jedoch im reformatorischen Sinne.⁸⁵¹ So interpretiert er bspw. bereits 1516 die Bedeutung der Reliquien im Sinne der *theologia crucis*: „Alle Reliquien zielen im Grunde auf das Kreuz“ und dienen dann der Frömmigkeit, wenn sie als äußere Hinweise auf den inneren, existentiellen Lebensvollzug hindeuten, der im Gleichförmigwerden mit dem gekreuzigten Christus besteht.⁸⁵²

Im frühesten erhaltenen Seelsorgebrief Luthers, an den Augustinermönch Georg Leiffer vom 15. April 1516,⁸⁵³ vergleicht er (noch relativ unkritisch) die *tentatio* mit den Kreuzesreliquien.

⁸⁴⁶ Vgl. CLEMEN, Volksfrömmigkeit, 26. Heckel spricht 1941 hingegen noch von 17.443 Heiltümern, die einen Ablass von 127.799 Jahren und 116 Tagen gewähren würden (vgl. HECKEL, a. a. O., 12).

⁸⁴⁷ Vgl. DINZELBACHER, Handbuch, 339. Dies betraf sogar so große Gelehrte wie Nikolaus Cusanus (der sonst mitunter auch sehr harsch gegen die volksreligiöse Bilderverehrung vorgehen konnte) oder Luthers Erfurter Theologieprofessor Johannes von Paltz.

⁸⁴⁸ Neben dem sächsischen Kurfürsten sind hier besonders Kaiser Karl V. (Reliquienschatz auf Burg Karlstein), Herzog Rudolf IV. von Österreich und Kardinal Albrecht von Brandenburg an prominentester Stelle zu erwähnen (vgl. DINZELBACHER, a. a. O., 339f).

⁸⁴⁹ Vgl. DINZELBACHER, a. a. O., 340f. Obwohl den damaligen Zeitgenossen viel an der Echtheit der verehrten Objekte lag (wozu es eigens eingerichtete Echtheitsnachweise gab), müssen aus heutiger Sicht allerdings nicht wenige von ihnen als schlichtweg geschäftstüchtige Fälschungen angesehen werden.

⁸⁵⁰ Vgl. SPALATIN, a. a. O., 3; vgl. ebenso LUDOLPHY, a. a. O., 392.

⁸⁵¹ Vgl. LUSCHER, a. a. O., 78–83; MENNECKE-HAUSTEIN, a. a. O., 73; anders dagegen PREUSS, a. a. O., 233.

⁸⁵² LUSCHER, a. a. O., 49. Vgl. dazu auch BAYER, *Promissio*, 66 und BRECHT, *Luther I*, 156.

⁸⁵³ WA Br 1, 37–38 (Nr. 12; 15.4.1516) schreibt „Leiffer“, BRECHT, a. a. O., 156 hingegen nennt ihn „Leyser“.

Die Anfechtung kommt dabei als die einem jeden Christen auferlegte Kreuzesgemeinschaft anstelle der bisherigen Reliquien zu stehen.⁸⁵⁴

Obgleich diese positiv-anknüpfende Haltung zur Reliquienverehrung in den späteren Jahren mehr und mehr abnahm und einer grundsätzlich kritischen Haltung wich, kann doch erkannt werden, dass in den Tessaradecas zumindest teilweise noch der Versuch nachklingt, die alte Frömmigkeit behutsam und konstruktiv in die neue reformatorische Spiritualität zu überführen.⁸⁵⁵

Gegenüber dem stark von der Reliquienfrömmigkeit des Spätmittelalters geprägten Fürsten greift der Reformator noch einmal diese seelsorgerlich motivierte Herangehensweise auf, gleichwohl ohne dabei deutlich kritische Töne vermissen zu lassen. Der dinglich-materielle Reliquienkult wird in der internalisierten Leidensfrömmigkeit als „Teilhabe am Heilswerk der Passion Christi“ radikal verfremdet – und so, beinahe nebenbei, im Grunde auch schon überflüssig.⁸⁵⁶

2.2.4.3 Die Meditation der Übel und Güter

Eine letzte, für die weitere Lektüre der Schrift zentrale Verfremdungsfigur zeigt sich in Luthers Hinweis am Schluss des Widmungsbriefes:

„E.K.F.G. möge dieses mein wie auch immer geratenes Werk gnädig annehmen und sich seiner so erfreuen, dass er durch *sorgfältiges Lesen und Betrachten dieser Bilder* ein wenig zur Ruhe komme. E.K.F.G. empfehle ich mich in aller Demut. Untertänigst D. Martin Luther.“⁸⁵⁷

Der Trost ereignet sich weder automatisch noch so, dass er irgendwie verfügbar oder seelsorgemethodisch herbeizuführen wäre. Er ist und bleibt ein gnadenhaftes Geschehen und bedarf auf Seiten des Menschen des empfangenden Glaubens, vor allem in Form der Geduld. Aus dem Wort Gottes kommt die Erfahrung. Erst durch „sorgfältiges Lesen und Betrachten“, also durch die *Meditation*, dringt der Trost – und damit sowohl die Gewissheit als auch die Erfah-

⁸⁵⁴ Vgl. bes. WA Br 1, 37,15–38,25.

⁸⁵⁵ Vgl. WA 6, 118,38–119,26; vgl. dazu ausführlicher unter B.4.7.2.2.

⁸⁵⁶ Mennecke-Haustein, a. a. O., 72.

⁸⁵⁷ WA 6, 106,15–19: „Tua igitur Dominatio hanc meam qualemcunque operam boni consulat et ea sic fruatur, ut diligenti lectione et consideratione harum imaginum nonnihil acquiescat. Ego me T. D. suppliciter commendo. Subditus Martinus Luther, D.“

rung – bis in das Herz: „durch das Wort sihet mans“.⁸⁵⁸ Nur wer dem Wort der Schrift glaubt, es geduldig und betend liest und hört, wird sehend.

Aus diesem Grunde ist der Wortmeditation die Bildhaftigkeit zutiefst inhärent. „In other words, Luther intended for the treatise not just to be read, but to be pondered and used as a *spiritual exercise*.“⁸⁵⁹ Es geht dem Reformator um eine *geistliche Übung*, ein meditatives Exerzium des Wortes Gottes. Wie oft mag es an diesem durchhaltenden Glauben in der Meditation mangeln? Auch Luther wird dies dem Kurfürsten später auf seiner Reise von der Wartburg nach Wittenberg im März 1522 vorhalten, wenn er schreibt: „Wenn E.K.F.G. gläubte, so würde sie Gottes Herrlichkeit sehen; weil sie aber noch nicht gläubt, hat sie auch noch nichts gesehen.“⁸⁶⁰

Doch auch diese Mahnung zur Meditation kommt nicht ohne ein verfremdendes Moment aus: Luther setzt ein mit der Betrachtung der Übel als Nothelfer. Inwiefern gerade diese Übel durch die rechte *meditatio fidei* zu Tröstern werden, wird die folgende Interpretation zeigen. Darüber hinaus findet sich im Hinweis auf die Meditation nochmals eine Anknüpfung an die Naeman-Typologie. Das siebenmalige Waschen kommt der zweimal siebenfachen Meditatio der Tessaradecas gleich, die Luther am Ende des Begleitschreibens hervorhebt. Der Kranke soll sich den Trost durch „sorgfältiges Lesen und Betrachten dieser [zweimal sieben] Bilder“ aneignen und so im umfassenderen als nur im rein medizinischen Sinne heil werden.

⁸⁵⁸ WA 46, 714,12 (Auslegung des 1. und 2. Kapitels Johannis in Predigten 1537 und 1538).

⁸⁵⁹ STOLLER, a. a. O., 133, Anm. 24 (Hvm.).

⁸⁶⁰ WA Br 2, 457,123–124 (Nr. 455; Borna 05.03.1522).

3 Seelsorge der Schrift und des Geistes – Die Praefatio

Wie bereits in der Einleitung anhand der tabellarischen Übersicht deutlich wurde, kann in der Problematik und seelsorgerlichen Behandlung der Anfechtung das Hauptthema der Tesseractas erkannt werden.⁸⁶¹ Dabei geht es nie ausschließlich um die Anfechtung als solche, sondern immer auch um ihre Überwindung. Die Anfechtung soll gerade von ihrer Überwindung, also vom wahren Trost her, in den Blick genommen werden.⁸⁶² Denn wie in Luthers ganzem seelsorgerlichen Wirken, so ist auch hier „[d]as Problem der Überwindung der Anfechtung [...] die Frage nach dem einen *rechten* Trost, der in der Gewißheit des Heiles durch die Rechtfertigung besteht.“⁸⁶³ Als Leitmotiv der seelsorgerlichen Komposition – und zwar sowohl der mala- als auch der bona-Reihen – kommt daher die Duplizität von *Anfechtung und Trost* zu stehen.⁸⁶⁴ So

⁸⁶¹ So auch HECKEL, a. a. O., 32. Heckel zufolge sei es unverkennbar, wie sehr Luthers Erfahrungen des „Gotteskampfes“ der Anfechtung die Trostschrift in ihrem Kern prägen: „Weil Luther so tief unter Gott gelitten, darum dringt er dem menschlichen Leben auf den Grund.“ (a. a. O., 33). Dies wird besonders an dem jeweils ersten Bild des Übels bzw. Gutes deutlich, wo Luther von der Sünde respektive deren Anfechtung und dem Glauben respektive der Überwindung der Anfechtung spricht. Dabei stehen jeweils das erste und das siebente Bild in einer das ganze Spektrum an Bildern umfassenden Korrelation zueinander (die Sünde – der Gekreuzigte; der Glaube – der Auferstandene).

⁸⁶² Vgl. so auch oben unter A.4.2.4. Vgl. ebenso NICOL, Meditation, 116: „Trost ist also das übergeordnete Ziel.“

⁸⁶³ BEINTKER, Überwindung, 130. Vgl. dazu insgesamt DERS., a. a. O., 54–56; 117–131 (bes. 121–126 und 129–131). Beintker begründet die Duplizität von Anfechtung und Trost mit der Zentralstellung der Rechtfertigung und der daraus folgenden Heilsgewissheit. Gerade die theologisch schwer fassbare Gleichzeitigkeit entspricht dem paradoxen Verhältnis von bleibender Angefochtenheit und Gewissheit bzw. anthropologisch formuliert: von Sündersein und Gerechtersein (*simul peccator et iustus*). „Luther redet niemals von einer bloßen Angefochtenheit des Menschen, sondern immer zugleich vom Glauben.“ (a. a. O., 117). Vgl. dazu ebenfalls LINK, Ringen Luthers, 76f; sowie VOGELANG, Der angefochtene Christus, 62ff.

⁸⁶⁴ Vgl. dazu BÜHLER, Anfechtung, 79–88. Laut Bühler setzt Luther erst ab etwa 1519 mit der dezidierten Verwendung der Vokabel „tentatio“ für „seelische Not“ ein. Allerdings vermeint Bühler in den Tesseractas noch nicht Luthers volles Anfechtungsverständnis wiederzufinden (vgl. a. a. O., 85). Wie die vorliegende Studie zeigt, ist dieses Urteil zu revidieren. Schlicht falsch ist auch Bühlers Befund, nicht einmal das Wort „tentatio“ käme in den Tesseractas vor. Allein das Stichwort „tentatio“ taucht sogar insgesamt zehn Mal im Text auf: WA 6, 108,23(2mal); 113,33; 116,14.17; 117,4; 121,21; 129,23.24; 131,17 (demgegenüber bspw. das Stichwort „tribulatio“ nur einmal in a. a. O., 134,7). Darüber hinaus geht es an nahezu jedem Punkt der Betrachtung um genau dieses Thema. Aufgrund dieser unzureichenden Einordnung der Tesseractas kommt Bühler dann auch nicht umhin, gegenüber dem nur wenige Wochen später verfassten „Sermon von der Bereitung zum Sterben“ eine grundlegende Wandlung im Anfechtungsverständnis zu vermuten: „Die Lehre von der Anfechtung ist hier fertig ausgebildet und wird unterbaut mit eigener Erfahrung und anderen Beispielen.“ (BÜHLER,

konstatiert auch *Paul Bühler* ganz zu Recht: „Luther beginnt die Anfechtung und den Trost für Angefochtene als das eigentliche Thema der Bibel zu sehen.“⁸⁶⁵

In der *Praefatio*⁸⁶⁶ stellt er den Tessaradecas dementsprechend das Anliegen voran, „definiturus Christianorum solatia“ – „den Trost der Christen zu definieren (zu erklären, zu bestimmen)“.⁸⁶⁷ „Definieren“ besagt hierbei, den Grund und die Grenze, den Maßstab und die Ausrichtung des wahren Trostes in der Anfechtung zu erkennen und zu übernehmen. Dieser Maßgabe folgend „definiert“ Luther den Trost der Christen in doppelter Hinsicht und stellt deshalb zu Beginn zwei und darin doch ein bzw. *das* Subjekt der Seelsorge schlechthin vor: Zum einen – in einer geradezu kühnen „Personifikation“⁸⁶⁸ – die *Heilige Schrift* selbst; zum anderen die göttliche Person des *Heiligen Geistes*. Christlicher Trost ist für ihn stets Trost der Heiligen Schrift und Trost des Heiligen Geistes. In diesem Spannungsfeld von Wort und Geist wird Gott selbst als Seelsorger der Seelsorge des Reformators vorangestellt und vorausgesetzt. Luthers Seelsorge zeichnet sich demzufolge aus als *biblische* und *spirituelle* Seelsorge.

3.1 Biblische Seelsorge – Der Trost der Schrift

Der Trost in der Anfechtung kann für Luther nur als „Trost der Schrift“⁸⁶⁹ (Röm 15,4), allein aus dieser Quelle, *sola scriptura* gewonnen werden. Seine Seelsorge bleibt somit – beständig auf

a. a. O., 86). Wie unwahrscheinlich diese Hypothese ist wird erläutert unter B.1.5. Auch Bühler selbst gesteht diese Schwierigkeit seiner Interpretation ein (vgl. BÜHLER, a. a. O., 88; zum Einfluss Taulers auf Luthers Herausbildung des Anfechtungsbegriffs vgl. a. a. O., 157–163); vgl. dazu ebenfalls BEINTKER, a. a. O., 59–60. Vgl. auch NICOL, a. a. O., 116 (Hvm.), der in seiner Studie über die Meditation bei Luther in den Tessaradecas „die grundlegende Einteilung der Bußmeditation in *miseria nostra* und *misericordia Dei*“ wiederentdeckt. Dabei definiert auch er den „Trost in schwieriger Situation“ – entsprechend der gesamten Ausrichtung der Tessaradecas – als das Ziel *beider* Bilderreihen.

⁸⁶⁵ BÜHLER, a. a. O., 87 (in Bezug auf die ebenfalls 1519 begonnenen „Operationes in Psalmos“ (1519–21)); vgl. ebenso BEINTKER, a. a. O., 60.

⁸⁶⁶ Vgl. WA 6, 106,20–38.

⁸⁶⁷ WA 6, 106,21 (zu „definire“ (abgrenzen, begrenzen, durch Abgrenzung näher bestimmen, eine Begriffsbestimmung geben, etw. definieren) vgl. GEORGES, a. a. O. I, Sp. 1973–1974); es handelt sich bei „definiturus“ um ein Partizip Futur Aktiv. Spalatin übersetzt: „der Christen vortröstug Beschreyben“ (SPALATIN, Ein Trostlichs buchlein, Die Vorred. 3).

⁸⁶⁸ so BOHREN, Tröstungen, 34.

⁸⁶⁹ WA 6, 106,23 (Zitat aus Röm 15,4): „consolationem scripturarum“. Vgl. dazu WA DB 5, 647,13–15 (Vulgata-Revision; 1529): „Quaecunque enim scripta sunt ad nostram doctrinam scripta sunt, ut per patientiam et consolationem scripturarum spem habeamus.“ („Schriften“ im Pl.). Vgl. deutsch WA DB 7, 74,4 (Die Epistel S. Pauli an die Römer; 1522): „Was aber vns fur geschrieven ist, das ist vns zur lere geschrieven, auff das wyr durch gedult vnd trost der schrift hoffnung haben“; a. a. O., 75,4 (1545): „Was aber zuuor geschrieven ist, das ist vns zur lere geschrieven, Auff das wir durch gedult

das durch die Schrift vermittelte Wort Gottes als *verbum externum* und damit auf den Literal-sinn des Buchstabens bezogen – ganz und gar *biblische Seelsorge*.⁸⁷⁰

Die grundlegende Bewegungsrichtung der Seelsorge ist hierbei die Abkehr (*avocatio*) von den Dingen (*res*) bzw. deren menschlicher Beurteilung und Empfindung (*opinio et affectus*) und die Hinwendung (*revocatio*) zum äußeren Wort Gottes (*verbum externum*) und dessen Beurteilung und Empfindung der Dinge.⁸⁷¹ „Weil dieses Wort in der Heiligen Schrift bezeugt wird, ist es für Luther speziell der Affekt der Heiligen Schrift, der den Affekt des Menschen erleuchtet und in das Erkenntnis durch Gott integriert.“⁸⁷² Der Schrift wird also eine eigene Affektivität zuerkannt. Das Wort der Bibel hat eigene Urteile und Empfindungen gegenüber den Dingen – wird also geradezu personal gedacht. Das Ziel des Trostes ist für Luther die Konformität der Affekte des Menschen mit denen der Schrift. Der Mensch soll gewissermaßen aus sich selbst, aus seinem eigenen Beurteilen und Empfinden herausgeholt werden und im Einswerden mit dem Wort der Schrift zur wahren Beurteilung und Empfindung der Dinge finden: „Also der mensch auch ynn das Euangelium und gottis wortt sich begeben muß, getrost folgen seyner tzusagung, er wirt nit liegen, so tzeucht er ab seyn allte heutt, lest haussen seyn liecht, seyn dunckel, seyn willen, seyn liebe, seyn lust, seyn reden, seyn wircken, und wirt also gantz eyn ander new mensch, der alle dinck anderß ansihet denn vorhynn, anderß richtet, anderß urteylt, anderß dunckt, anders will, anderß redt, anderß liebt, anderß lust, anderß wirckt unnd feret denn vorhynn.“⁸⁷³

vnd trost der Schrift hoffnung haben.“ Vgl. dazu auch u. a. WA 56, 520,4–16 (Römervorlesung; 1515/16); WA 40 II, 29,25–27; 30,9–16 (2. Galatervorlesung; 1531); WA 5, 221,1ff; 493,22ff (Operationes in Psalmos; 1519–21); WA 31 II, 621,33–36 (Vorlesung über das Hohelied; 1530–31); WA 43, 447,21–22; 618,28–30; WA 44, 37,32–33; 73,18–19 (Genesisvorlesung; 1538–45).

⁸⁷⁰ Vgl. dazu bspw. u. a. WA 36, 500, 32–501,8 (Das 15. Kap. S. Pauli an die Korinther; 1532): „Schriftt aber ist nicht eitel geist, davon sie geiffen, der Geist musse es allein thun, die Schriftt sey ein todter buchstabe und konne nicht das leben geben. Es heisst aber also: Ob wol der buchstabe an sich selbs nicht das leben gibt, doch mus es dabey sein und gehoeret odder empfangen werden und der Heilig geist durch dasselbige jm hertzen wircken und das hertz sich durch das wort und jnn dem wort jm glauben erhalten widder Teuffel und alle anfechtung, Odder wo er das lesset faren, bald Christum und den Geist gar verlieren mus, Darumb rhueme nur nicht viel vom Geist, wenn du nicht das offenerliche eusserliche wort hast“. Zum Verhältnis von Schrift, Wort und Geist vgl. auch BAYER, Theologie, 71–73; BEISSER, *Claritas scripturae*, 158–181.

⁸⁷¹ Vgl. LEROUX, a. a. O., 7. „that one must use the mind to help one turn attention from the thing (rem) to the Word (verbo).“ Vgl. dazu unten unter B.3.2 zu Luthers Verständnis von „*opinio et affectus*“.

⁸⁷² ZUR MÜHLEN, *Affektenlehre*, 111.

⁸⁷³ WA 10 I/1, 233,15–234,1 (Kirchenpostille; 1522). Luther gebraucht hier in einer Predigt für den tiefgreifenden Wandel der natürlichen Beurteilung und Empfindung des Menschen das drastische Bild einer Schlange, die sich häutet und ihre alte Haut vor ihrem Schlangenloch abstreift, bevor sie hineinkriecht. So wandelt auch das Wort Gottes den Menschen von Grund auf, wenn er in dasselbe „hineinkriecht“ und dabei aus sich selber „herausgeht“.

Das Wort Gottes der Schrift wirkt in der Seelsorge als Transformator. Das Mittel dieses Trostzieles ist für den Reformator allerdings weniger „eine methodisch geübte und geregelte Gleichzeitigmachung der eigenen Affekte mit denen der Heiligen Schrift“⁸⁷⁴ als vielmehr die Selbstwirksamkeit und geistliche Effektivität der Schrift selbst.⁸⁷⁵ In den äußeren Worten der Schrift begegnet dem Menschen eine Person, durch deren Affekte der Glaubende berührt wird. Das ist der eigentliche Sinn der Meditatio.

Dieser Auffassung folgend macht Luther die *Heilige Schrift* in seiner ersten Trost-Definition zum *Subjekt der Seelsorge*, indem er sie personifiziert: „Scripturae sanctae autem [...] utuntur“ – „Die Heilige Schrift aber gebraucht...“.⁸⁷⁶ Die Schrift selbst, in ihrer von Gott verheißen und gewirkten Selbstwirksamkeit, wendet den Trost auf eine bestimmte Art und Weise an. Dabei setzt Luther sie gewissermaßen als „eigenständigen“ Transformator ihres Hörers voraus: „Beachte aber, dass die Kraft der Schrift diese ist, dass sie nicht gewandelt wird in den, der sie studiert, sondern sie verwandelt den, der sie liebt, in sich und ihre Kräfte hinein.“⁸⁷⁷

Wie wendet nun aber die Schrift welchen Trost auf welche Weise an?

„Die Heilige Schrift aber gebraucht eine doppelte Weise (tropus) der Tröstung. Dazu stellt sie zwei Bilder (Gemälde) der Dinge [...] öffentlich vor Augen.“⁸⁷⁸

⁸⁷⁴ ZUR MÜHLEN, a. a. O., 111.

⁸⁷⁵ Vgl. dazu u. a. WA 7, 97,22–24 (Assertio omnium articulorum; 1520): „hoc est, ut sit ipsa per sese certissima, facillima, apertissima, sui ipsius interpres, omnium omnia probans, iudicans et illuminans“ („Das heißt, dass sie [die hl. Schrift; d. Verf.] durch sich selbst ganz gewiss ist, ganz leicht zugänglich, ganz verständlich, ihr eigener Ausleger, alles von allen prüfend, richtend und erleuchtend“ (dt. Übers. n. LDStA I, 81,2–5)); mit Verweis auf Ps 119,130. Der Bibeltext ist für Luther also gewissermaßen in der Lage „sich selbst zu Gehör“ zu bringen (BAYER, a. a. O., 62ff). Die Selbstinterpretation der Schrift kann dabei natürlich nicht rein formal (etwa als ein apriori zugrundeliegendes Prinzip), sondern immer nur material erfahren und existentiell nachvollzogen werden, und zwar „indem der Text selbst Glauben schafft“, d. h. am Hörer „die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium vollzieht.“ (a. a. O., 69). Das bedeutet: Luthers Schriftprinzip und Rechtfertigungslehre bedingen sich gleichursprünglich gegenseitig (vgl. a. a. O., 68).

⁸⁷⁶ WA 6, 106,24 (Wörtlich redet Luther von „den Heiligen Schriften“ – gemäß Röm 15,4 im Plural).

⁸⁷⁷ WA 3, 397,9–11 (Dictata super Psalterium, Scholion zu Ps 68,14; 1513–1516): „Et nota, quod Scripture virtus est hec, quod non mutatur in eum, qui eam studet, sed transmutat suum amatorem in sese ac suas virtutes“.

⁸⁷⁸ WA 6, 106,24–25: „Scripturae sanctae autem gemino consolationis tropo utuntur, dum duas imagines rerum [...] proponunt“ (zu „tropus“ von griech. „τρόπος“ (der uneigentliche-, bildliche Gebrauch eines Wortes, oder die Gesangsweise, der Gesang; also: Weise, Ausdruck, Melodie, oder auch: Redefigur) vgl. GEORGES, a. a. O. II, Sp. 3239).

Diesen „doppelten Tropus“, den die Schrift in zwei Gemälden „öffentlich vor Augen stellt“ (proponere), entnimmt Luther aus Sir 11,26:

„Im Tag der Übel sei eingedenk der Güter und im Tag der Güter sei eingedenk der Übel.“⁸⁷⁹

Mit der Verwendung dieses biblischen Chiasmus' möchte Luther sowohl die darin ausgesprochene Antithese bekräftigen als auch dem Leser einen prägnanten Merkvers und Leitspruch für die folgenden Meditationen an die Hand geben.

Des Weiteren bewirkt er durch die chiasmische Struktur des Verses ein zweifaches: Erstens beschreibt er damit eine Bewegungsrichtung von der Betrachtung der verkehrten Einstellung hin zur Unterweisung eines positiven Umgangs mit der Situation; zweitens tauscht er bemerkenswerterweise die Reihenfolge der Situationen aus und beginnt mit den „Tagen der Übel“, anstatt (wie ursprünglich in Sir 11,26) mit den „Tagen der Güter“.⁸⁸⁰ Das ist wahrscheinlich der Tatsache geschuldet, dass für ihn in der Anfechtung und deshalb in der Meditation der Übel der Ausgangspunkt seiner schriftlichen Seelsorge vorgegeben ist. Indem er so aus dem biblischen Sprichwort die beiden Bilderreihen bzw. Gemälde der Übel und Güter ableitet, gewinnt er sowohl *Inhalt* als auch *Form* des Trostes aus der Schrift. Dabei kommt die Form durchaus mit allgemein vernünftiger, philosophischer Weisheit in Übereinstimmung.⁸⁸¹ Die formgebende Methodik der biblischen Seelsorge zeigt sich somit anschlussfähig und offen für allgemeinphilosophische bzw. psychologische Einsichten. Originär leitet sie sich an dieser Stelle jedoch aus der alttestamentlichen Weisheit ab, wie auch das ganze Werk insgesamt stark von der alttestamentlich-weisheitlichen Weltsicht und Lebenskunst geprägt erscheint.⁸⁸²

⁸⁷⁹ WA 6, 106,26–27: „In die malorum memor esto bonorum et in die bonorum memor esto malorum.“ Daran, dass Sir 11,26 als apokryphe Schriftstelle für Luther (später) keinen kanonischen Rang hat, nimmt er hier (1519) offensichtlich noch keinen Anstoß. Die Verszählung weicht in der deutschen Übersetzung des Sirachbuches leicht ab: In der Vulgata steht der Vers in Sir 11,27, in der deutschen Lutherbibel in Sir 11,26 (vgl. dazu WA DB 12, 180,26 (Apokryphen, Jesus Syrach; 1529–34) und 181,26 (1545)). Zur form- und traditionsgeschichtlichen Einordnung der Verwendung dieser Schriftstelle vgl. oben unter B.1.4.

⁸⁸⁰ Vgl. LEROUX, a. a. O., 7: „(1) he changes observations of negative behavior into commands of positive actions; (2) he reverses the order of ideas, probably because his topic is ‚evils‘ and the biblical text begins with ‚prosperity‘.“ Vgl. WA DB 12, 180,26 (Apokryphen, Jesus Syrach; 1529–34); 181,26 (1545) (Hvm.): „Wenn dirs *wol* gehet, so gedencke, das dirs widder *vbel* gehen kan, Vnd wenn dirs *vbel* gehet, so gedenck, das dirs widder *wol* gehen kan“.

⁸⁸¹ Vgl. dazu oben unter B.1.4.2. Luther wendet diese Strukturverwandtschaft der allgemeinen bzw. paganen Weisheit allerdings inhaltlich ganz auf den „Trost der Christen“ an.

⁸⁸² Entsprechend sind auch Hiob (6 mal), Kohelet (3 mal), die Sprüche (2 mal), Hohelied (4 mal (nur in I. Tafel, Bild 7)), Sirach (2 mal) und Weisheit (5 mal) nach den Psalmen (34 mal) von Luther in den Tesseracten überdurchschnittlich häufig zitierte atl. Bücher. Vgl. auch STOLLER, Dying and rising,

3.2 Spirituelle Seelsorge – Die Weisheit des Heiligen Geistes

Als zweites und darin doch selbes *Subjekt der Seelsorge* stellt Luther den *Heiligen Geist* vor:

„Der Heilige Geist weiß nämlich, dass für den Menschen jede Sache derart und so groß ist, welchen und welch großen Wert sein Urteil in ihm selbst dieser [Sache] beimisst.“⁸⁸³

Was der Mensch hoch schätzt, kann ihm viel Freude oder viel Leid (also jeweils starke Affekte) bereiten, was er allerdings gering achtet, verursacht weder das eine noch das andere.

„Was nämlich für wertlos und nichts gehalten wird, das kann auch nur wenig affektieren (empunden werden), sei es in Liebe, wenn es kommt, sei es in Schmerz, wenn es geht.“⁸⁸⁴

Der *affectus*, die affektive Auswirkung der Dinge (*mala et bona*) im Menschen, ist also bedingt von der *opinio*, seiner subjektiven Bewertung und Einschätzung derselben. Der Trost als affektive Glaubenserfahrung kann deshalb nur durch eine Vermittlung in dieses menschliche Koordinatensystem der *opiniones et affectus* geschehen. Da das menschliche Wertesystem und Gefühlsleben jedoch stets subjektiv, perspektivisch und relativ, ja mehr noch: durch seine Sünde verzerrt ist, spielt in jedwede dieser Bewertungen und Empfindungen die Begrenztheit und der Irrtum der eigenen raum-zeitlichen Perspektive mit hinein. Weithin kann das sogar zu einer völligen Verkehrung und Umdrehung des eigentlichen Wertes oder der Bedeutung einer Sache, eines Guts oder Übels, führen. Der Mensch erkennt die Wirklichkeit nicht so, wie sie ist, sondern nimmt sie ununterbrochen durch seine immerwährend subjektiv gefärbten, perspektivisch einseitigen und darüber hinaus durch die sündige Natur verzerrten Einschätzungen und Gemütszustände hindurch wahr. Dadurch wird er von der Wirklichkeit eher entfremdet, als ihr nähergebracht. „[S]o ist [...] über der wahren Wirklichkeit eine trügerische Hülle ausgebreitet: jenes Netzwerk von Wertungen, nach denen der seiner selbst gewisse Mensch, der Mensch der Erbsünde und der Gottesferne die Welt zu beurteilen pflegt.“⁸⁸⁵ Aus der verkehr-

150. Zur Anfechtung in der atl. Weisheit vgl. auch SCHMID, Religions- und Theologiegeschichte der ‚Anfechtung‘ im Alten Testament, 13–15.

⁸⁸³ WA 6, 106,28–29: „Scit enim Spiritus sanctus talem ac tantam esse homini rem quamcunque, qualis et quanta eius in ipso valuerit opinio“ (zu „valere“ (Kraft-, Geltung-, Einfluß-, Macht-, Wirkung haben u. a.) vgl. GEORGES, a. a. O. II, Sp. 3353–3356; zu „opinio“ (die beurteilende, richtende Meinung, Ansicht, Annahme; Urteil, Beurteilung) vgl. a. a. O. II, Sp. 1360–1362).

⁸⁸⁴ WA 6, 106,29–31: „quod enim vile et nihili ducitur, parum quoque afficit seu amore, si veniat, seu dolore, si recedat.“

⁸⁸⁵ KINDT, Philosophie des Trostes, 618.

ten Wertung folgt zugleich die unangemessene Empfindung und damit entweder eine falsche Sorge bzw. Verzweiflung oder ein falscher „Trost“, eine falsche Sicherheit. Beides sind genuine Formen der Anfechtung.

In diesem Sinne greift Luther auf das alte stoische Sprichwort zurück: „*Mundus regitur opinionibus*“ – „Die Welt wird durch Meinungen regiert“.⁸⁸⁶ Denn weil die guten oder bösen Dinge für den Menschen subjektiv stets nur die Bedeutung erlangen, die er ihnen in seiner Beurteilung beimisst, kommt es für seinen affectus gegenüber den Dingen letztlich ganz auf die jeweilige opinio an. Auf diese Weise ist der affectus stets mit dem existentiellen Verstehen und Beurteilen der eigenen Situation (vor Gott) verbunden.⁸⁸⁷ Ausführlich äußert sich Luther dazu in der Psalmenvorlesung von 1521:

„Also, gleichwie Ungeduld, Traurigkeit, Verzagttheit nicht eigentlich und an erster Stelle aus der Menge und Größe der Trübsale, der Widerwärtigkeiten und irgend welcher anderen Übel herkommen, sondern vielmehr *aus dem Affekt*, welcher solche Dinge verabscheut, und das Entgegengesetzte, Wohlergehen, angenehmes Leben, herrliche Dinge unweislich begehrt: so kommen Verzweiflung, geistliche Traurigkeit, Verzagttheit eines geängsteten Gewissens nicht eigentlich und an erster Stelle aus der Menge und Größe der Sünden, sondern vielmehr *aus dem Affekt*, welcher die Sünden verabscheut, und eine Fülle guter Werke, der Gerechtigkeit und Seligkeit unweislich sucht. [...] ... was tun die anders, als dass sie sich betrüben, sich Unruhe schaffen, ungeduldig werden, nicht weil widerwärtige und traurige Dinge kommen, sondern weil sie, wenn dieselben kommen, nach dem *Affekt* törichter Weise nicht auf Gott schauen, sondern ihrem Wohlergehen und angenehmen Leben hinterhersehen. So fliehen sie, können aber nicht entfliehen, weil sie nicht dahin fliehen, wohin man fliehen muss. Deshalb ist die ganze Ursache einer jeglichen Traurigkeit der unverständige *Affekt* nach Freude und Herrlichkeit; wenn das Herz sich daran nicht hinge, so würden die Widerwärtigkeiten nichts ausrichten, so dass es ein ganz wahres Sprichwort ist: *Die Welt wird durch Meinungen regiert*. Und für einen jeglichen sind die Sachen von solcher Beschaffenheit, wie seine Meinung (opinio) von diesen Dingen ist: wenn man sie verachtet, so schaden sie nicht, nützen auch nicht; schätzt man sie aber hoch, dann nützen und schaden sie.“⁸⁸⁸

⁸⁸⁶ WA 5, 159,10 (Operationes in Psalmos, zu Ps 5,12; 1519–21) (Hvm.).

⁸⁸⁷ Vgl. dazu BÜHLER, Kreuz und Eschatologie, 144.

⁸⁸⁸ WA 5, 158,7–13; 159,4–12 (Op in Ps, zu Ps 5,12; 1519–21) (Hvm.): „Igitur sicut impatientia, tristitia, confusio proprie et primo non proveniunt ex multitudine vel magnitudine afflictionum, adversitatum, malorum quorumcunque, sed potius ex *affectu* talia exhorrescente et contraria, prospera, iucunda, gloriosa appetente insipienter: Ita desperatio, tristitia spiritualis, confusio perturbatae conscientiae non proveniunt proprie et primo ex multitudine et magnitudine peccatorum, sed *ex affectu*

Das Wissen, oder besser: *die Weisheit des Heiligen Geistes* jedoch umfasst demgegenüber alles und sieht die Dinge so, wie sie wirklich sind. In einem anderen Kontext hat Luther diesen Grundsachverhalt in der 21. These seiner Heidelberger Disputation folgendermaßen zum Ausdruck gebracht: „Theologus gloriae dicit malum bonum et bonum malum, Theologus crucis dicit id quod res est.“ – „Der Theologe der Herrlichkeit nennt das Übel Gut und das Gut Übel, der Theologe des Kreuzes nennt (sagt, bekennt) es, wie die Sache [wirklich] ist.“⁸⁸⁹ Der natürliche Mensch, der nur die *theologia gloriae* kennt, nennt das eigentliche Übel gut, das wahre Gut hingegen übel. Der Heilige Geist aber, der allein die *theologia crucis* ganz beherrscht und kennt, nennt die Sache, wie sie ist: das Gut gut und das Übel übel. Luther vertritt demzufolge keineswegs einen philosophischen Subjektivismus. Vielmehr betont er gerade die Objektivität Gottes, des Heiligen Geistes, der sich dem Menschen durch das Wort Gottes gewiss machend selbst mitzuteilen vermag.⁸⁹⁰

Nun kommt in der Seelsorge alles darauf an, dass und wie der Heilige Geist dem Menschen durch das äußere Wort der Schrift den tatsächlichen Wert und die rechte Beurteilung und Bewertung der Dinge vermittelt und ihn so von seinem eigenen, sündigen Werturteil und Empfinden befreit. Indem die Korrektur und Neuausrichtung der menschlichen Affekte durch die Affekte der Heiligen Schrift geschieht, ereignet sich der Trost.⁸⁹¹

„Deshalb bemüht dieser [der Heilige Geist] allen Eifer, um den Menschen von der Beurteilung und Empfindung der Dinge wegzurufen (avocet).“⁸⁹²

potius peccata exhorrescente et copiam bonorum operum, iustitiae, salutis quaerente insipienter. [...] Quid aliud faciunt, quam ut tristentur, perturbentur, impatientes fiant, non quia adversa et tristitia veniunt, sed quia his venientibus *affectu* suo stulto non ad deum, sed post sua prospera et iucunda respectant? Sic fugiunt et non effugiunt, quia non quo fugiendum est, fugiunt. Quare universa cuiuslibet tristitiae causa est *affectus* laetitiae et gloriae insipiens, quibus nisi esset agglutinator, nihili faceret adversitates, ut sit verissimum proverbium: *Mundus regitur opinionibus*, et tales cuique res, qualis *opinio* rerum, contemptae nulli neque nocent, neque prosunt, aestimatae autem tum prosunt, tum nocent.“ (dt. Übers. mithilfe von WALCH IV, 446–447)). Der Glaube jedoch, der sich sowohl in den mala als auch den bona allein auf Gott bezogen weiß und dadurch *opinio* et *affectus* zurechtbringt, kann ohne in Vermessenheit oder Verzweiflung zu verfallen durch die mala und bona dieses Lebens hindurchgehen und sogar durch beides (!) Trost erlangen.

⁸⁸⁹ WA 1, 362,21–22 (21. These der Heidelberger Disputation; 1518).

⁸⁹⁰ Vgl. dazu auch PLATHOW, Das ‚Wort vom Kreuz‘, 41–55.

⁸⁹¹ Vgl. ZUR MÜHLEN, Art. Affekt, 607. Es ist der im Wort wirksame Affekt der Heiligen Schrift, der den Affekt des Menschen erleuchtet und in das Erkenntwerden durch Gott integriert. Dieser Affekt vermittelt den Trost.

⁸⁹² WA 6, 106,31–32: „Ideo id omni studio conatur, ut hominem a rerum opinione et affectu avocet.“ (zu „affectus“ (Stimmung, Gemütsbewegung, Herzensregung, Empfindung, Gefühl) vgl. GEORGES, a. a. O. I, Sp. 223–224). Ausführlich zu Luthers Lehre von den Affekten im Zusammenhang mit der Heiligen Schrift vgl. METZGER, Gelebter Glaube, 64–68; 105–136 sowie 200–217.

Die ausschlaggebenden Fähigkeiten der menschlichen Seele in Bezug auf das Gottesverhältnis des Glaubens sind für Luther „intellectus“ und „affectus“ – das Wahrnehmungs- bzw. Erkenntnisvermögen und das Empfindungsvermögen: „Denn nicht anders wird die Seele bekehrt als nur durch Affekt und Intellekt, was durch den Glauben geschieht.“⁸⁹³ Entsprechend vollzieht sich die Hinlenkung zu Gott sowohl im Wahrnehmen und Erkennen (intellectus) als auch im Empfinden und Lieben (affectus).⁸⁹⁴ Dabei fungiert die wahrnehmende Erkenntnis als vorausgehende Bedingung jeder Art der Affekte, ebenso wie wiederum erst der Affekt das Erkannte für den Menschen lebendig und existentiell werden lässt. Insofern kann der Affekt bei Luther als „*der anthropologische Ort der geistlichen Erfahrung und des geistlichen Lebens*“ bezeichnet werden.⁸⁹⁵ Freilich bleibt der Affekt ohne die Erkenntnis des Glaubens (intellectus

⁸⁹³ WA 4, 107,33–34 (Dictata super Psalterium, Glosse zu Ps 95; 1513–16): „Nec enim aliter convertitur anima nisi affectu et intellectu, quod fit per fidem.“ (zu „intellectus“ (das Wahrnehmen, Merken, Erkennen vermittelt der äußern Sinne und des Verstandes; das Verstehen, das Einsehen, die Einsicht) vgl. GEORGES, a. a. O. II, Sp. 344–345).

⁸⁹⁴ Vgl. dazu u. a. WA 3,478,33–479,1ff (Dictata super Psalterium, Scholion zu Ps 72; 1513–15).

⁸⁹⁵ ZUR MÜHLEN, a. a. O., 606 (Hvm.). Vgl. ebenso oben unter A.4.1. Zur psychologischen Strukturierung der Affekte bei Luther vgl. ZUR MÜHLEN, a. a. O., 607–608: In den Dictata super Psalterium im Scholion zu Ps 67,18 referiert Luther ein sechsgliedriges Affektschema. Vgl. WA 3, 404,24–37; bes. die tabellarische Übersicht ebd., 404,30–33:

„Rota posterior dextra	spes	} de futuro	{ bono
Rota posterior sinistra	timor	}	{ malo
Rota prior dextra	gaudium	} de presenti vel praeterito	{ bono
Rota prior sinistra	dolor	}	{ malo.“

Luther gebraucht für die Affekte der Seele das Bild eines Wagen, der aus der irdischen in die himmlische Welt fährt: „Dessen vier Räder sind die vier Affekte: Hoffnung, Furcht, Freude, Schmerz. An jeder von seinen beiden Seiten befinden sich zwei: zwei aus der Liebe zum Guten und zwei aus dem Haß des Bösen [...]. Die Deichsel aber ist die rechte Ausrichtung und Richtung aller: die Klugheit, das Auge der Tugenden.“ (WA 3, 404,25–29: „Cuius quattuor rote sunt quattuor affectus spes, timor, gaudium, dolor. In utroque latere due, scilicet duo ex amore boni et duo ex odio mali: ut facile patet consyderanti. Temo autem est recta intentio et directio omnium, prudentia scilicet et oculus virtutum.“) Neben einem solchen sechsgliedrigen verwendet Luther mitunter auch ein bloß viergliedriges Affektschema von amor, spes, odium und timor (vgl. z. B. WA 3, 530,30f)). Die vier Räder stehen für die vier Affekte (spes, timor, gaudium, dolor), von denen jeweils zwei aus den beiden fundamentalen Beweggründen Liebe und Hass (amor et odium) hervorgehen (aus amor: spes und gaudium; aus odium: timor und dolor). Dabei bezieht sich jeweils die Liebe (amor) und ihre Affekte (spes, gaudium) auf die bona, jedoch der Hass (odium) und seine Affekte (timor, dolor (tristitia)) auf die mala. Auf ein zukünftiges bonum/malum richten sich hierbei spes und timor, auf ein gegenwärtiges oder vergangenes bonum/malum hingegen gaudium und dolor. Vgl. dazu auch ausführlicher ZUR MÜHLEN, Affektenlehre, 109–117. Vgl. zu den Affekten ebenso WA DB 10 I, 101,33–37 (Vorrede zum Psalter; 1528) (Hvm.): „Denn ein menschlich hertz ist wie ein schiff auff eim wilden meer, welches die sturmwinde von den vier orten der welt treiben, Hie stoest her furcht vnd e Sorge für zukuenfftigem vnfall, Dort feret gremen her vnd traurigkeit von gegenwertigem vbel. Hie webt hoffnung vnd vermessenheit von zukuenfftigem glucke. Dort bleset

fidei) ein Opfer der falschen oder sündigen Werturteile (opiniones) des Menschen und somit blind bzw. verzerrt. Auf der anderen Seite jedoch versetzt erst der durch den Heiligen Geist mittels der Heiligen Schrift erneuerte affectus zu dem durch den intellectus fidei Erkannten in eine lebendige, die ganze Existenz betreffende Beziehung.⁸⁹⁶ Es handelt sich folglich bei der avocatio (Ablenkung, Wegrufung)⁸⁹⁷ des Heiligen Geistes um einen genuin spirituellen Vollzug, eine Übung und Erfahrung des Glaubens durch das Wort in der jeweilig konkreten Situation des einzelnen Menschen.⁸⁹⁸

Dabei ist besonders der Tatsache Beachtung zu schenken, dass Luther seine Betrachtungen in den Tessaradecas bewusst als *Bild*-Meditationen inszeniert,⁸⁹⁹ freilich nicht äußerer, visueller Bilder, sondern der raumzeitlichen Existential-Bilder des menschlichen Herzens und ihrer entsprechenden Affekte.⁹⁰⁰ Damit trägt der Reformator der Einsicht in den Zusammenhang der Affekte mit den Bildern des Herzens Rechnung. Der Mensch ist laut Luther ein „animal rationale, habens cor fingens“.⁹⁰¹ Er ist nicht nur ein vernunftbegabtes Lebewesen, sondern auch ein solches, das ein stets und ständig „fingierendes“, also Bilder erzeugendes Herz hat, oder besser: selbst eine solche Bilderwerkstatt ist. Luther hebt damit die affektive Einbildungskraft des menschlichen Herzens als anthropologisches Charakteristikum hervor. „Der Mensch als Sprachwesen ist ein Herz, das unentwegt Bilder und Idole produziert.“⁹⁰²

her sicherheit vnd freude ynn gegenwertigen guetern.“ Vgl. dazu ebenfalls ausführlicher METZGER, a. a. O., 90–99. Die strukturelle Nähe zur Komposition der Tessaradecas ist bei diesen jeweiligen Affektschemata jeweils unübersehbar.

⁸⁹⁶ Vgl. u. a. WA 56, 239,10–13 (Römervorlesung; 1515/16): „Affectus autem siue Requisitus Dei Est ipsa Charitas Dei, que facit nos velle et amare, quod intellectus fecit intelligere. Quia etiamsi intelligatur et credatur, Non tamen sine gratia Dei potest amari et volenter fieri, quod creditum et intellectum est.“

⁸⁹⁷ WA 6, 106,32ff: „avocet“/„avocatio“ (zu „avocare“ (ab-, wegrufen, abberufen, ablenken) und „avocatio“ (Abziehen, Zerstreuung) vgl. GEORGES, a. a. O. I, Sp. 765–766).

⁸⁹⁸ Vgl. dies in seiner Parallele zu den grundlegenden Überlegungen in A.1.

⁸⁹⁹ Vgl. oben unter B.1.5 zur existentiellen Realsymbolik der „entbildlichten“ Bilder, die Luther verwendet.

⁹⁰⁰ Dabei wird eine hohe Übereinstimmung mit dem Affektenschema der Dictata wiedererkennbar. Die Übel bzw. Güter der Zukunft, Gegenwart und Vergangenheit stehen jeweils in Beziehung mit den entsprechenden Affekten (Vergangenheit/Gegenwart – Traurigkeit (Übel) bzw. Freude (Gut), Zukunft – Angst (Übel) bzw. Hoffnung (Gut)).

⁹⁰¹ WA 42, 348,38 (Genesisvorlesung; 1535–45).

⁹⁰² BAYER, a. a. O., 158. Vgl. Metzger, a. a. O., 93: „Die Affekte gehören der Person zu, sie sind nicht etwas an ihr, sondern sie selbst in ihrem Hin-sein auf den wirkenden Gott oder auf-sich selbst.“ Der Mensch hat also strenggenommen keine Affekte, sondern er existiert in und durch bestimmte Affekte, die seinem Relationsgefüge entsprechen.

Diese affektiven Bilder steuern und prägen wiederum mehr oder weniger unbewusst alle rationalen Vollzüge des Menschen. Die Meditation als Herzensänderung durch die Affekte des Wortes Gottes bedarf darum immer auch einer dem menschlichen Herzen gemäßen Bildhaftigkeit. „Die Wahrheiten werden bei Luther als Bilder eingeprägt [...] und als Bilder tief in die Bildschicht als die eigentliche Mitte des Menschen (von Luther als *cor* oder *conscientia* umschrieben) eingesenkt. Alle Erkenntnisse der Heiligen Schrift verdichten sich für ihn zu Bildern, die ‚vor Augen gemalt‘ und im Herzen ‚eingebildet‘ [...] werden sollen.“⁹⁰³ Aufgrund dessen gebärdet sich die Luther’sche Wort-Gottes-Theologie niemals bilderfeindlich. Wievielmehr spiegelt sich das auch in seiner Seelsorge wider! Mit den vierzehn Trostbildern, die Luther entwirft, möchte er den Betrachter zu solch einer affektiven Umbildung seiner Herzensbilder anleiten.⁹⁰⁴

Praktisch verwirklicht Luther diesen spirituellen Grundvollzug der Seelsorge mittels des klassischen Trostschemas des Wegrufens (*avocatio*; Ablenkung) von der subjektiv entweder trostlosen oder illusorischen Einschätzung und Empfindung der Situation (*aversio*; Buße) und des Hinüberführens (*transfertur* (im Sinne von: *revocatio* (Hinzurufen, Hinlenken)) zum Urteil und Affekt der Schrift (*conversio*; Glaube).⁹⁰⁵ „Luther stellt die Affekte in die Alternative von *conversio* und *aversio* hinein“, also in den Zusammenhang von Buße und Glauben.⁹⁰⁶

„Weil aber diese Wegrufung (*avocatio*) am allermeisten durch das Wort geschieht, durch welches das Urteil von der Sache (*opinio a re*), die gegenwärtig gefühlt wird, zu der Sache, die entweder abwesend ist oder gegenwärtig nicht gefühlt wird, hinübergeführt wird (*transfertur*), haben wir die beste (angemessenste, wahrste) Beurteilung nicht, außer durch den Trost der Schrift, welcher uns im Tag der Übel wegruft zum Hinschauen auf die Güter, die entweder gegenwärtig oder zukünftig sind, und ebenso im Tag der Güter wegruft zum Hinschauen auf die Übel.“⁹⁰⁷

⁹⁰³ JACOB, a. a. O., 157.

⁹⁰⁴ Vgl. dazu auch BAYER, a. a. O., 158–159.

⁹⁰⁵ Vgl. dazu oben unter B.1.4.2.

⁹⁰⁶ METZGER, a. a. O., 93. Der *avocatio* entspricht somit die *aversio* (Ablenkung) und dem *transfertur* die *conversio* (Hinlenkung). Damit ist der Vorgang von Buße und Glaube beschrieben, insoweit er sich auf die Affekte bezieht.

⁹⁰⁷ WA 6, 106, 32–37 (Hvm.): „Cum autem haec *avocatio* potissimum verbo fiat, quo *transfertur opinio a re*, quae praesenter *afficit*, in rem, quae vel absens est vel non *afficit* praesens, optimo iure non nisi per scripturarum consolationem habebimus, quae nos in die malorum *avocat* ad spectanda bona, quae vel praesentia vel futura sunt, simul in die bonorum *avocat* ad spectanda mala“. Diese Darstellung der *avocatio* des Heiligen Geistes stimmt mit Luthers Stukturschema der Affekte aus den Dictata (vgl. oben Anm. 105) überein (Vgl. WA 3, 404,24–37; bes. 30–33).

So will Luther seelsorgerlich dazu anleiten, im Unglück auf die Güter und im Glück auf die Übel zu schauen. Der Betrachter soll in der Situation der Anfechtung durch eine *bildhafte* und damit die Affekte ansprechende *Meditation* in das rechte Verhalten und die rechte Einstellung – oder anders gesagt: ins rechte Bild gesetzt und so zu Troste gebracht werden. Dieses Bild ist, wie der Aufbau der Seelsorgeschrift unmissverständlich zeigt, jedoch nicht einfach ein allgemeiner Ausgleich zwischen mala und bona, sondern deren Inanspruchnahme und Inbezugsetzung zu dem einen großen Bild der mala und bona: dem gekreuzigten und auferstandenen Jesus Christus.

Das Ziel dieser biblisch-spirituellen Korrektur und Umwertung besteht für Luther in einer „Indifferenz“ gegenüber den (guten oder schlechten) Dingen:

„Wo er [der Geist] solches bewirkt, sind alsbald jedwede Dinge ohne Unterschied (indifferentes).“⁹⁰⁸

Diese Indifferenz bezieht sich nun keineswegs auf den objektiven Wert des Guts oder Übels an sich (im Sinne einer Gleichgültigkeit derselben), sondern eben auf deren subjektive Beurteilung und Empfindung im Menschen.⁹⁰⁹ Der Glaubende soll lernen, die guten und schlechten Dinge, oder besser: seine relationale Coram-Situation diesen gegenüber wieder so zu bewerten, wie sie tatsächlich ist bzw. wie sie tatsächlich sind. Die vom Heiligen Geist

⁹⁰⁸ WA 6, 106,32: „Quod ubi effecerit, iam res quaelibet sunt indifferentes.“

⁹⁰⁹ Vgl. MENNECKE-HAUSTEIN, a. a. O., 74. Laut Mennecke-Haustein werden „[d]ie Dinge, die an sich *indifferentes* sind, [...] gut oder schlecht erst durch das Maß der Wert- oder Geringschätzung (*opinio et affectus*) des Menschen.“ Aufgabe des Heiligen Geistes sei es darum, „diesen von seiner subjektiv befangenen Einschätzung [...] abzurufen. Er erreicht dies durch das Wort der Heiligen Schrift“ (a. a. O., 74). Diese Beschreibung ist jedoch mindestens missverständlich, wenn nicht gar irreführend. Denn es bleibt festzuhalten, dass für Luther die „Dinge an sich“ mitnichten „indifferentes“ sind, sondern eben nicht aus sich selbst heraus, sondern erst durch Gottes Wirken, welches der Glaube empfängt, „indifferentes“, also „ohne Unterschied“ für den Glaubenden werden. Das heißt: Das Böse wird dem Glauben durch Gottes höheres Wirken zum Gut, ebenso schreibt sich der Glaube das Gute nicht selbst zu, sondern empfängt auch dieses allein aus Gottes Hand. Die falsche subjektive Einschätzung des Menschen wertet die Dinge nur anders, als sie an sich sind – der Heilige Geist jedoch korrigiert diese Einschätzung und bewirkt damit eine erst hinzukommende „Indifferenz“. Diese „Indifferenz“ ergibt sich somit nicht aus den Dingen an sich (etwa im Sinne einer monistischen Ontologie, welche die Polarität von Gut und Böse in einer vermeintlich höheren Einheit eines Indifferenzzustandes aufheben zu können meint), sondern aus deren Bezüglichkeit zu Gott bzw. Gottes Handeln (letztlich im Kreuz) sowie der Empfänglichkeit bzw. Reaktion des Menschen im Glauben. Vgl. ebenso EBELING, Luther, 262: „Wie ja nicht die Dinge an sich eitel sind, sondern eitel und nichtig werden durch den nichtigen Menschen, der von ihnen einen nichtigen Gebrauch macht.“ Vgl. dazu ebenfalls WA 1, 354,27–28 (Heidelberger Disputation; 1518).

anvisierte Indifferenz kann als eine kreuzestheologisch qualifizierte Gelassenheit oder Gleichmütigkeit gegenüber den Dingen dieser Welt (seien sie an sich gut oder schlecht) verstanden werden.

Die 21. These der Heidelberger Disputation drückt diesen Sachverhalt folgendermaßen aus: „Das ist offenkundig; denn solange er (der *theologus gloriae*) Christus nicht kennt, kennt er den in den Leiden verborgenen Gott nicht. So zieht er die Werke den Leiden vor, die Herrlichkeit dem Kreuz, die Macht der Schwäche, die Weisheit der Torheit und *insgesamt das Gute dem Übel*. Das sind solche, die [...] *das Gute des Kreuzes ein Übel* nennen und *das Übel des Werkes ein Gutes*. [...] Darum sagen nun die Freunde des Kreuzes, *das Kreuz sei ein Gutes* und *die Werke ein Übel*.“⁹¹⁰

Das Ziel der Seelsorge besteht demnach keineswegs in einer apathischen Indifferenz oder gar Gleichgültigkeit den Dingen bzw. dem Leiden oder der Freude gegenüber, sondern vielmehr in einer korrigierten Beurteilung und Empfindung der Dinge, die schließlich gelassen und gleichmütig denselben gegenüber macht. Die „Indifferenz“ ist also nicht als eine die Polarität von Gut und Böse hinter sich lassende Seelenhaltung, etwa im Sinne einer monistischen Art von Mystik, zu interpretieren, sondern als eine dezidierte Glaubenshaltung, die durch Jesus Christus, den Gekreuzigten und Auferstandenen hindurch die Wirklichkeit mit anderen Augen bzw. überhaupt erst sehen lernt. Dieser Glaube sieht dann im Übel dennoch Gott am Werk und vermag deshalb selbst durch das Übel noch Gutes zu empfangen. Ebenso sieht er im Guten Gott am Werk, führt dieses allein auf ihn zurück und glaubt und erfährt sich auf diese Weise bleibend von ihm abhängig. Der Glaube als Beziehung hängt somit weder am Geschenkten noch am Verlorenen, sondern allein am Geber.⁹¹¹ Es handelt sich folglich bei dieser Indifferenzierung der Dinge (nämlich im Übel das Gut, im Gut das Übel zu *meditieren*) um einen Ausgleich der Beurteilung und Empfindung diesen gegenüber: Auch im malum erkenne das bonum, auch im bonum gedenke des malum, – weil du nämlich in beidem vor Gott

⁹¹⁰ WA 1, 362,23–30 (dt. Übers. n. LDStA I, 53,41–55,9 (Hvm.)): „Patet, quia dum ignorat Christum, ignorat Deum absconditum in passionibus. Ideo praefert opera passionibus et gloriam cruci, potentiam infirmitati, sapientiam stulticiae, et universaliter bonum malo. Tales sunt quos [...] bonum crucis dicunt malum et malum operis dicunt bonum. [...] Ideo amici crucis dicunt crucem esse bonam et opera mala“.

⁹¹¹ Vgl. BÜHLER, a. a. O., 144. Vgl. dazu u. a. WA 5, 159,39–160,2 (Op in Ps; 1519–21): „Ita et inter mala spiritualia (idest peccata) et bona, Nec praesumentes, quod bene vivunt, nec desperantes, quod peccant, Scientes in neutro horum eis esse sive laetandum seu tristandum, ut quae sciant esse dona dei aut donorum dei ablationem, ipsi vero in ipso datore fixi haerent.“ Es handelt sich also keinesfalls um einen (religions-)psychologischen Indifferenzzustand (im Sinne einer mystisch-monistischen Leidens-Apathie), sondern vielmehr um einen dezidiert theologischen Indifferenzzustand (im Sinne des Glaubens, der die Umwertung durch das Kreuz erfährt).

bist, weil du beides von ihm empfängst, weil und indem du in beidem auf ihn allein bezogen bist und bleibst.

Luther versteht dies nicht als eine rein psychologische Balance-Übung, sondern als ein dezidiert *geistliches Exerzitium* der transformierenden Meditation der Dinge und der menschlichen Situation im Lichte des Wortes Gottes durch den Glauben. Inhaltlich geht es zentral um die umwandelnde Kraft des Kreuzes Jesu Christi. So bringt es bspw. die Römerbriefvorlesung von 1515/16 pointiert zum Ausdruck: „Denn unser Gut ist verborgen, und zwar so tief verborgen, dass es unter seinem Gegensatz (contrarium) verborgen ist. So ist unser Leben verborgen unter dem Tode, die Liebe [Gottes] zu uns unter dem Hass wider uns, die Herrlichkeit unter der Schmach, das Heil unter dem Verderben, die Herrschaft unter der Verbannung, der Himmel unter der Hölle, die Weisheit unter der Torheit, die Gerechtigkeit unter der Sünde, die Kraft unter der Schwachheit“.⁹¹² Aus dieser Passage wird ebenso wie aus der These der Heidelberger Disputation deutlich, wie sehr der Reformator den Trost des Heiligen Geistes kreuzestheologisch qualifiziert. Die Umwertung von *opinio et affectus* ist eine solche, die vom Kreuz Jesu Christi ausgeht und daher allein im Glauben erkannt, empfangen und mitvollzogen werden kann.

Von diesem Dreh- und Angelpunkt aus setzen die Tesseractas das Wort Gottes als Quelle des Trostes in Szene. Sie leitet zu einer bildhaften Betrachtung an und inszeniert auf diese Weise einen *Meditationszyklus*, der im Kern eine Passions- und Auferstehungsmeditation darstellt und darin einerseits die unanschauliche Wirklichkeit des unsichtbaren Wortes gewissermaßen „verleiblicht“ sowie andererseits die jeweils eigene Situation des Menschen vor Augen malt, die ihm selbst oftmals unklar, unbewusst oder verborgen bleibt. Wie der Trost der Schrift und des Geistes sich in den verschiedenen existentialen und situativen Bezügen und ihren jeweiligen Anfechtungsgestalten durch die Änderung von *opinio et affectus* auswirkt, soll im Folgenden unter poimenischer Perspektive an allen vierzehn Bildern nachvollzogen werden.

⁹¹² WA 56, 392, 28–32 (Römervorlesung; 1515/16): „Bonum enim nostrum absconditum est et ita profunde, Vt sub contrario absconditum sit. Sic Vita nostra sub morte, dilectio nostri sub odio nostri, gloria sub ignominia, salus sub perditione, regnum sub exilio, celum sub inferno, Sapientia sub stultitia, Iustitia sub peccato, virtus sub infirmitate.“

4 Die Seelsorge der Übel – Die erste Tafel der Bildmeditationen

Den aus der Interpretation des Widmungsbriefes und der Praefatio gewonnenen Einsichten in Luthers „Methodik“ der Seelsorge entsprechend, soll in den folgenden Kapitel untersucht werden, wie er Bild für Bild jeweils das Mittel der Verfremdung und Vermittlung einsetzt. Auf diesem Weg einer spirituellen Seelsorge geht es darum, dass durch den Trost der Schrift (Meditatio) wie durch die Bitte um die Weisheit des Heiligen Geistes (Oratio) Beurteilung und Empfindung (opinio et affectus) des Betrachters eine tiefgreifende Veränderung erfahren. Dabei wird einerseits die jeweils beschriebene Situation der *Anfechtung* (Tentatio) sowie andererseits die darauf eingehende *Seelsorge* mitsamt deren Konkretionen einer *Spiritualität* der Übung und Erfahrung des Glaubens im Fokus der Interpretation stehen. Methodisch wird die Analyse und Interpretation bewusst dem Spannungsbogen der Konzeption des Reformators selbst folgen und so die einzelnen Bilder nacheinander durchlaufen.

4.1 Die Anfechtung des Seins und des Gewissens

4.1.1 Ein empirischer Ansatz beim Menschen?

Vor dem unmittelbaren Einstieg in die erste Bildmeditation ist noch eine Bemerkung zu der Art und Weise vonnöten, wie Luther die Situation des Menschen, seine *Existenz*, mit dem Wort der Schrift, dem *Text*, seelsorgerlich zusammenspricht. Setzt er doch zu Beginn durchaus beim Menschen selbst an – bei dessen *Welt-* und *Selbsterfahrung*. Er geht ihm sogleich ganz nah und rückt in das Zentrum seiner Existenz. Das erste malum, das er meditiert, ist das dem Menschen empirisch scheinbar Nächste: Sein eigenes Inneres; konkreter: das Übel seines eigenen Inneren. In dieser anthropologisch einsetzenden Betrachtung deckt Luther jedoch durch den Gebrauch der Heiligen Schrift in zwei überraschenden Wendungen Unerwartetes auf: In einem ersten Schritt erkennt er in diesem offenkundig Naheliegenden des eigenen Inneren zugleich die radikale Fremdheit und Ferne desselben. Die zweite Wendung besteht darin, dass er ausgerechnet diesen Umstand durch den Glauben als eine Schöpfungs-Gnade Gottes neu anzunehmen lehrt.

So wird in der ersten Bildmeditation erkennbar, wie Luther die rhetorische Stilfigur der Verfremdung konkret als Mittel für seine Seelsorge einsetzt, indem er sie aus dem Wort Gottes herleitet und in existentiellen Zusammenhängen zur Anwendung bringt. Durch die Effekte solcher Verfremdung will er dem Betrachter eine Distanz zu sich selbst und seiner

Situation verschaffen. Es soll ihm eine Freiheit gewährt werden, sich ihr durch das Wort Gottes in neuer Weise zu nähern und sie durch diesen Trost zu überwinden bzw. neu annehmen zu lernen.⁹¹³

Obwohl der Reformator also bei der menschlichen Welt- und Selbsterfahrung (*coram seipso et mundo*) einsetzt, überschreitet er sie zugleich, indem er sie auf die letzte *Nicht-Erfahrung* des aus sich selbst heraus nichtigen Seins des Menschen hin theologisch radikalisiert: Er versteht ihn sowohl als Geschöpf, als auch als Sünder vor Gott (*coram Deo*). In diesem raschen und im ursprünglichen Sinne des Wortes „radikalen“, nämlich an die Wurzel gehenden Einstieg, der ohne Umschweife in *medias res* greift, kommt Luthers biblischer Realismus zum Ausdruck. Dieser expliziert sich im ersten Bild konkret anhand der Verwendung von Ps 116,11, Ps 39,6 und 1Sam 2,6. Dadurch wird deutlich, dass und wie seine Seelsorge stets als Auslegung der Heiligen Schrift, als eine konkrete Form des geistlichen Wort-Glaube-Geschehens der *Meditatio* durchgeführt wird.⁹¹⁴ Denn „Meditation (Text) und Anfechtung (Existenz) stehen zueinander in einem Zirkelverhältnis.“⁹¹⁵

Von der Krankheit des Kurfürsten – also der unmittelbar *konkreten Situation* des Adressaten – spricht Luther auffälliger Weise gar nicht direkt. Nicht einmal die Art der Krankheit erfährt man aus dem Hauptteil der Seelsorgeschrift.⁹¹⁶ Der medizinische Befund mit seinen Schwierigkeiten und Möglichkeiten scheint für die Seelsorge nicht von unmittelbarem Belang zu sein. Die konkrete Situation des Kurfürsten ist zwar ernst zu nehmen – wird jedoch gerade darin keineswegs beherrschend für die Seelsorge. Vielmehr schaut der Seelsorger die Situation vom Wortes Gottes her an und sieht so durch sie hindurch auf ihre ursprüngliche existentielle Eigentlichkeit und Tiefe. In diese Perspektive versucht er den Kranken mit hineinzunehmen. Was das konkret heißt, wird an jedem einzelnen Aspekt der verschiedenen raumzeitlich-existentialen Bezüge durchmeditiert. Im Blick auf die konkrete Krankheit des Kurfürsten jedoch sieht der Seelsorger vor allem darauf, „Christum in te aegrotare“ – „dass Christus in dir krank ist“.⁹¹⁷

⁹¹³ Vgl. dazu oben unter B.2. Vgl. auch BOHREN, a. a. O., 35–36.

⁹¹⁴ Die Verwendung insbesondere der Stelle aus 1Sam 2,6 (WA 6, 107,16–17: „deducit ad inferos et reducit“) tritt bei Luther im seelsorgerlichen Kontext sehr häufig auf. In diesem Schriftwort fand er offensichtlich eine Grunderfahrung seiner Spiritualität prägnant zum Ausdruck gebracht und in zutreffender Weise interpretiert. In der WA findet sich der Verweis auf diese Bibelstelle etwa 60 mal (innerhalb der Tessaradecas allerdings nur an dieser Stelle; 8 mal in den Predigten; besonders häufig jedoch in den verschiedenen Psalmvorlesungen).

⁹¹⁵ NICOL, *Meditation*, 100.

⁹¹⁶ Vgl. so auch KINDT, *Trostbüchlein*, 6.

⁹¹⁷ WA 6, 105,12–14 (Hvm.): „Cum igitur, Illustrissime Princeps, videam tuam dominationem gravi morbo esse oppressam et simul *Christum in te aegrotare*, existimavi offitii mei esse, ut aliquo scripto tuam D. visitarem.“ Vgl. dazu die „Christusverfremdung“ und „Christusvermittlung“ oben unter B.2.2.

4.1.2 *Anfechtung: Die Ur-Situation des Menschen*

4.1.2.1 *Die Ur-Situation der Anfechtung*

Bereits der erste Satz des *ersten Bildes*⁹¹⁸ setzt mit der ersten Verfremdung und Umwertung ein:

„Das ist gewiss und am wahrhaftigsten – sei es, dass der Mensch es glaubt oder nicht –, es kann nichts im Menschen so peinigend sein, wie es das Schlimmste der Übel ist, die in ihm selbst sind. So sehr sind viel mehr und größere Übel in ihm selbst, als er es fühlt.“⁹¹⁹

Diese erste Wendung bietet einen harten Trost. Er besteht zunächst in einer „Aufklärung“, einer neuen, realistischeren und angemesseneren Sicht auf die Dinge und auf sich selbst. Dieser Trost schaut zuerst der Anfechtung selbst ins Auge – in einer Tiefe, die letztlich nur der Glaube im Licht des Wortes Gottes ansatzweise zu sehen vermag.⁹²⁰

„Wenn er nämlich das ihm eigene Übel fühlen würde, würde er die Hölle fühlen. Denn er hat die Hölle in sich selbst.“⁹²¹

Diese „Hölle“ beschreibt Luther bemerkenswerter Weise in ontologischen Kategorien, oder besser: in ontologischen Sprachformen;⁹²² nämlich als urexistential *Anfechtung des Seins*, die in der innersten und eigensten Nichtigkeit des sündigen Menschen, seinem Mangel an „Wahrheit und Wesenhaftigkeit“ begründet liegt.⁹²³ Diese „Eitelkeit“ bzw. „Nichtigkeit“ besteht in dem *ontologischen Selbstbetrug* des Menschen, als ob er das Sein in sich selbst haben, seine Existenz selbst halten, sie selbst garantieren und definieren könnte.

⁹¹⁸ Vgl. WA 6, 107,4–108,30: „Caput primum de spectro primo, quod est malum internum.“ (a. a. O., 107,4–5).

⁹¹⁹ A. a. O., 107,6–8: „Hoc ratum est et verissimum, sive id credat homo sive non, nullum esse posse in homine cruciatum tantum, qui pessimum sit malorum, quae in ipso sunt: adeo sunt longe plura et maiora in ipso mala quam quae sentit.“

⁹²⁰ Vgl. a. a. O., 107,27.

⁹²¹ A. a. O., 107,9–10 (Hvm.): „Si enim suum malum sentiret, infernum sentiret, *Nam infernum in se ipso habet.*“

⁹²² Zu den ontologischen Implikationen der Rede vom peccatum radicale bei Luther vgl. EBELING, Lutherstudien II/3, 393–397. „Die Fundamentalunterscheidung ist in der Scholastik an Seinsaussagen orientiert, bei Luther hingegen an Urteilsweisen, die aber die wahren Seinsaussagen zu konstituieren beanspruchen.“ (a. a. O., 394).

⁹²³ WA 6, 107,11–12: „veritate et re“.

Damit wird in seelsorgerlicher Sprache eine durchaus originelle Interpretation der Erb- bzw. Ursündenlehre (*peccatum originale*; und zwar als *peccatum substantiale*) geliefert.⁹²⁴ In der Weihnachtspostille von 1522 kann der Reformator diesen Sachverhalt folgendermaßen ausdrücken: „das ist: die erbsund, odder natursund, odder personsund, die rechte hewbtsund; wo die nit were, ßo were auch kein wircklich sund. Diße sund wirt nitt gethan, wie alle andere sund, ßondern sie ist, sie lebt und thutt alle sund und ist die weßenlich sund (*peccatum substantiale*), die da nitt eyn stund odder tzeyttlang sundigt, ßondern wo und wie lang die person ist, da ist die sund auch.“⁹²⁵ Das der Mensch nach biblischen Verständnis lügenhaft und eitel, also aus sich selbst heraus nichtig ist, belegt Luther mit zwei Zitaten aus Ps 116,11 und Ps 39,6, um daraufhin zu schlussfolgern:

„Lügnerisch und nichtig sein aber ist leer sein an Wahrheit und Wesenhaftigkeit selbst.“⁹²⁶

Das „Sein“ des Menschen kommt ihm ausnahmslos von außerhalb seiner selbst zu und ruht an keinem Punkt in sich selbst. Es besteht ganz und gar in sich empfangender Relation, in Beziehung zum Urgrund des Seins. Das bedeutet im Kern: Er ist nur Mensch als „Person“, als Beziehungswesen *coram Deo*.⁹²⁷ Der von Gott entfremdete Mensch stürzt jedoch aufgrund

⁹²⁴ Zur Theologie der „Erbsünde“ bei Luther vgl. insgesamt EBELING, Lutherstudien III, 74–107 (Der Mensch als Sünder. Die Erbsünde in Luthers Menschenbild); sowie kurz AXT-PISCALAR, Art. Sünde VII, 400–402. Die reformatorische Lehre von der Erbsünde „zielt auf das durch die Sünde grundlegend verkehrte Sein des Menschen vor Gott als Kern der Selbst- und Weltwahrnehmung des Sünders, das als stets wirkender Grund Ursprung aller Tatsünden ist und als wirkliche Schuld gilt.“ (a. a. O., 400).

⁹²⁵ WA 10 I/1, 508,20–509,4. Vgl. dazu auch EBELING, a. a. O., 88ff. Vgl. auch WA 18, 662, 12 (De servo arbitrio; 1525): Der Mensch (und selbst ein Engel) kann nicht einen Augenblick aus sich selbst heraus Bestand haben: „ut ne momento consistere suis viribus possint“. Jedes geschaffene Sein ist darum als beständiges schöpferisches Handeln Gottes zu glauben. Nicht der Mensch hat sich von seiner rationalen Potenz her selbst zu definieren, sondern er wird ganz und gar durch den Glauben von seinem Angewiesensein auf Gott her bestimmt (vgl. EBELING, Lutherstudien II/3, 544). Das Sein des Menschen – wie das der ganzen Welt – ist demzufolge bleibende *creatio ex nihilo*, „andauernde Neuschöpfung und Erhaltung der Welt gegen das Nichts und das Böse“ (BAYER, Theologie, 142).

⁹²⁶ WA 6, 107,11–12 (Hvm.): „Esse autem mendacem et vanum est esse vacuum *veritate et re ipsa*.“ (zu „res“ (Sache, Ding, Gegenstand, Wesen, Umstand, Lage, Angelegenheit, Vorfall, Begebenheit, Ereignis, Erscheinung, Wirklichkeit, Wahrheit, Ursache, Grund) vgl. GEORGES, a. a. O. II, Sp. 2338–2340; hier wird die Übersetzung mit „Wesenhaftigkeit“ präferiert; nach BOHREN, a. a. O., 56).

⁹²⁷ Vgl. dazu EBELING, Luther, 220–230. Die Präposition „coram“ (vor, angesichts (Sein im Angesicht von, in Gegenwart von)) kann als „Schlüsselwort für Luthers Seinsverständnis“ überhaupt gelten (a. a. O., 220). „Hier wird etwas als etwas nicht in sich selbst bestimmt, sondern in seiner Relation nach außen zu einem andern hin oder richtiger: von einem andern her.“ (a. a. O., 221). Die *coram*-Relationen betreffen dabei sämtliche Bezüge, allen voran personale Bezüge, in denen (und nur in denen) der Mensch als Mensch existiert. Dabei ist diese Existenz charakterisiert „als ein dem Urteil Ausgesetztsein.“ Das bedeutet: „Die *coram*-Relation offenbart als Grundsituation des Menschen, daß er vor einem Forum

seiner Nichtigkeit und Unwahrhaftigkeit, der er ohne Gott verfällt, in ein „vacuum“.⁹²⁸ Das Losgelöstsein von Gott, der Quelle des Seins, dem absoluten Sein, wird ihm zur Hölle, zum „horror vacui“⁹²⁹ als Zustand der Verdammnis:

„Ohne Wahrheit und Wesenhaftigkeit selbst sein, das ist ohne Gott sein und nichts sein:

Dieses aber ist in der Hölle und verdammt sein.“⁹³⁰

Luther beschreibt als erstes und grundlegendes Übel die *fundamentalanthropologische Ur-Situation* des Sünders als Ur-Situation der Anfechtung, oder besser: des Angefochten-Seins.

steht“, in seinem Sein also auf ein Urteil angewiesen ist (a. a. O., 224). Sosehr darin die Mitmenschlichkeit als Begegnung von Mensch zu Mensch (coram hominibus), das Sein in der Welt (coram mundo) ebenso wie die Selbstbezüglichkeit (coram seipso) eingeschlossen bleibt, ist doch „das Sein coram Deo, das Sein im Angesicht Gottes, in der Gegenwart Gottes, unter den Augen Gottes, im Urteil Gottes, im Worte Gottes der fundamentale Sachverhalt der coram-Relation.“ (a. a. O., 227). Luther versteht den Menschen demzufolge als relations-ontologische Existenz in den besagten Coram-Bezügen. Er hat kein „eigenes“ Sein („res“ – Wesenhaftigkeit) in sich, sondern empfängt sich in jeder Hinsicht stets radikal von Gott her. „Person meint [...] die Einheit und Ganzheit des Menschen in seinem Sein vor Gott. Person in diesem Sinne ist für Luther nahezu gleichbedeutend mit Gewissen.“ (a. a. O., 230). Zum theologischen Rang des Gewissens bei Luther vgl. auch DERS., Lutherstudien III, 109–112 (Thesen 5–16).

⁹²⁸ WA 6, 107,12.

⁹²⁹ Zu Herkunft und Geschichte des Begriffes „horror vacui“ vgl. KÖRTNER, Weltangst und Weltende, 88–95, der vor allem die Verwendung in der Neuzeit untersucht. Der Begriff der „Weltangst“ ist freilich erst eine Wortschöpfung des 20. Jahrhunderts. Ausgehend von der aristotelischen Physik stand der „horror vacui“ bis dato innerhalb der scholastischen Naturphilosophie lediglich für die Annahme, dass die Natur stets und überall um die Auffüllung eines leeren Raumes bemüht sei (vgl. ARISTOTELES, Physik (4. Buch, 9. Kap.), 69[68–70]). Dieser rezeptionsgeschichtlichen Einordnung ungeachtet, lässt sich der Begriff dennoch treffend auf das von Luther Intendierte anwenden. Der „horror“, also die Angst oder der Schrecken vor dem „vacuum“, der Leere, dem Nichts ist bei ihm freilich – anders als bei den neuzeitlichen Vertretern (wie Pascal, Kierkegaard, Spengler u. a.) – im Kontext seines andersartigen Welt- und Gottesbildes zu interpretieren. Vgl. dazu auch STOLINA, Negative Theologie, 141, der den Begriff des „horror vacui“ ebenfalls aufgreift, um „die Angst in eine alles verschlingende sinnlose Leere zu stürzen“ theologisch zu beschreiben. Vgl. dazu ebenfalls DERS., Wegmarken, 88; DERS., Aktion und Kontemplation, 83. Stolina fasst den „horror vacui“ jedoch als eine „[s]pezifisch neuzeitliche und auch noch für unsere Gegenwart signifikante Erfahrungsgestalt[en] der Anfechtung“ auf, als welche sich die geschichtlich zu verortende Anfechtungserfahrung Luthers noch nicht ausgedrückt habe. Die obige Auslegung der Tesseractadecas zeigt demgegenüber jedoch in beachtenswerter Weise, dass und wie der Reformator die Anfechtung durchaus – und sogar wesentlich – als eine (wenn auch weithin unbewusste) Art „horror vacui“ beschreiben konnte (obgleich dies zweifellos bei ihm (noch) nicht im Horizont eines neuzeitlichen Weltbildes geschieht).

⁹³⁰ WA 6, 107,12–13: „At sine veritate et re ipsa esse est sine deo esse et nihil esse: hoc autem est in inferno et damnatum esse.“

Denn könnte der Mensch „mit ungetrübtem Blick sich selbst bis auf den Grund schauen, so würde er einer Hölle gewahr werden, würde alsbald in einem Augenblick vergehen.“⁹³¹

In diesem ersten Bild wird ein zentraler Dreh- und Angelpunkt der theologischen Anthropologie Luthers meditiert. Der dunkle und biblisch-realistische Hintergrund seines Welt- und Menschenbildes kommt in den sieben mala und bona ebenso zum Ausdruck, wie die helle und glaubensfrohe Sicht des Glaubens an Gottes in allem, wenn auch vielfach verborgen, wirksame Güte. Die erste Anfechtung hat für Luther ihren letzten Ernst darin, dass der Heiligen Schrift „die entsetzliche Möglichkeit einer endgültigen, jedoch kein Ende nehmenden Vernichtung vor Augen steht [...]: ewiger Tod als ewige Gottesferne, das Zerbrechen der Gottesgemeinschaft, die Scheidung von Gott als das Böse schlechthin.“⁹³² Insofern bedeutet diese Anfechtung etwas, das „mächtiger [ist] als der radikalste intellektuelle Zweifel, tiefgreifender als die Furcht vor der Erschütterung der Fundamente des Seins, tiefgreifender auch als die Erfahrung der Gefährdung und des Verlustes des Selbst- und Weltvertrauens“,⁹³³ existentieller als alles, was psychologisch beschreibend ausgesagt werden könnte.

Die Anfechtung des ersten Bildes betrifft das Sein des Menschen, die Fragwürdigkeit der Selbstkonstitution seines Wesens, seine Endlichkeit und seine Unmöglichkeit, die eigene Existenz garantieren, sichern und verewigen zu können. Begründet liegt sie allerdings sowohl im Geschöpfsein als auch im Sündersein des Menschen. In Ersterem – an sich noch ohne zur Anfechtung werden zu müssen –, weil er als Geschöpf sich wesensmäßig und dauerhaft von seinem Schöpfer her empfängt und ohne ihn und seinen Willen nicht ist bzw. nichts ist und sein kann. In Letzterem – nun erst eigentlich zur Anfechtung geworden –, weil das Geschöpf „Mensch“ sich – *horribile dictu!* – von seinem Schöpfer und damit von der Quelle seines Seins getrennt hat und sich nun permanent in der geradezu „unmöglichen Möglichkeit“⁹³⁴ befindet, im Widerspruch gegen das Woher seines Seins zu existieren.⁹³⁵ Für den Menschen ist diese

⁹³¹ VOGELSANG, a. a. O., 6.

⁹³² BAYER, a. a. O., 19.

⁹³³ A. A. O., 19.

⁹³⁴ Vom Unglauben des Menschen als einer „unmöglichen Möglichkeit“ hat auch Karl Barth in seiner Erwählungslehre gesprochen (vgl. BARTH, KD II/2, §32, S. 28, 99; §34, S. 280; sowie den Leitsatz zu §35, S. 336, 347, 381).

⁹³⁵ Vgl. dazu in der 32. These der „Disputatio de homine“ (1536) Luthers Auslegung zu Röm 3,28: „Hominem iustificari fide“ (WA 39 I, 176,33–34): „Der Mensch wird durch den Glauben gerechtfertigt“ (dt. Übers. n. LDStA I, 699,3–4). Das Wesen des Menschen besteht demnach geradezu darin, allein durch den Glauben, d. h. durch das Wirken Gottes gerechtfertigt zu werden; oder mit anderen Worten: „Fides facit personam“ (WA 39 I, 283,1 (Zirkulardisputation de veste nuptiali; 1537)). In fundamentalanthropologischer Hinsicht besagt diese These, „dass das Wesen des Menschen, dass sein Sein darin besteht, allein aus Glauben gerechtfertigt zu werden.“ (BAYER, a. a. O., 91). Das impliziert freilich keinen soteriologischen Automatismus, sondern ist im Sinne der Bestimmung des Menschen, die in der Schöpfungserhaltung zugesagt und gegenwärtig gehalten wird, zu verstehen.

„radikale Seinsabhängigkeit, die Exzentrik des Hängens am göttlichen Mit-sein und Tun [...] also wesentlich von der Schöpfung her. Nicht wesentlich gesetzt, aber faktisch eingebrochen ist dies, daß der Mensch sich geistlichen Eigenstand anmaßt und damit in Seinsverlorenheit geraten muß.“⁹³⁶

Luther knüpft mit dieser fundamentalanthropologischen Beschreibung an Vorstellungen und Formulierungen *Bernhard von Clairvauxs*, der Mystik *Johann Taulers* und der *Theologia Deutsch* an – interpretiert diese jedoch seiner reformatorischen Theologie und Spiritualität gemäß um.⁹³⁷

Pointiert formuliert: *Der Glaube ist das Sein des Menschen*. Darum gibt es (vom Ziel bzw. der Bestimmung her gesehen) kein Menschsein ohne und außerhalb von Jesus Christus. Der Mensch ist (hat *Sein*), weil er sich vertrauend empfängt. Andernfalls (d. h. im Falle des Unglaubens) verliert er in letzter Konsequenz sein eigentliches „Sein“ als Mensch (nämlich im Gegenüber zu Gott als dessen Ebenbild). Das Wesen des Menschen, das der Glaube ist, wird somit durch das Unwesen der Sünde, das der Unglaube ist, korrumpiert und damit seinem Verderben ausgesetzt (vgl. BAYER, a. a. O., 92). Luther bildet dementsprechend einen dreidimensionalen Glaubensbegriff aus: 1. die *fides specialis*, der Heilsglaube als neue Kreatur; 2. die fundamentalanthropologisch-existentielle Angewiesenheit des Menschen auf Gott; sowie 3. die Treue Gottes, die beides (ersteres im Blick auf das Heil, zweiteres im Blick auf die Schöpfungserhaltung) gewährt.

⁹³⁶ JOEST, *Ontologie der Person*, 274, vgl. a. a. O., 269–274. Joest spricht demgemäß vom „exzentrischen Personverständnis“ Luthers. Die „Ontologie“ des Menschen als Person ist für Luther dabei nicht nur in statu corruptionis, also im Sündersein etwas Exzentrisches, sondern grundlegend in seinem Menschsein als Geschöpf begründet. Vgl. dazu u. a. WA 7, 573,27ff; 574,3ff (Magnificat; 1521). Der Unterschied zwischen Geschöpfsein und Sündersein besteht in der existentiellen Anerkennung ebendieser radikalen ontologischen Abhängigkeit: „Was *nicht* zum Menschen als Mensch gehört, aber faktisch in der Sünde ‚zwischenhineingekommen‘ ist und deren tiefstes Wesen ausmacht, ist dies, daß der Mensch sich im Gegenüber zu Gott Subjektivität *zumißt*, daß er also aus und in sich im Rechten sein *will*, seine wahre, nämlich exzentrische Situation nicht anerkennt und gerade damit im *Unrechten* ist.“ (a. a. O., 274). Die Gottebenbildlichkeit (imago Dei) versteht Luther dabei offensichtlich nicht als eine dem Menschen innewohnende Qualität, sondern vielmehr als Relationsbegriff, d. h. als etwas, das der Mensch hörend empfängt und auf diese Weise erst zum Reden, zur Antwort und darin zum Sein ermächtigt wird. Positiv formuliert kann Luther das im Kleinen Katechismus auf die bekannte und prägnante Formel bringen: Ich glaube, das mich Gott geschaffen hat sampt allen Creaturn, [...], und das alles aus lauter Väterlicher Goettlicher guete und barmhertzigkeit on alle mein verdienst und würdigkeit, des alles ich jm zu danken und zu loben und dafuer zu dienen und gehorsam zu sein schuldig bin, Das ist gewislich war.“ (WA 30 I, 363,2–365,4 (Kleiner Katechismus; 1529). Vgl. dazu auch BAYER, a. a. O., 142.

⁹³⁷ Vgl. u. a. S. BERNARDI Opera V, 14,[4]5–7 (In Annuntiatione Dominica, Sermo Primus): „Sic et nos, quia de nihilo creati sumus, constat quia si nobis ipsis relinquimur, in peccatum semper, quod nihil est, declinamus.“; TAULER, Predigten I, 252 (Nr. 35); a. a. O. II, 485–486 (Nr. 63): „Das natürliche Nichts, das ist, daß wir von Natur aus nichts sind; das gebrechliche Nichts ist unsere Sünde, die uns zu einem Nichts gemacht hat.“; ThD 68,21–22 (Register); 71,3–5 (Capitulum 1): „Das vollkommene ist eyn weßen, das yn ym vnnd yn seynem weßen alles begriffen vnd beslossen hat, vnnd an das vnd vßwendig dem keine wares weßen ist, vnnd yn dem alle dingk yr weßen han, wanne eß ist aller dinck weßen“; 72,24–26[29]: „Wan yn welcher creatur diß volkomen bekannt sal werden, da

Mit der Ur-Anfechtung des Seins ist die Not benannt, die jedweder Seelsorge stets und ständig zugrunde liegt: Die Not des sündigen Menschen gegenüber seinem Schöpfer. Die Anfechtung kommt hier in ihrem Wesen als Bedrohung und Existenzgefährdung zum Ausdruck. In der Anfechtung des Seins liegt die radikale Bedrohung der eigenen Existenz allerdings *im* Menschen selbst, *in* seinem existentialen Selbstverhältnis, nämlich: in seinem Unglauben als – wenn auch weithin unbewusstes – Sich-nicht-empfangen-Wollen, Sich-aus-sich-selbst-heraussetzen-Wollen verborgen.

Allerdings äußert sich gerade darin, dass der auf diese Weise sich selbst zerstörende Mensch dennoch „ist“ und existieren darf, bereits die gnädige und barmherzige Liebe des Schöpfers, der die Sünde noch nicht vollends zurechnet, sondern noch erduldet und verbirgt. Es ist allein Gott selbst, der jeden Menschen aus reiner Gnade vorläufig vor seiner täglichen, stündlichen, augenblicklichen Seinsgefährdung und radikalen Existenzbedrohung bewahrt. „Darin, dass Gott das Sein gewährt, ist er gütig; darin, dass er dem Nichts wehrt, ist er barmherzig.“⁹³⁸

muß creaturlichkeit, geschaffenheit, ichtheit selbheit verloren werden vnd zu nichte.“ Vgl. dazu auch STOLLER, a. a. O., 135; GROSSE, Der junge Luther und die Mystik, 202–204; HAMM, Wie mystisch, 240–247. Luther entdeckte in der Mystik Taulers wohl erstmalig ein vergleichbar tiefes Verständnis seiner eigenen Anfechtung „absoluter Gottverlassenheit, Nichtigkeitserfahrung und Trostlosigkeit“ (HAMM, a. a. O., 241). Gleiches gilt für das kleine mystische Traktat des sog. „Frankfurters“ mit dem Titel „Ein deutsch Theologia“, das Luther als Erster 1516 und dann vollständig 1518 in Druck gab (vgl. ZECHERLE, Theologia Deutsch; OTTO, Tauler-Rezeption, 177–180). Tauler beschreibt die qualvolle Erfahrung der Gottverlassenheit ebenfalls als „Hölle“, in deren radikaler Anfechtungserfahrung dem Menschen seine völlige Nichtigkeit bewusst werde. In diese „Vernichtung“ hinein ströme dann jedoch im Punkt absoluter Ent-Werdung das Sein Gottes und führe so zur Gottesgeburt in der Seele (vgl. HAMM, a. a. O., 242f, bes. Anm. 139–144). Diese mystische Erfahrungstheologie Taulers denkt wesentlich in ontologischen Kategorien. Luther hingegen radikalisiert dieselben eher, als das er sie aufhebt; indem er nämlich den unüberbrückbaren Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf noch stärker betont und infolgedessen auch zu einer anderen Gestalt von Mystik gelangt: Der unendliche Abstand zwischen Gott als Schöpfer und dem Menschen als Geschöpf und Sünder kann nur durch Gottes Gnade in Jesus Christus, durch seine „barmherzige Kommunikation“ überwunden werden. Luther verschärft die Tauler'sche „Anfechtung des Seins“, indem er die Überwindung nicht in einer substanz-ontologischen Vereinigung im Innerlichen des Mensch selbst (Gottesgeburt), sondern in einer relational-ontologischen Vereinigung in dem Gottmenschen Jesus Christus und der glaubenden Beziehung zu ihm (Communicatio idiomatum, der „fröhliche Wechsel“) findet (vgl. a. a. O., 246–247). Hamm spricht in diesem Zusammenhang folgerichtig von einer „Intensivierung der Mystik“ und gelangt zu der Konsequenz, Luther dementsprechend als „einen der herausragenden Vertreter der abendländischen Mystik würdigen zu können“ (a. a. O., 247–248).

⁹³⁸ BAYER, a. a. O., 156. Gottes „schenkende ‚Güte‘ und seine vor allem Übel, selbst aus der Macht des Todes rettende ‚Barmherzigkeit‘“ ist demnach bereits (bleibende) Grundlage seiner Schöpfung, nicht erst oder nur der Erlösung und Vollendung.

Worin kommt nun die seelsorgerliche Funktion dieser ersten Umwertung zur Anwendung? Luther möchte in der Seelsorge dieses Bildes die menschliche Situation mittels des Wortes Gottes in ihrer radikalsten Tiefendimension meditieren, auf diese Weise *opinio* und *affectus* von ihren falschen Deutungsansprüchen befreien und dem Betrachter so eine Selbstwahrnehmung und Selbstbeurteilung im Lichte der Offenbarung Gottes eröffnen, die gerade in ihrer realistischen Härte einen unerwarteten Trost bereithält:⁹³⁹ die Relativierung aller dem Menschen bewussten Übel angesichts dieser nahezu völlig unbewussten existentialen Ur-Anfechtung des Seins, die erst der Glaube im Lichte des Wortes andeutungsweise zu erkennen vermag. „Der Mensch weiß nicht, was in ihm ist. Als ein sich selbst Verborgener muß er entdeckt werden.“⁹⁴⁰

Die Seelsorge als Glaubenshilfe und Glaubensanleitung entdeckt den Menschen im Licht des Glaubens. Gerade und überhaupt erst im eigenen Fremden kann er beginnen, sich selbst wieder zu finden. Luther hält ihm einen verfremdenden Spiegel vor, der die Verzerrungen deutlich macht. Auf diese Weise dient die Verfremdung als Form der Zurechtweisung und als Mittel der Seelsorge.⁹⁴¹

Hier tritt, um mit *Gerhard Ebeling* zu reden, schon zu Beginn der „radikale Zug der Seelsorge“ Luthers ans Licht, nämlich „die Lebensnöte nicht bloß an den Symptomen, sondern an der Wurzel anzugehen“ und darum in der Seelsorge „immer aufs Ganze“ zu zielen.⁹⁴² Der Anstoß zur konkreten Seelsorge wird zwar allemal von der Vielzahl menschlicher Nöte ausgehen, die jeder Einzelne jeweils in ihrer ganzen Erfahrungsbreite zu spüren bekommt. Viel bedeutsamer jedoch – und dessen sollte sich laut Luther der Seelsorger im Klaren sein – sind die „unbewußten, verborgenen und verdrängten Nöte“ zu bewerten, die erst von außen, also vom Wort Gottes her ihre gnädige Aufdeckung und Behandlung, Umwertung und Überwindung erfahren können. „Die Notwendigkeit der Seelsorge gründet deshalb nicht allein in dem offensichtlichen Lebensbedrohenden, sondern in allen Erscheinungsweisen des Lebens“,⁹⁴³ sowohl im Leiden wie in der Freude, sowohl im Glück wie im Unglück, summa: sowohl in den Übeln wie in den Gütern. Dementsprechend stellt für den Reformator angesichts dieser Fragwürdig-

⁹³⁹ Vgl. STOLLER, a. a. O., 136 (Hvm.): „Although one can and will act upon the basis of one's feelings, they provide neither a full nor accurate picture of *one's situation*. Thus, the Christian should not look for certainty within his/her emotions, but instead in *God's revelations* of the self to the self, which God will reveal in God's own time.“

⁹⁴⁰ BOHREN, a. a. O., 36.

⁹⁴¹ Vgl. a. a. O., 36–38. Bohren fragt angesichts dieser Situationsbestimmung der Seelsorge, die Luther offenbar vornimmt, nach einem entsprechenden poimenischen „Paradigmen-“ bzw. „Kategorienwechsel“ für die Gegenwart.

⁹⁴² EBELING, Seelsorge, 45.

⁹⁴³ EBELING, a. a. O., 45.

keit des menschlichen Seins allein das Da-Sein und Mit-Sein Gottes in seinem Wort die entscheidende Ermächtigungsgrundlage aller Seelsorge dar.⁹⁴⁴

4.1.2.2 *Die gnädige Verborgenheit der Ur-Situation der Anfechtung*

Luther bleibt indes nicht lange bei der Betrachtung der existentiellen Tiefe des malum internum stehen. Es geht ihm im Grunde beinahe nur um den Trostgehalt, der in der Erkenntnis dieser Wirklichkeit liegt. Und so öffnet er die seelsorgerliche Meditation in einer zweiten, nicht minder überraschenden Umwertung für eine noch umfassendere Sicht der menschlichen Situation: In der letzten Nicht-Erkennnis der Tiefe der Anfechtung des Seins, also gerade darin, dass der Mensch seine Sünde als Entfremdung von der Quelle des Seins, seine Nichtigkeit als radikales Bedrohtsein seiner Existenz eben weithin *nicht* erfährt, darf der Betrachter ein tröstendes Gut erkennen: die bewahrende und erhaltende Schöpfungsgnade Gottes.

„Denn er weiß: wenn er den Menschen in die Erkenntnis des seinigen (ihm eigenen) Übels (suum malum) hinabführen würde, müsste er alsbald im Augenblick zugrunde (verloren) gehen“.⁹⁴⁵

Gott lässt den Menschen sein wahres Übel so gut wie gar nicht erkennen, erfahren und fühlen. Stattdessen erhält er die gefallene Schöpfung gerade *durch* die weitgehende Unwissenheit und Verborgenheit des eigentlichen, im Menschen selbst befindlichen Bösen.⁹⁴⁶ Aus diesem Grunde kann Luther den zutiefst im Menschen liegenden Affekt des Unglaubens auch als „affectus occultus“, als „inneren, verborgenen Affekt“ bezeichnen, der als Verborgener doch zugleich die gesamte Erfahrungsbreite des menschlichen Lebens wesentlich bestimmt.⁹⁴⁷

„Darum ist es wahr, dass wir kaum den tausenden Teil unserer Übel fühlen“.⁹⁴⁸

⁹⁴⁴ Vgl. a. a. O., 450–454.

⁹⁴⁵ WA 6, 107,14–16: „sciens quod, si hominem in suum malum deduceret cognoscendum, mox in momento periret“.

⁹⁴⁶ Vgl. so auch BOHREN, a. a. O., 36.

⁹⁴⁷ Vgl. ZUR MÜHLEN, Affektenlehre, 113.

⁹⁴⁸ WA 6, 108,28–29: „Adeo verum est, vix millesimam partem nostrorum malorum nos sentire“.

Gott ordnet („disponente“)⁹⁴⁹ die Schöpfung und in ihr das Bewusstsein des Menschen so, dass er diesen Abgrund gnädig verbirgt, „damit der Mensch nicht zugrunde geht (abfällt, ausgelöscht wird, vergeht), wenn er seine tiefsten (innersten, völligsten) Übel sähe. Darum verbirgt er sie“.⁹⁵⁰ Es ist demnach ein *bonum* das *malum internum* als das *totum malum* nicht erkennen zu müssen:

„Siehe, was für ein Gut es ist, das totale Übel nicht wahrzunehmen.“⁹⁵¹

Der Reformator trägt damit der Einsicht in die Begrenztheit der menschlichen Realitätsverträglichkeit Rechnung: „Human kind cannot bear very much reality“, wie es *Thomas S. Eliot* einmal unübertrefflich auf den Punkt brachte, – „Die Menschheit kann nicht sehr viel Wirklichkeit ertragen.“⁹⁵² Luther ist sich aus eigener Erfahrung nüchtern darüber im Klaren, dass kein Mensch die reale Situation seiner durch die Sünde und Nichtigkeit bedrohten Existenz vor Gott vollkommen bewusst zu erfahren in der Lage wäre. Diese „Hölle“ würde keiner „überleben“.⁹⁵³ Gerade deshalb tröstet aber die zweite Umwertung:

„Deswegen zeigt und legt uns Gott, weil er uns barmherzig züchtigt, nur leichte Übel auf.“⁹⁵⁴

Luther entspricht mit dieser Einsicht dem Wissen um eine Tiefe im Menschen, ein „Unbewusstes“, das zwar zuinnerst seiner Existenz zugehört, diese jedoch zugleich auf unheimliche Weise zerstört. Er versteht darunter allerdings keineswegs nur eine scheinbar mehr oder weniger

⁹⁴⁹ A. a. O., 107,26.

⁹⁵⁰ WA 6, 107,26–27: „ut homo non deficiat, si sua mala penitissima videret. Nam abscondit ea“ (zu „deficio“ (abfallen, abnehmen, ausgehen, aufhören, erlöschen, erlahmen, ermatten, die Kraft verlieren, versiegen, untergehen) vgl. GEORGES, a. a. O. I, Sp. 1966–1971; zu „penitus“ (inwendig, im Innersten, tief (hinein), gänzlich, ganz und gar, völlig) vgl. a. a. O. II, Sp. 1552–1553; zu „nam“ als „darum“ („zur Angabe einer Begründung“) vgl. a. a. O. II, Sp. 1086–1088).

⁹⁵¹ WA 6, 107,28–29 (Hvm.): „Vide, quantum bonum sit non nosse *totum malum*“

⁹⁵² ELIOT, *Murder in the Cathedral*, 59. Thomas Stearns Eliot legt dieses Zitat dem hl. Thomas Becket kurz vor dessen Martyrium in den Mund.

⁹⁵³ Die „Hölle“ entspricht aufgrund der forensischen Existenz des Menschen als Gewissen seiner Nichtigkeit und Sünde in der er dem notwendig richtenden Urteil Gottes ausgesetzt ist. Insofern ist Luthers Gewissensbegriff tatsächlich eschatologisch bestimmt, d. h. „bezogen auf das Sein vor Gott im jüngsten Gericht als eine je und je akute Situation, in der dem Menschen die höllische Qual der Verdammung und die paradiesische Seligkeit bedingungsloser Annahme widerfahren.“ (EBELING, *Lutherstudien III*, 110 (These 10)). Vgl. dazu auch WA 40 I, 21,12 (Präp. zur Gal-Vorlesung; 1531); WA 39 I, 439,18–440,1 (2. Antinomer Disputation; 1538).

⁹⁵⁴ WA 107,13–14: „Ideo deus misericorditer nos castigans leviora mala nobis aperit et imponit“.

apersonale „Welt des Es“ (wie etwa *Sigmund Freud*), sondern vielmehr „Reich und Macht des Bösen in Person“ sowohl in metaphysischer (Teufel) als auch existentialer Hinsicht (Ur-Sünde).⁹⁵⁵ Luthers Hamartiologie weist hierin möglicherweise eine überraschende Anknüpfungsfähigkeit an moderne psychologische Ansätze auf – wenngleich sie diese durch ihre aus der Heiligen Schrift gewonnenen Kategorien theologisch ebenso korrigiert, radikalisiert und erweitert. Die Ur-Sünde als das *malum internum*, das dem Menschen – und darin er sich selbst in seiner Tiefe – verborgen ist, wirkt sich allerdings trotz seiner Verborgenheit und Unbewusstheit umfassend im Leben und in der Psyche des Menschen aus. Luther erkennt es deshalb – tiefer als alle psychologische Analyse zu greifen vermag – als die letzte anthropologische Ursache jedweder Anfechtung.

Aus diesem Grunde kann der Glaube in der Welt nichts anderes sein als ein stets angefochtener, ein nie in bzw. aus sich selbst „seiender“ Glaube. Das gilt selbst dort, wo er (noch) nicht vorhanden ist, nämlich im Sinne der Ursituation des Unglaubens, der eigentlichen Situation des gefallen Menschen, der zu Gott, der Quelle seines Seins keinen freien Zugang mehr hat, sondern stattdessen – sucht und greift er nach ihm – stets mit eben seinem innersten Übel konfrontiert, in die Ursituation der Anfechtung zurückfällt, existentiell also konkret in Verzweiflung oder Vermessenheit.⁹⁵⁶ Diese Ursituation kann allein durch den Glauben stückweise erkannt, ausgehalten und, als Ganze letztlich erst im kommenden Leben, überwunden werden.

Demgemäß erschließt sich die Evidenz dieser Darstellung der menschlichen Situation nur demjenigen, der selber glaubt. Sie bleibt mithin Glaubensaussage und ist als solche in ihrer Tiefe nicht von außen ohne Glauben bzw. eben im Un-Glauben zu erkennen, zu verifizieren oder auf-

⁹⁵⁵ Vgl. ebenso BOHREN, a. a. O., 36ff. Vgl. dazu FREUD, *Das Ich und das Es* (StA III, 2001), 119–162 sowie 273–330. Von dieser (sowohl existentialen als auch metaphysischen) „Tiefen-Psychologie“ Luthers aus wäre ein Vergleich mit der neuzeitlichen Tiefenpsychologie lohnenswert. Diese Fragestellung bedürfte einer eingehenderen Betrachtung, die an andere Stelle erfolgen muss. Vgl. dazu aber PETERS, *Rechtfertigung*, 239–281 und in dieser Arbeit unter C.

⁹⁵⁶ Vgl. hierzu auch BAYER, a. a. O., 141–143. Da der Glaube für Luther nicht etwas ist, was erst später akzidentiell zum Menschen bzw. zum Menschsein hinzutritt, sondern dieses vielmehr fundamental konstituiert (s. oben; das Grund-Existential des Sich-Empfangens, demzufolge der Mensch sein Sein in jedem Moment von Gott empfängt), muss er durchaus als eine fundamentalanthropologische Kategorie verstanden werden: Jede Kreatur, und damit in besonderer Weise auch der Mensch, ist im Grunde „unverdiente, rein verdankte Existenz“ (a. a. O., 141). Der Unglaube stellt insofern einen Riss in der Schöpfung, eine „unmögliche Möglichkeit“, eine absurde Verkennung der eigenen Existenz *coram Deo* dar – und führt den Menschen in letzter (erst mit dem leiblichen Tode unwiderruflich einsetzender, sich aus-zeitigender) Konsequenz in seine eigene Nichtigkeit und Lüge, mit Luthers Worten: in die Hölle der irrevozierbaren, unumkehrbaren Gottesferne bzw. des Gotteszorns. An der fundamentalanthropologischen Kategorisierung des Glaubens wird darüber hinaus deutlich, wie untrennbar Schöpfung und Rechtfertigung zusammengehören: „Als geschaffenes Sein ist das Menschsein ein durch Glauben gerechtfertigtes Sein. Als durch Glauben gerechtfertigtes Sein ist es geschaffenes Sein.“ (a. a. O., 142).

zuzeigen. „Solche Erbsünde ist so gar ein tieff bose verderbung der natur, das sie kein vernunft nicht kennen, sondern mus aus der schrift offenbarung geglaubt werden Psalmi 51. und Romanorum 5, Exodi 33. Genesis 3.“⁹⁵⁷ – wie es Luther selbst unter Berufung auf die wichtigsten Belegstellen der Schrift in Worte fast. Dementsprechend kommt auch *Horst Beintker* zu dem Schluss: „Der den ganzen Menschen durchziehende Sündenzustand ist selber die Angefochtenheit, aber doch so, daß von diesem Zustand keine rechte Kenntnis ohne Gottes Wort vorhanden ist.“⁹⁵⁸

4.1.3 *Seelsorge und Spiritualität:* *Der Trost der Verborgenheit der Anfechtung*

Diese beiden Umwertungen, durch die meditativ die Situation des Menschen durchschaut wird, – und zwar einerseits auf ihren tiefsten Ur-Grund in der Anfechtung des Seins, andererseits zu ihrer realistischen Beurteilung (*opinio*) in der durch Gottes Gnade geordneten Verborgenheit – wendet Luther nun in dreifacher Hinsicht seelsorgerlich an, mit dem Ziel einer trostvollen Wandlung des menschlichen Empfindens (*affectus*) in die göttlichen Affekte der Heiligen Schrift.

Denn Gottes Gnade besteht natürlich keineswegs nur in der Verbergung des *malum internum*, sondern ebenso in einem Prozess des, wenigstens teilweisen, Offenbarmachens dieses Zustandes mit dem Ziel der Buße und des Glaubens. Luther sieht hierin Gottes erzieherisches Wirken am Werk (Hebr 12,6). Diese *pädagogische Deutung* der Anfechtung korreliert mit der überführenden Funktion des Gesetzes (*usus elenchthicus legis*). Dennoch vermag erst der Glaube die inneren Übel als solche zu erkennen, allein das gereinigte Herz den Abgrund zu schauen.

„Wenn Gott es ordnet, tut er dies so, dass der Mensch nicht zugrunde geht, wenn er seine tiefsten Übel sähe. Er verbirgt sie nämlich, weil er will, dass sie *allein durch den Glauben* wahrgenommen (unterschieden) werden. Und so deutet er sie mit dem fühlbaren Leiden nur an.“⁹⁵⁹

Der Mensch ist allermeist schwach im Glauben. Im vollkommenen Glauben, also der vollkommenen Zuversicht des Gewissens zu Gott, könnte er sein *totum malum* in Gänze erkennen,

⁹⁵⁷ WA 50, 221,24–222,1 (Schmalkaldische Artikel; 1537); Vgl. ebenso WA 39 I, 84,10–11 (Disputatio de iustificatione; 1536); WA 56, 231,9–10 (Römervorlesung; 1515/16): „sola fide credendum est nos esse peccatores“.

⁹⁵⁸ BEINTKER, a. a. O., 108.

⁹⁵⁹ WA 6, 107,26–28 (Hvm.): „deo disponente ita fit, ut homo non deficiat, si sua mala penitissima videret. Nam abscondit ea, volens *sola fide* ea cerni, dum ea indicat sensibili malo.“

ohne, dass es sein Gewissen – also sein eigenes Urteil über sich selbst und sein Personsein coram Deo – so sehr schwächen und zerstören würde, dass er verzweifeln und an Gott zugrunde gehen müsste.⁹⁶⁰ Er wird indes selbst als Glaubender, aufgrund der Faktizität seines simul iustus et peccator und seines bleibenden Hineingebundenseins in die gefallene Welt, niemals völlig hierzu imstande sein.

Deshalb verbirgt Gott aus Gnade die Tiefe der Sünde, versucht aber zugleich, wiederum aus Gnade, ihre Not dem Menschen behutsam aufzudecken, allerdings im Licht der Rechtfertigung in Jesus Christus. Diesen Vorgang empfindet der Sünder aufgrund seiner bleibenden Glaubensschwäche immer wieder als eine Anfechtung seines Gewissens und darum auch seines Glaubens. Er empfindet es in seiner Erfahrung je nach Intensität als eine immense Gefährdung seines Gottesverhältnisses und damit seines Seins überhaupt. Auf diese Weise verschränkt sich in der affektiven Existenz und im Gewissen des Menschen Gottes Reden zu ihm als *Gesetz und Evangelium*. So entsteht, wächst und erneuert sich der Glaube angesichts des inneren Übels immer wieder aus dem Vorgang der existentiellen Unterscheidung und Zuordnung von Gesetz und Evangelium. Denn „[d]as ist ja gerade der Ernst der Sache“, so Ebeling, „daß dieser Unterschied faktisch nicht besteht, vielmehr nur als vermengt und verwirrt zur Erfahrung kommt, und daß er selbst dort, wo er klargestellt ist, immer neu klargestellt werden muß, nur gegen eine dauernd anstürmende Wirrnis geltend gemacht werden kann.“⁹⁶¹ Dieser umkämpfte Offenbarungsvorgang äußert sich affektiv und im Gewissen darum stets aufs Neue in einem Gegen-, Mit- und Ineinander von Anfechtung und Trost.

Das innere malum im Menschen, seine tiefsitzende Gottesferne und Gottesfeindschaft, seine Nichtigkeit und Wahrheitslosigkeit machen dieses pädagogische Handeln Gottes – durch eine Vielzahl von Anfechtungen hindurch – im wahrsten Sinne des Wortes notwendig.⁹⁶² Die im Blick auf die Tiefe und den Schrecken des inneren Übels vergleichsweise „kleinen“ und „harmlosen“ äußeren Übel, geben somit einen *Hinweis* auf die Realität des inneren Übels (1.) Sie zeigen, dass und wie *das ganze Leben* Anfechtung ist (2.). Und sie dienen dem Anreiz der Zufluchtnahme zu Gott (3.). Luther ordnet damit die vergleichsweise geringeren Anfechtungen

⁹⁶⁰ Vgl. dazu u. a. WA 6, 205,26–30; 206,9–12.16–18, vor allem aber 208,34–37.38–209,2 (Von den guten Werken; 1520): „Über das alles ist des glaubens der hochste grad, wan got nit mit tzeitlichem leiden, sondern mit dem todt, hell und sund das gewissenn strafft unnd gleich gnad unnd barmhertzikeit absaget, als wolt er ewiglich vordammen unnd tzuernenn, wilchs wenig menschen erfarenenn [...]. Hie zuglaubenn, das got gnedigen wolgefallen ubir unsz habe, ist das hochste werck, das geschehn mag von und in der Creatur“.

⁹⁶¹ EBELING, Luther, 127f; vgl. insgesamt a. a. O., 120–136, bes. 122f. So bleibt der Glaube bzw. die Predigt als Unterscheidung von Gesetz und Evangelium stets „das Geschehen eines Kampfes“ bzw. „der Vollzug eines Kampfgeschehens“. Vgl. bes. auch eindrucklich WA 40 I, 41,2–44,2 (Galaterkommentar; 1531).

⁹⁶² Vgl. WA 6, 107,17–24.

der Krankheiten und Leiden der eigentlichen, schweren Anfechtung der Ur-Sünde und der aus ihr folgenden *Gewissensanfechtung* unter. In dieser seelsorgerlichen Deutung der Anfechtung bietet er einen Perspektivwechsel an (4.), der durch die Änderung der Beurteilung und Empfindung der Situation zum Trost führen kann.

4.1.3.1 *Die Anfechtung der äußeren Übel*

In den äußeren Übeln, allen Nöten und Leiden des Leibes und der Seele, erkennt Luther im Lichte des bisher Meditierten göttliche Erinnerungen und Hinweise an das eigentliche, innerste Übel. Mit dem alltäglich erfahrbaren und ins Bewusstsein dringenden Leiden lässt Gott das totum malum nur vergleichsweise(!) „sanft“ und „gelinde“ anklingen.

„Und mag dieses [innere] Übel auch noch so sehr verborgen sein, so bringt es dennoch seine genügend wahrnehmbaren Früchte hervor.“⁹⁶³

Somit gewinnt bereits das erste Bild eine neue Deutung und Sicht gerade auf diejenigen äußeren Übel, die ursprünglich die Ausgangslage der Schrift darstellten, nämlich die Krankheit und Todesgefahr des Kurfürsten. Diese können als „Früchte“, Zeichen, Hinweise auf die eigentliche Not, das tieferliegende Angefochtensein interpretiert und in ihrer pädagogischen und elenktischen Funktion, als „Züchtigungen“ Gottes, sogar dankbar angenommen werden.

„Das erste Trostbild ist es daher, zu sich selbst zu sprechen: ‚Noch fühlst du das deinige Übel nicht, o Mensch! Freue dich und sage Dank, dass du es nicht zu fühlen gezwungen wirst!‘“⁹⁶⁴

Dabei sind die äußeren Übel auch für diejenigen, die den Glauben nicht haben, von Gott gesandte Erinnerungen an das malum internum. Sie fungieren gleichsam als materielle, stumme, nonverbale Anrede des Gesetzes an die Gewissen der Menschen, die sie auf die verborgene Not ihres tiefsten Übels wenigstens andeutungsweise aufmerksam machen und zur Zufluchtnahme zu Gottes Evangelium treiben soll. Da der Mensch das innere Übel nie in seiner Totalität erfahren kann, ohne zu verderben, sind ihm stattdessen die äußeren Übel zur Erfahrung gegeben. Sie können ihm einerseits Anlass zur Umkehr werden, um so zum Gott des Evangeliums

⁹⁶³ WA 6, 108,8–9: „Atque hoc malum quantumlibet lateat, tamen fructus suos prodit satis sensibiles.“

⁹⁶⁴ A. a. O., 108,3–4: „Igitur prima imago consolatoria est sibiipsi dicere ‚nondum, o homo, sentis malum tuum, gaude et gratias age, quod non sentire cogeris.‘“

und damit zur Erlösung vom inneren Übel zu finden; andererseits kann der Mensch sich angesichts dieser kleineren Übel der Gnade Gottes trösten, die ihn eben nicht das Seine (suum) erfahren lässt, sondern im Verhältnis dazu „nur“ mit leichten Strafen – noch dazu in barmherzigster Absicht – belegt. In der äußeren Not vernimmt der Mensch schon immer den Anspruch und Weckruf des Gesetzes. Für den Glaubenden wandelt sich dieser in einen Trost des Evangeliums, der sogar in den äußeren Übeln zur Dankbarkeit Gott gegenüber führen kann.

4.1.3.2 Die Anfechtung des Fragments

Eine solche pädagogische Deutung kann in seelsorgerlicher Hinsicht, ungeachtet ihrer allgemeinen Gültigkeit, natürlich keineswegs einfach und überall ohne Rücksicht auf die jeweilige Situation angewandt werden. Dies widerspräche nicht nur dem womöglich jeweils sehr unterschiedlichen Empfinden betroffener Menschen, sondern auch dem Phänomen der Anfechtung überhaupt. Luther ist sich dessen vollends bewusst und weiß, dass sich die Problematik der Anfechtung naturgemäß einer einwandfreien Deutung und Einordnung entzieht. Jede Einteilung und Abwägung unterschiedlicher Anfechtungsphänomene ist zwar nützlich, jedoch im konkreten Fall niemals kasuistisch zu handhaben.

Dementsprechend gibt auch der Reformator zu, dass es „unzählige Namen (Arten) der Anfechtungen“ gibt, „weswegen das Leben der Menschen [überhaupt] eine Anfechtung“ sei.⁹⁶⁵ Er begründet diese Ansicht mit einer allegorischen Auslegung von Hiob 7,1 und Ps 104,25.⁹⁶⁶ Exakt dieselben Schriftstellen führt er auch in seiner Vaterunserauslegung von 1519 an, um das ganze Leben als Anfechtung zu beschreiben: „van den selben spricht Job: Des menschen leben ist ein streyt adder anfechtunge“;⁹⁶⁷ „als David sagt, in dem grossen meer dyser welt ist vil geworme, das ist vil anfechtung und anstosz“.⁹⁶⁸ Die das ganze Leben ausmachende Anfechtung nährt sich aus dem unausweichlich fragmentarischen Charakter der menschlichen Existenz.⁹⁶⁹ Indem Luther diese unausbleibliche „Nichtigkeit und Niedergeschlagenheit des Geistes“ beschreibt, recurriert er auf Koh 1,2.14.⁹⁷⁰ Vom malum internum her erhält das Leben diesen

⁹⁶⁵ WA 6, 108,23–24: „id est tentationum infinita nomina [...] vitam hominis ob hoc tentationem“.

⁹⁶⁶ Vgl. a. a. O., 108,21–22: „animalia pusilla et magna et reptilia, quorum non est numerus, in hoc mundi mari esse“; vgl. a. a. O., 108,23: „Iob. vij.“

⁹⁶⁷ WA 2, 124,11–12 („Auslegung deutsch des Vater unnser fuer dye einfeltigen leyen“).

⁹⁶⁸ A. a. O., 125, 29–30.

⁹⁶⁹ Vgl. dazu EBELING, Das Leben – Fragment und Vollendung, 310–336.

⁹⁷⁰ WA 6, 108,15: „vanitatem et afflictionem spiritus“.

grundlegenden Fragmentcharakter ebenso wie die Tendenz zur permanenten Ent-Täuschung: „So sehr ist nichts unversehrt (integrum) und vollkommen (perfectum)“.⁹⁷¹

„Denn wieviele Ratschläge fassen wir vergeblich! Wieviele unserer Wünsche werden enttäuscht! Wieviel sehen wir, wieviel hören wir, was wir nicht wollen! Und selbst das, was nach Wunsch geht, läuft dann doch dem Wunsch entgegen.“⁹⁷²

Diese Bedrängnis der *Anfechtung des Fragments* potenziert sich laut Luther umso mehr, je höher die Verantwortung wird, die ein Mensch in dieser Welt innehat.⁹⁷³ Seine besagte Auslegung zur siebenten Bitte des Vaterunsers kann dabei auf die Einschätzung und den Umgang mit dieser das ganze Leben umfassenden Anfechtung ein erhellendes Licht werfen.⁹⁷⁴ Die Bitte „Und führe uns nicht in Anfechtung“ kann den Menschen lehren, „wie ein elend leben auff erden sey. *Dan es ein lauter anfechtung ist*, Und wer ym hie frid und sicherheytt sucht, thut unweyslich, er mag es auch nymmer dartzu bringen, Und ob wir es alle begertenn, ist es doch umb sunst. *Es ist ein leben der anfechtung und bleybt also*. Darumb sprechen wyr nit ‚Nym von mir die anfechtung‘, sundern ‚fure unns nit hynneyn‘, als er spreche ‚Wyr seind umbgeben hynden und vornen mit anfechtungen und mugen uns der selben nit entschlahen‘“.⁹⁷⁵

Luther hebt hier wieder Gottes bewahrendes Handeln hervor. Nicht die Anfechtungen sollen oder müssen aufhören – was auch garnicht möglich wäre. Sondern der Beter bittet darum, in ihnen bewahrt zu werden, das heißt im Glauben zu bleiben. Nur der führt schließlich zu einer gewissen Gelassenheit gegenüber den allgegenwärtigen Anfechtungen und vermag diese je und je, mehr und mehr anders zu bewerten und zu empfinden, sie letztendlich sogar freundlich zu erwarten und mit einer gewachsenen Weisheit anzunehmen: „Die weyl aber unser leben von got selber eyn anfechtung genendt, und so sein musz, das wyr anstossz haben an leib, gut und ere, und ungerechtikeit wydderfaren mus, sollen wir des *fruntlich gewarten* und *weyszlich emphaen*, sprechend ‚Ey es ist des lebens eygenschaafft, was soll ich draus machen? Es

⁹⁷¹ A. a. O., 108,18: „adeo nihil integrum atque perfectum est.“

⁹⁷² A. a. O., 108,16–18: „Quot enim consilia frustra capimus! quot vota nostra illuduntur! quot videmus, quot audimus, quae nollemus! Atque haec ipsa quae ad votum cedunt contra votum quoque cedunt“

⁹⁷³ Mit dieser Bemerkung stellt Luther einmal mehr mitten in der Betrachtung einen überraschend konkreten Bezug zu Friedrich dem Weisen und dessen Situation her.

⁹⁷⁴ Vgl. WA 2, 81–130 (Auslegung deutsch des Vaterunsers für die einfältigen Laien; 1519).

⁹⁷⁵ A. a. O., 123,1–7 (Hvm.). Vgl. auch a. a. O., 87,1–6: „der mensch, tzu sein selbs erkentnis gefurt, sehnn mag, wie gar yn einem ferlichen unnd jamerlichen leben er hie auff erden lebt, dan es nit anders ist, dan ein lesterung gottes namen, ein ungehorsam gottes willen, ein vorstossung von gottes reich, ein hungeriges land an brot, ein sundiges wesen, ein ferlichs wandeln unnd alles ubels voll, als dann Christus selbs nennet“.

ist ein anfechtung und bleibt anfechtung. Es wil nit anders sein, hilff got, das michts nit bewege und umb werffe. Sich, also magk nyemant der anfechtung uberhaben sein.“⁹⁷⁶

Die Einsicht in die Unentrinnbarkeit der Anfechtungen dieses Lebens führt jedoch im Glauben nicht nur zu einem weisheitlichen, gelasseneren Umgang mit ihr, sondern – ihrem pädagogischen Zweck gemäß – auch zu einer vertieften und realistischeren Selbst- und Gotteserkenntnis. „Warumb lest dan got den menschen so anfechten tzu sunden? Antwort: Das der mensch sich und got erkennen lerne, Sich erkennen, das er nichts vormag, dan sundigen und ubel thun, Got erkennen, das gottis gnaden stercker sey, dan alle creatures, und also lerne sich vorachten und gottis gnaden lobenn und breysen.“⁹⁷⁷ Die Rechtfertigung allein aus Gnade und die von ihr eröffnete Beziehung des sündigen und sündigenden Menschen und des richtenden und rechtfertigenden Gottes kommt auf diese Weise erneut im Zentrum der Seelsorge zu stehen.⁹⁷⁸

4.1.3.3 Die Anfechtung des Gewissens

Ausgehend von diesen Betrachtungen dringt die Meditation zum praktischen Kern des Problems der Seelsorge vor: Die unbewusste und verborgene Ur-Anfechtung des Seins äußert sich am deutlichsten in der für Luthers ganze Theologie so zentralen *Anfechtung des Gewissens*. Diese entspricht der menschlichen Situation coram Deo am ursprünglichsten und kommt in der Frage nach dem gnädigen Gott zu ihrem prägnantesten Ausdruck. So sind von allen „genügend wahrnehmbaren Früchten“⁹⁷⁹ des malum internum diese die Größten:

„Diese sind Angst und Ungewissheit eines erschrockenen Gewissens, durch die der Glaube angegriffen wird, solange der Mensch nicht weiß oder daran zweifelt, *ob er einen gnädigen Gott hat*.“⁹⁸⁰

⁹⁷⁶ WA 2, 124,18–25. Hier formuliert Luther auch sein bekanntes Diktum: „lieber bruder, das dye vogel yn der lufft dir uber dem heubte flygen, magstu nit weren, kanst aber wol weren, das sie dir in den haren kein nest machen.“ (a. a. O., 124,27–29 (dabei führt er diesen aus einem Altväterbuch rezipierten Spruch auf einen „alt vatter“ zurück)).

⁹⁷⁷ A. a. O., 125,18–22.

⁹⁷⁸ Vgl. dazu BAYER, a. a. O., 34–38. Vgl. WA 40 II, 328,1f (1532): „homo peccator et deus iustificans“. In diesem Sinne ist Luthers gesamtes Theologieverständnis, das jeden einzelnen Topos als Rechtfertigungslehre auffasst, genuin seelsorgerlich zu verstehen – d. h. auf die Tröstung der Gewissen – ausgerichtet (vgl. BAYER, a. a. O., 27).

⁹⁷⁹ WA 6, 108, 8–9: „fructus satis sensibiles“.

⁹⁸⁰ A. a. O., 108,9–10 (Hvm.): „Hii sunt timor et incertitudo trepidae conscientiae, qua fides impugnatur, dum homo nescit aut dubitat, *an habeat propitium deum*“.

Damit kommt Luther zum Punkt. Es geht bei der Anfechtung wie beim Glauben durchweg um *die anthropologische Ur-Frage nach dem gnädigen Gott*.⁹⁸¹ Für den Reformator stellt das Problem der Ungewissheit über den gnädigen Gott die zentrale Ursache für alle weiteren Anfechtungen, für jede Art von Leid und Not ebenso wie für die Bedrängnis, die aus der Anfechtung des Fragments erwächst, dar. Daran wird deutlich, wie sehr die Anfechtung des Seins mit der *Anfechtung des Beurteilt-Werdens* und damit des Gewissens korreliert: Der Mensch empfängt sein Sein coram Deo als eine forensische Wirklichkeit, d. h. aus dem Urteil Gottes heraus: Die Frage „Wer bin ich?“ wird verursacht und geklärt von dem Urteil bzw. der Zu-Sage Gottes und damit vom Wort Gottes her. Entsprechend definiert Luther den Menschen in seiner großen Genesisvorlesung von diesem seinskonstitutiven Kommunikationsgeschehen her: „Allein mit dem Menschen redet Er. Wo also Gott und mit wem auch immer er redet, sei es, dass er im Zorn, sei es, dass er in der Gnade redet, so ist dieser gewiss unsterblich. Die Person des redenden Gottes und das Wort zeigen uns, dass wir solche Geschöpfe sind, mit denen Gott bis in Ewigkeit und unsterblich reden will.“⁹⁸²

Die Frage nach dem Sein als einem personalen, relationalen, zugesagten, beurteilten Sein – das heißt mit einem Begriff moderner Sprache: nach der *Identität* – ist demnach zutiefst eine Frage nach der Gerechtigkeit im Sinne des Richtig-Seins vor Gott; oder präziser: eine Frage nach dem Zugesprochenwerden dieser Gerechtigkeit. „Die Situation des Menschen ist durch ein Gegenüber geprägt, von dem her ihm Anspruch und Zuspruch und Urteilsspruch widerfährt. Gott und Welt werden ihm zum Forum, vor das er als Hörender gefordert ist und vor dem es sich entscheidet, wem er gehört. Als Person ist er darum zutiefst Gehör, getroffen vom Wort und zur Antwort genötigt. Das versteht Luther unter Gewissen.“⁹⁸³ Vor diesem Forum wird die Anfechtung des Gewissens aufgrund des anklagenden Gesetzes als eine genuin geistliche Not, nämlich des Unglaubens oder eines unvollkommenen Glaubens – also einer Ungewissheit über die von Gott beurteilte und zugesagte Identität erkennbar. „In dieser Verbindung mit der Anklage des Gesetzes erhält der Begriff der *tentatio* seine eigentliche Prägung.“⁹⁸⁴ In-

⁹⁸¹ So auch SONS, Seelsorger, 12–14 (Eine seelsorgerliche Frage als Ausgangspunkt). Für Luther ist die Frage nach dem gnädigen Gott die unabänderlich menschlich-existential Ur-Frage schlechthin: „Kann ich sein – darf ich sein – kann ich so sein – bestehe ich vor Gott, d.h. vor dem Urteil Gottes?“

⁹⁸² WA 43, 481,32–35 (zu Gen 26,24f, Genesisvorlesung; 1535–45): „Cum solo homine loquitur. Ubi igitur et cum quocunque loquitur Deus, sive in ira, sive in gratia loquitur, is certo est immortalis. Persona Dei loquentis et verbum significant nos tales creaturas esse, cum quibus velit loqui Deus usque in aeternum et immortaliter.“

⁹⁸³ EBELING, Lutherstudien I, 304.

⁹⁸⁴ BORNKAMM, Luthers Auslegung des Galaterbriefs, 162–163 (Hvm.). Dabei liegt es Luther daran zu betonen, dass auf dem Weg des Gesetzes und seiner Erfüllung niemals die eigentlich Anfechtung überwunden, sondern nur verschärft und überhaupt erst ins Gewissen und Bewusstsein gerufen werden kann. Wird dieser Weg allerdings konsequent bis zum Ende verfolgt, muss dies geradezu zu

sofern äußert sich in ihr die Ur-Anfechtung am entsprechendsten – weit mehr noch als in den äußeren Leiden des Leibes, der Seele oder auch der Fragmentarität des Lebens.

So gebraucht der Reformator „den Begriff der *tentatio* dazu, die äußeren Anfechtungen durch die Anfechtungen des Glaubens zu überhöhen und ihnen so erst ihren eigentlichen, gefährlichen Stachel zu geben.“⁹⁸⁵ Die *Sündenvergebung* wird für ihn zum zentralen Heilmittel (*remedium*) aller Anfechtungen. Seine Seelsorge bleibt infolgedessen *eo ipso* ausgerichtet auf die Beichte und das Absolutionswort der zuzusagenden Vergabung Gottes.⁹⁸⁶ Dieses Wort allein schenkt und weckt den Glauben, durch den der Grund aller Anfechtung, nämlich die Verlorenheit an die Sünde und die Feindschaft gegen Gott, „für mich“ wirksam im Gewissen aufgehoben und entkräftet wird.⁹⁸⁷ Die „Aufhebung des Grundes aller Anfechtungen durch den Glauben an die Vergabung der Sünde“ im promissionalen Absolutionswort schafft die Heilsgewissheit und das heißt die wahre Gottes- und Selbstgewissheit.⁹⁸⁸ Dieses Zentrum Luther'scher Spiritualität und Seelsorge steht somit der existentialen Ur-Anfechtung und existentiellen Ungewissheit des Menschen (nämlich über Gott, sich selbst, sein Woher, sein Warum, sein Wohin, vor allem aber über sein Vor-Gott-, Vor-der-Welt- und Vor-sich-selbst-richtig-Sein) gegenüber. Alle Überlegungen zur Problematik der Anfechtung müssen sich daher stets an der Rechtfertigungslehre und Rechtfertigungserfahrung orientieren.⁹⁸⁹ Jedweder seelsorgerliche Umgang mit der Anfechtung muss letztlich davon ausgehen und dorthin führen.

Wenn Gott einem Menschen seine bewahrende (Schöpfungs)Gnade nun kurzfristig geringfügig entzieht und ihn durch sein gerecht und wahrhaftig urteilendes Wort des Gesetzes mit seiner nichtigen Wirklichkeit konfrontiert, *erfährt* der Mensch die furchtbarste Anfechtung, obgleich sie auch ohnedies schon immer – wenn auch unbewusst – da ist und sein Leben prägt. Luther beschreibt diese Erfahrung mit einer seiner bevorzugten Schriftstellen 1Sam 2,6:

einer Verfestigung und Verhärtung des falschen Ur-Zustandes führen. Luther spricht entsprechend von einem *habitus desperationis* (vgl. WA 40 I, 615,8 (Galaterkommentar; 1531)).

⁹⁸⁵ BORNKAMM, a. a. O., 162, zu WA 40 I, 638,1–639,3. Interessanterweise setzt dieser spezifische Gebrauchs des *tentatio*-Begriffes etwa im Abfassungsjahr der Tessaradecas 1519 vermehrt ein und wird zum Zentralbegriff für die Beschreibung notvoller Glaubenserfahrungen (vgl. dazu BÜHLER, a. a. O., 86–87).

⁹⁸⁶ Zur Beichte vgl. ausführlicher im Bild der Übel zur Rechten (der Heiligen) unter B.4.6.2.3.

⁹⁸⁷ Vgl. dazu BEINTKER, a. a. O., 130.

⁹⁸⁸ A. a. O., 130.

⁹⁸⁹ Hieran wird deutlich, „wie direkt für Luther der Fragenkreis der Anfechtung in den der Rechtfertigung übergeht“ (BORNKAMM, a. a. O., 165). Dementsprechend muss sich auch eine Inbezugsetzung zur Psychologie an dieser hermeneutischen Zentralaussage messen und korrigieren lassen. Ein rein psychologisch interpretierendes Verständnis der Anfechtung bei Luther vermag angesichts dessen zumindest dem eigenen Verständnis (und Erleben) des Reformators (wie abgesehen davon auch der biblischen Botschaft) keineswegs gerecht zu werden.

„Er führt in die Hölle und wieder heraus.“⁹⁹⁰

Hier setzt Luther die Anfechtung des Gewissens mit der Hölle existentiell in eins.⁹⁹¹ In ihr tritt die Ur-Anfechtung des Seins dem Menschen in höchstmöglicher Intensität ins Bewusstsein. Damit geschieht im *Gewissen*, als Bewusstwerdung der Anfechtung, in Korrelation zum *Glauben*, als Überwindung der Anfechtung, ein anfanghaft erwachendes Erkennen des *malum internum*, hier in Form des Gesetzes, dort des Evangeliums. Infolgedessen kommt das Gewissen des Menschen, das dessen forensischer Wirklichkeit in den *Coram*-Relationen entspricht, im Fokus der Seelsorge zu stehen. Als Personzentrum ist es der anthropologische Zentralort der Anfechtung und des Trostes, mithin des Wort-Glaube-Geschehens.⁹⁹²

Reformatorische Seelsorge versteht sich demzufolge als *Tröstung der Gewissen*. Wo die Anfechtung des Gewissens als die eigentliche und schwerste Anfechtung, die dem Menschen bewusst werden kann, in der Gewissheit des Glaubens überwunden wird, ist folglich allen anderen Anfechtungen der letzte Stachel genommen. Indem der Mensch in seinem innersten Sein, seinem ur-existentialen Bezogensein auf seinen Schöpfer, seiner radikalen, seinsmäßigen

⁹⁹⁰ WA 6, 107,16: „deducit ad inferos et reducit.“

⁹⁹¹ Die für Luther dennoch gebotene Unterscheidung der *Anfechtung des Seins* von der *Anfechtung des Gewissens* (trotz ihrer existentiellen Zusammengehörigkeit und Einheit) bewahrt vor dem theologischen Trugschluss, bei ihm einen reinen bewusstseinsphilosophischen Existentialismus zu veranschlagen, der die „Hölle“ nicht mehr als ontische Realität, sondern nur noch als Entzweiung des menschlichen Selbst mit sich Selbst – mithin als rein subjektivistische Bewusstseinskategorie und nicht mehr als reale, gewissermaßen externe und eschatologische Wirklichkeit ernst nähme. Die Anfechtung des Gewissens ist zwar einerseits die Anfechtung des Seins, insofern sie dem Menschen ins Bewusstsein tritt. Die Anfechtung des Seins ist jedoch andererseits so grundlegend, dass sie – völlig unabhängig von menschlichem Empfinden und Beurteilen – stets *da ist*. Aus diesem Grunde kann Luther auch paradox formulieren, dass die größte Anfechtung gerade darin besteht, keine Anfechtung zu haben – d. h. die Anfechtung des Seins weder im Gewissen noch im fragmentarischen Charakter des Lebens oder in äußeren Übeln zu empfinden oder anzuerkennen (vgl. WA 3, 420,17 (Dictata super Psalterium; 1513–16): „maxima tentatio est nullam habere tentationem“ („Die größte Anfechtung ist es, keine Anfechtungen zu haben.“). Zur eschatologischen Dimension des Gewissens vgl. auch JOEST, *Ontologie*, 335–347 (s. dort auch weiterführende Belegstellen aus Luthers Werken).

⁹⁹² Zum Gewissen in Luthers Verständnis vgl. insgesamt auch JACOB, *Gewissensbegriff* (1929). Das Gewissen ist für Luther „der Kampfplatz zwischen Gott und seinem Widersacher“ (EBELING, *Lutherstudien* III, 110 (These 11)), es betrifft den Menschen in seiner Ganzheit (*totus homo*) und stellt somit gewissermaßen den „Skopus“ der anthropologischen Grundsituation dar. Hier bündelt sich die Selbst-, Welt- und Gotteserfahrung des Menschen in existentieller Weise. Kurz: Es ist der anthropologische „Ort“, an dem sich Anfechtung und Trost, die Erfahrung Gottes innerhalb des Wort- und Glaube-Geschehens, ereignen. Luther bringt so die Existenz des Menschen in ihrem Erfahrungsbezug, ihrem Angefochtensein, ihrer Gewissensverantwortung sowie ihrer wesenhaften Beziehungsstruktur mittels ihres Seins in den *Coram*-Relationen zum Ausdruck. Zur Theologie der anthropologischen *Coram*-Relationen bei Luther vgl. ebenfalls EBELING, *Lutherstudien* II/3, 387–392.393–397 (Zur Unterscheidung von Gesetz und Evangelium) und DERS., *Dogmatik* I, 346–355 (bes. 348–349).

Abhängigkeit von dessen Urteilsspruch und Zusage und damit in seiner tiefsten Identität zur Ruhe gebracht und gefestigt wird, erfährt er davon ausgehend eine befreiende Relativierung jedweder anderen Not.

4.1.3.4 Die Meditation des inneren Übels als Übung eines geistlichen Perspektivwechsels

Der Mensch existiert nur in beständiger Gewohnheit, in fortwährender Übung und Erfahrung. Darum ist oder wird er gewohnt in dem, was ihm andauernd widerfährt. Weil er sich permanent sowohl der Erfahrung der Lüge und Nichtigkeit ebenso wie der gnädigen Verborgenheit seines wahren Zustandes ausgesetzt findet, ist er folglich an eine falsche Bewertung und Empfindung der Dinge gewöhnt: Er bewertet das eigentliche Übel, das *malum internum et totum*, weil er ihm stets ausgesetzt ist und es nicht spürt, gering – die geringen, äußeren Übel, weil er sie nur ab und an zu spüren bekommt, hingegen hoch:

„Diese sind in Wahrheit aber nicht deswegen keine Übel, weil sie weniger gefühlt werden, sondern weil sie durch Gewohnheit und Beständigkeit geringer scheinen und die Empfindung und Beurteilung in jenen abgestumpft (abgenutzt) ist *durch das Wirken Gottes*.“⁹⁹³

Der Mensch beurteilt die ihm widerfahrenen Übel und Leiden nicht nach objektiven Maßstäben, nämlich des Wortes Gottes, sondern nach seiner subjektiven Meinung und Empfindung, die er durch die Gewöhnung und Permanenz gewonnen hat. Das täuscht ihn über die Schwere und Drastik des *malum internum*, an das er unbewusst gewöhnt ist, hinweg und macht ihn fälschlicherweise übermäßig sensibel für die kleineren, unregelmäßig auftretenden Übel und Leiden, die doch nur gnädige und verhältnismäßig geringe, wenn auch zum Teil äußerst laute und schmerzhaft Hinweise Gottes auf das eigentliche Problem sind.⁹⁹⁴

Luthers Seelsorge sucht nun, diese falsche Beurteilung und Empfindung im Lichte des Wortes Gottes umzukehren. So soll der Glaubende in der Wirklichkeit, d. h. im Wort Gottes und seiner Perspektive täglich geübt, umgewöhnt werden und Erfahrungen machen, damit sich sein Beurteilen und Empfinden derart ändert, dass er „zu Troste kommt“ und

⁹⁹³ WA 6, 108,25–27 (Hvm.): „Haec vero non ideo mala non sunt, quia minus sentiuntur, sed quia *usu et assiduitate viluerunt et affectus atque opinio* in hiis detriti sunt operante deo“.

⁹⁹⁴ Vgl. dazu das treffende Diktum des englischsprachigen Bestsellerautors und Laientheologen C. S. Lewis: „God whispers to us in our pleasures, speaks in our conscience, but shouts in our pain: it is His megaphone to rouse a deaf world.“ (LEWIS, *The Problem of Pain*, 91).

„bei Troste bleibt“. Der Vorgang der Seelsorge ist demnach ein solcher, der sich immer auch auf die alltägliche Übung und Erfahrung des Wortes Gottes bezieht und nur in ihr, auf sie hin und aus ihr heraus geschehen kann, mithin genuin ein Vollzug christlicher *Spiritualität* ist. Luthers Seelsorge will *Meditatio* sein, Umgang mit dem Wort, Umgang des Wortes mit dem Menschen, Zusammensprechen des Wortes Gottes und der Situation des Menschen, Auslegung des Wortes Gottes in das Leben des Menschen hinein – oder besser: Auslegung des Lebens des Menschen durch das Wort Gottes. Der Seelsorger ist Diener der Heiligen Schrift, welche den Menschen auslegt. Sie eröffnet ihm durch ihre Korrektur und Deutung eine wirklichkeitsgemäßere Perspektive und nimmt den Seelsorgesuchenden wie den Seelsorger gleichermaßen mit auf ihren Weg zum Trost. So kann in leichter Abwandlung mit *Oswald Bayer* gesagt werden: Ein Seelsorger ist, „wer, von der Anfechtung getrieben, betend in die Heilige Schrift hineingeht und von ihr ausgelegt wird, um sie anderen Angefochtenen auszulegen, so dass sie ebenfalls – betend – in die Heilige Schrift hineingehen und von ihr ausgelegt werden.“⁹⁹⁵

Konkret auf das erste Bild angewandt heißt das: Der Mensch leidet, was auch immer er leidet, unendlich viel weniger als er eigentlich aufgrund seines inneren Zustandes leiden müsste.

„Es wäre also klar, dass im Menschen immer größere Schmerzunempfindlichkeit ist als Schmerz in diesem Leben, nicht weil das totale Übel nicht gegenwärtig sei, sondern, weil seine Beurteilung und Empfindung nicht so da ist aufgrund der Güte Gottes, welcher gerade dieses selbst verbirgt.“⁹⁹⁶

Angesichts der leidvollen und dennoch nur angedeuteten Bewusstwerdung der Seinsanfechtung in der des Gewissens erlangen alle anderen äußerlicheren Leiden eine radikale *Umwertung*. Was bisher als Verlust an Lebensqualität empfunden wurde, kann nun angesichts des *malum internum* sogar ersehnt und für wünschenswert erachtet werden. Denn: Es deckt die Wirklichkeit des Menschen auf unendlich schonendere und heilsamere Weise auf als die radikale Direkterkenntnis der Tiefe der Sünde, die der Mensch als Gewissen nicht überleben würde. Gott verbirgt ihm in der *Gnade der Schöpfung* seine eigentliche Situation und verschont ihn beständig mit der verdienten Strafe der Hölle; er gibt ihm in der *Gnade des Gesetzes* kleine Hinweise auf dieses absolute Übel, die ihn zu Gott ziehen und treiben sollen. Auf diese Weise wird ihm das äußerlichere Leiden dienstbar und hilfreich zum Glauben und zur Hinwendung

⁹⁹⁵ BAYER, a. a. O., 18–19 (dort im Hinblick auf den Theologen allgemein).

⁹⁹⁶ WA 6, 107,33–35: „Claret ergo, maiorem esse in homine semper indolentiam quam dolorem in hac vita, non quod non praesens sit malum totum, sed quod opinio et affectus eius non sit per dei bonitatem, qui abscondit ipsum.“

zu Gott. Es kann den, der das innere Übel ein wenig erfahren hat, schließlich sogar zur Dankbarkeit führen.

„Das erste Trostbild fordert also den Menschen auf, zu sich selbst zu sprechen: „O Mensch, noch fühlst du das deine Übel nicht; freue dich und sage Dank, dass du nicht gezwungen wirst es zu fühlen.“⁹⁹⁷

Angesichts der Übel dankt der getröstete Mensch, denn er weiß, dass sein totum malum immer größer ist. *Angesichts der Güter* dankt der getröstete Mensch, denn er weiß, dass sein totum malum nicht nur gnädig verborgen, sondern im Glauben an Jesus Christus auch schon heilsam überwunden ist. Getröstet aber kann der Mensch in diesem Sinne erst werden, wenn er die trostvolle Umwertung des Wortes Gottes vernimmt, annimmt, übt, erfährt und so erkennt:

„Weit Schlimmeres, ja die Hölle selbst habe ich verdient.“⁹⁹⁸

Diese „Höllenfahrt des Glaubens“ hat sodann paradoxerweise ein Wieder-Entdecken der guten Dinge des irdischen Daseins, des Hier und Jetzt, der aus Gnade im Sein gehaltenen Schöpfung zur Folge, über denen der Glaube Gott lobt.⁹⁹⁹

Luthers Seelsorgestrategie im ersten Bild lässt sich daher abschließend als eine dreifache Meditation, d. h. Zusammensprechung des Wortes und der Situation, zusammenfassen:

1. Er setzt zunächst beim Menschen und dessen existentialen und existentiellen Bezügen an.
2. Er wertet die Situation des Menschen mittels der Deutung durch das Wort Gottes verfremdend um, einerseits indem er die Sünde in ihrer existentiellen Tiefe als das wahre Übel aufdeckt; andererseits indem er zugleich die Gnade Gottes darin hervorhebt, dass der wahre Abgrund des malum internum dem Menschen aus Barmherzigkeit verborgen bleibt.

⁹⁹⁷ A. a. O., 108,3–4: „Igitur prima imago consolatoria est sibiipsi dicere ‚nondum, o homo, sentis malum tuum, gaude et gratias age, quod non sentire cogeris‘“. Luther schreibt hier aus eigener Erfahrung. In der ursprünglichsten Erfahrung des malum internum in der Gewissensanfechtung geht es um Luthers Nöte der Klosterzeit (ebenso wie um das innerste Wesen seiner bleibenden Anfechtungen). Diese sind durch die Entdeckung des Evangeliums von der Rechtfertigung nicht etwa als gegenstandslos überwunden worden. Der Unterschied besteht lediglich in einem Perspektivwechsel: Was er vorher ohne Glauben erforscht hat, nämlich seine Sünde, sieht er nun mit den Augen des Glaubens tiefer, realistischer und doch zugleich befreiter als zuvor.

⁹⁹⁸ WA 6, 108,6: „longe peiora, etiam infernum meritis sum“.

⁹⁹⁹ Vgl. BOHREN, a. a. O., 38. Hieran können sich Überlegungen zu Luthers Alltagsspiritualität anschließen

3. Er wendet diese Einsicht wiederum seelsorgerlich auf die Situation des Menschen an, indem er darin den Trost vermittelt, dass die geringen, äußeren Übel gegenüber dem großen, inneren Übel geradezu wünschenswert erscheinen, weil sie den Menschen existentiell zu Gott treiben. Das innere Übel wird am ursprünglichsten erkannt in der Anfechtung des Gewissens, die durch das Wort Gottes als Gesetz aufgedeckt und durch das Wort Gottes als Evangelium im Glauben überwunden wird.¹⁰⁰⁰

4.2 Die Anfechtung der Todesfurcht

4.2.1 *Anfechtung: Todesfurcht*

Im *zweiten Bild*¹⁰⁰¹ richtet Luther seinen Blick von den gegenwärtigen auf die zukünftigen Übel. Auch dies geschieht mit dem Ziel des Trostes:

„Wird nicht jedes gegenwärtige Übel ein wenig erträglicher gemacht, wenn du die Seele zum Zukünftigen wendest?“¹⁰⁰²

Auch in diesem Bild meditiert Luther das Übel abermals nicht um seiner selbst, sondern um des darin verborgenen Trostes willen. Dabei kommt auch dieser – wie jeder der *septem spectrorum malorum* – zunächst als ein negativer, nämlich *verfremdender* und *umwertender* Trost zu stehen.

In dreifacher Hinsicht geht Luther auf das zukünftige Übel ein:

Zuerst erkennt er in dem starken und zentralen menschlichen Affekt der Furcht (*timor*) die natürliche Einstellung des Menschen in Bezug auf das *malum futurum*:

„... jener größte und einer der ursprünglichsten Affekte, welcher Furcht genannt wird [...]. Die Furcht ist die Empfindung in Bezug auf das zukünftige Übel.“¹⁰⁰³

¹⁰⁰⁰ Vgl. ähnlich, wenn auch mit etwas anderen Akzentsetzungen LEROUX, a. a. O., 10.

¹⁰⁰¹ WA 6, 108,31–110,27. „secundo spectro, quod est malum futurum sive ante se“ (a. a. O., 108,31–32).

¹⁰⁰² A. a. O., 108,33–34: „Non parum levabit praesens quodcumque malum, si ad futura vertas animum“.

¹⁰⁰³ A. a. O., 108,34–36: „magnus ille et unus principalium affectuum, qui timor dicitur [...] timor sit affectus de futuro malo“. Zum Problemfeld von Furcht bzw. Angst bei Luther sei besonders auf die Studie von Thorsten Dietz hingewiesen, die dieses Thema umfassend aufarbeitet: DIETZ, Furcht bei Luther (2009); vgl. u. a. bes. 126f; 171–173; für die in dieser Arbeit untersuchte Quelle bes. 224–239;

Die Furcht kann deshalb schon selbst für das ganze malum futurum stehen, indem dieses fiktiv antizipiert wird und sich so gegenwärtig als ein Übel auswirken kann.¹⁰⁰⁴ „Des Todes Schrecken ist der Tod selbs, sonst nichts Anders. Wer den Tod gar ausm Herzen gethan hat, der schmeckt noch fühlet keinen Tod.“¹⁰⁰⁵ Das Übel als Zukünftiges vergegenwärtigt sich für den Menschen affektiv als Furcht vor demselben. Demzufolge wäre das malum futurum aktuell kein malum mehr, wenn die Furcht selbst überwunden wäre. Der Tod „ist identisch mit dem Schrecken, der von ihm aus geht, und die Überwindung des Todes besteht in der Austreibung dieses Schreckens aus der Seele.“¹⁰⁰⁶ Es geht bei dieser Bildmeditation daher um die Überwindung bzw. den Umgang mit der *Anfechtung der Furcht*.¹⁰⁰⁷

Diese differenziert Luther unter einem zweifachen Aspekt: Zum einen hinsichtlich ihrer Ungewissheit und zum anderen hinsichtlich ihrer Gewissheit. Er lenkt also von den gegenwärtigen Übeln nicht etwa durch die Vertröstung auf eine bessere Zukunft ab, sondern schlägt den entgegengesetzten Weg ein und meditiert stattdessen die vielen ungewissen und das eine gewisse Übel der Zukunft.¹⁰⁰⁸

Ungewiss ist die Zukunftsangst im Blick auf die unzählige Vielzahl an potentiellen „Unglücksfällen“ oder „Krankheiten“.¹⁰⁰⁹ Die ganze erdrückende Fülle der möglichen und wirk-

254f; 279–281; 355–366 sowie 372–388 die Skizzen zu „einer von Luther inspirierten Theologie der Angst im Horizont der Gegenwart“ (a. a. O., 372).

¹⁰⁰⁴ Vgl. so auch STOLLER, a. a. O., 136: „Luther notes that anxiety about future evil manifests itself as fear.“

¹⁰⁰⁵ WA TR 5, 189,7–8 (Nr. 5493; 1542); vgl. den lat. Text a. a. O. 188,10–16: „Terror mortis est ipsa mors vnd nichts anders. Qui abiecit penitus ex animo mortem, ille non habet mortem, non gustat mortem.“

¹⁰⁰⁶ PREUL, Der Tod des ganzen Menschen, 114–115.

¹⁰⁰⁷ Der Affekt der timor steht in Beziehung zu dem malum der Zukunft. Dies entspricht dem von Luther in den *Dicatata super Psalterium* entworfenen Affektenschema (vgl. dazu oben unter B.3.2). Vgl. dazu auch WA 31 I, 93,20–24 (Das schöne Confitemini; 1529): „Angst jm Ebreischen laut, als das Enge ist, wie ich acht, das jm Deutschen auch ‚Angst‘ daher kome, das enge sey, darin einem bange und wehe wird und gleich geklemmet, gedruckt und gepresset wird, wie denn die anfechtungen und unglueck thun, nach dem sprichwort ‚Es war mir die weite welt zu enge‘“. Zu Luthers Rezeption der Theologie Taulers in Bezug auf den Zusammenhang von Anfechtung und Angst vgl. DIETZ, a. a. O., 149–160.

¹⁰⁰⁸ Vgl. LEROUX, a. a. O., 11. „For he continues with the relative pronoun *quae*, referring to understood future evils (*mala*), which will be greater than what one now faces (*malum*)!“ Um auszudrücken, wie schwerwiegend und schrecklich die zukünftigen Übel sein werden, gebraucht Luther einen rhythmischen, polysyndetischen (durch mehrere Bindewörter verbunden) und progressiven Dreierschritt („triplet“): „welche so viele, so verschiedenartige und so große [Übel] sind“ (WA 6, 108,34: „*quae tot et talia et tanta sunt*“). Darüber hinaus beschreibt er deren Hervortreten aus der Angst (timor) durch eine doppeltes Epitheton (als Attribut gebrauchtes Adjektiv): „der größte und einer der ursprünglichsten Affekte“ (WA 6, 108,34–35: „*magnus ille et unus principalium affectuum*“) (vgl. dazu LEROUX, a. a. O., 11, Anm. 22).

¹⁰⁰⁹ WA 6, 109,5,7: „*morborum*“; „*casus rerum*“. Luther zählt 1519 bereits etwa 300 bekannte Krankheiten („*trecenta nomina morborum*“). Zu Luthers theologischem Umgang mit Krankheit vgl. MEINHOLD, Theologie der Krankheit, 15–29.

lichen Leiden aller Menschen zu allen Zeiten öffnet sich hier dem Blick des Meditierenden, „aller Jammer der ganzen Welt“.¹⁰¹⁰

„So sehr ist kein Mensch sicher vor sämtlichen Übeln der ganzen Menschheit, sondern alles, was auch immer ein Mensch erleidet, kann auch einem anderen widerfahren.“¹⁰¹¹

Luther sieht in der je und je daraus resultierenden existentiellen Zukunftsangst des Menschen einen Hauptbeweggrund für die „tristitia“, die Schwermut als Trübsal der Seele.¹⁰¹²

Gewiss ist gegenüber all diesen möglichen Leiden (die der eine mehr, der andere weniger erfahren muss) allein der Tod als unentrinnbar wirkliches Übel.¹⁰¹³

„So wird doch zumindest jenes, das das größte aller Schrecken genannt wird, nämlich der Tod, am allergewissesten zukünftig sein, obwohl nichts ungewisser ist als seine Stunde.“¹⁰¹⁴

Im Schrecken des Todes liegt für Luther der eigentliche Grund aller menschlichen Furcht.¹⁰¹⁵ Jede Angst des Menschen ist in ihrem tiefsten Wesen *Todesfurcht*:

„Und zwar lässt die Schrift auch diesem einen [Übel], indem sie die Übrigen hintansetzt, die Furcht zukommen, indem sie sagt: ‚Bedenke dein Ende, und du wirst in Ewigkeit nicht [mehr] sündigen.‘“¹⁰¹⁶

¹⁰¹⁰ WA 6, 109,4–5: „omnes querelae totius mundi“.

¹⁰¹¹ WA 6, 109,2–3: „Adeo a nullis nullius hominis malis ullus hominum libere securus est, sed quicquid patitur homo, pati potest et alter.“

¹⁰¹² Vgl. WA 6, 109,7–8: „tandem ipsius animi, qui omnium malorum principale subiectum est, tristitiae-que ac malorum unicum receptaculum“. Bemerkenswerterweise schätzt Luther unter diesem Aspekt das Leid der „Großen“ und öffentlichen Verantwortungsträger höher als das der „Kleinen“, einfachen Leute, vermutlich, weil sie angesichts der zukünftig möglichen Übeln in einer entsprechend höheren Verantwortung für einen größeren Anteil von Menschen stehen (vgl. a. a. O., 109,9–11). Auf jeden Fall ist darin jedoch (was sonst nicht besonders häufig geschieht) ein unmittelbares seelsorgerliches Eingehen auf die konkrete Situation seines Adressaten Friedrich des Weisen zu erkennen.

¹⁰¹³ Vgl. dazu auch BRANDT, a. a. O., 93–98 über Luthers Seelsorge an Sterbenden.

¹⁰¹⁴ WA 6, 109,25–27: „saltem illud quod omnium terribilium maximum dicitur, scilicet mors certissime futura est et nihil incertius hora eius.“

¹⁰¹⁵ Vgl. a. a. O., 109,29–30: „Atque huic uni, cum caetera contemnat, scriptura quoque accommodat timorem“. Vgl. dazu WA TR 5, 188,19–20 (Nr. 5493; 1542): „Derhalben sage ich das groste ist in morte terror mortis.“ Luther kommt auch in diese Tischrede auf die Todesangst Christi zu sprechen.

¹⁰¹⁶ WA 6, 109,29–31: „Atque huic uni, cum caetera contemnat, scriptura quoque accommodat timorem, dicens ‚Memorare novissima tua, et in aeternum non peccabis.‘“ Luther zitiert hier aus Sir 7,40 (Vulgata).

Sogar die Heiligen und Christus selbst haben an dieser *Anfechtung der Todesfurcht*, wohl sogar mehr noch als alle anderen, gelitten.¹⁰¹⁷ Aufgrund dessen ist es verständlich, wie realistisch der Reformator die Sehnsucht der Todesvermeidung als menschliche Ur-Motivation einschätzt und ernstnimmt.¹⁰¹⁸ „Der Tod ist“, so *Thorsten Dietz*, „eine der großen Konstanten in Luthers Theologie. In fragloser Selbstverständlichkeit ist er in der Frühzeit Voraussetzung seines gesamten Denkens. Immer wieder erweist er sich als Fluchtpunkt seiner Überlegungen, als existentieller Horizont, auf den Leben und Glauben bezogen sind.“¹⁰¹⁹ In jedem Fall öffnet sich für ihn gerade in der Anfechtungserfahrung der Furcht als Todesfurcht – sowie darin als Furcht des Gewissens vor Gottes Zorn (erstes Bild!) – das menschliche Selbstverhältnis für die im Evangelium offenbarte und zugesprochene heilvolle Gottesbeziehung.¹⁰²⁰ In der Betrachtung der Anfechtung des Todes und der Furcht knüpft er an die Sterbeanleitungen und die Trostkunst der spätmittelalterlichen *ars moriendi* an.¹⁰²¹

¹⁰¹⁷ Vgl. WA 6, 109,36–37: „Hoc sancti quoque timuerunt, hoc Christus cum povere et sanguineo sudore subivit“. Luther rekurriert hiermit auf den Todeskampf (Agonie) Christi in Luk 22,44. Vgl. dazu auch WA 5, 384–387 (Operationes in Psalmos; 1519–1521), wo der Reformator diese Anfechtungsfurcht jedoch noch stärker mit einem Empfinden des Zornes Gottes verbindet. Entsprechend beschreibt er den Umgang mit dem starken Angstempfinden vor allem als Glaubenskampf („Deinde fide contra fidem pugnet“ (a. a. O., 623,17)). Auch der Gedanke der „resignatio ad infernum“ taucht an dieser Stelle wieder auf (vgl. a. a. O., 623,24–31). In der Anfechtung der Erfahrung von Furcht treten daher Gefühl und Glaube in einen entschiedenen, widerstreitenden Gegensatz (vgl. a. a. O., 623,40–624,1).

¹⁰¹⁸ Vgl. WA 6, 109,35–36: „Nemo est qui non omnia mala optet subire, si per ea liceret et mortis malum evadere“. Vgl. dazu WA TR 1, 177,23 (Nr. 408; 1532): „Die furcht ist ex natura, quia mors est poena, ergo est tristis“.

¹⁰¹⁹ DIETZ, a. a. O., 297. Dieses Grundmotiv hält sich in Luthers Theologie und Seelsorge kontinuierlich durch, auch wenn er später stärkeres Gewicht auf die Notwendigkeit des prozessualen Durchlebens der Todesfurcht für die Aneignung der Erkenntnis des simul iustus et peccator legt – wohingegen in der Frühzeit das singuläre und punktuelle Erleben der Anfechtung der Furcht des Gewissens angesichts des Todes sowie deren Überwindung durch den Glauben mehr im Vordergrund stand: „Das menschliche Sein zum Tode ist in seiner ganzen affektiven Vielfalt zu durchlaufen, weil sich nur in diesem Modus existentieller Erschütterung die Wahrheit der menschlichen Situation begreifen lässt: als Leben unter dem Zorn Gottes um der Sünde willen. Dieser Sachverhalt will erfahren, gefühlt, empfunden werden und kann ohne diesen Aneignungsprozess in seiner Bedrohlichkeit auch nicht überwunden werden.“ (a. a. O., 297–298).

¹⁰²⁰ Vgl. a. a. O., 290–298, bes. 297–298. Vgl. dazu auch EBELING, *Des Todes Tod. Luthers Theologie der Konfrontation mit dem Tod*, 610–642.

¹⁰²¹ Vgl. dazu HAMM, *Luthers Anleitung*, 115–116.135–163, der ausführlich darlegt, wie und inwieweit Luthers Sterbeanleitung aus der spätmittelalterlichen *Ars-moriendi*-Tradition heraus erwächst und wo und wie er diese kritisiert, aufnimmt und umformt. Als zentrales Moment der Transformation fungiert dabei die reformatorische Rechtfertigungslehre (vgl. bes. a. a. O., 144–148 über die Bedeutung der Meditationsbilder für Luthers Sterbeanleitung). Luther greift den „popularisierenden Impuls“ der *Ars-moriendi*-Frömmigkeit auf, die sich nicht auf der akademisch-begrifflich-systematisierenden Ebene der Scholastik bewegt, sondern sich „ganz und gar dem rechten Vollzug eines

4.2.2 *Seelsorge und Spiritualität: Der Trost der Bewahrung und des Todes selbst*

Mithilfe einer zweifachen Verfremdung sucht Luther die Meditation des *malum futurum* mittels des Wortes Gottes zu einem Hindurchsehen durch die Situation des Todes und der Furcht auf Gottes tröstende Wirklichkeit hin transparent zu machen. Das Ziel dieser Verfremdung ist wieder die Umwertung der menschlichen Beurteilung und Empfindung gegenüber diesem Übel.

Zwei Trostgründe hebt Luther hervor: 1. Einerseits beim Ausbleiben verschiedener ungewisser Zukunftsübel den *faktischen Trost* der erfahrenen Bewahrung sowie andererseits beim Eintritt derselben den *relativierenden Trost* der Erinnerung an das eigentlich verdiente *malum internum*; 2. Angesichts des gewissen Zukunftsübels des Todes den *kontrafaktischen Trost* des Todes selbst.

4.2.2.1 *Der Trost der Bewahrung und der Erinnerung Gottes*

Der Trost des zukünftigen Übels eröffnet sich durch einen überraschenden Perspektivwechsel auf das in ihm verborgene Gut der Gnade Gottes: Er ist es, der den Menschen vor unzähligen zukünftig möglichen Leiden bewahrt:

„Was [uns] aber auch immer von diesen [Übeln] nicht zustößt, ist für einen [unverdienten] Gewinn zu halten und für einen nicht geringen Trost in dem Übel, das uns zustoßt.“¹⁰²²

Denn in den Leiden, die sich tatsächlich ereignen, erkennt der Glaube, vor wieviel anderen möglichen Leiden ihn Gott in Wirklichkeit bewahrt hat.

christlichen Lebens, seiner geistlichen Vertiefung und ordnenden Gestaltung“ widmet (a. a. O., 116). Vgl. dazu auch APPEL, Anfechtung und Trost, 63–104, BARTH, Leben und Sterben können. Brechungen der spätmittelalterlichen „ars moriendi“ in der Theologie Martin Luthers, 45–66; FALK, Die Deutschen Sterbebüchlein (1890); MOHR, Art. ars moriendi, 149–154; PALMER, ars moriendi und Totentanz. Zur Verbildlichung des Todes im Spätmittelalter, 313–334 (im Anhang dieses Aufsatzes findet sich eine ausführliche Bibliographie zum Thema auf dem Stand von 1993); RESCH, Trost im Angesicht des Todes. Frühe reformatorische Anleitungen zur Seelsorge an Kranken und Sterbenden (2006); ROLFES, ars moriendi – Eine Sterbekunst aus der Sorge um das ewige Heil, 15–44; RUDOLF, Ars Moriendi. Von der Kunst der heilsamen Lebens und Sterbens (1957); DERS., Art. ars moriendi, 143–149; sowie SCHOTTROFF, Bereitung zum Sterben, 19–31.32–49.

¹⁰²² WA 6, 109,14–15: „Horum autem quicquid non acciderit, pro lucro habendum est ac non parvo solatio eius mali, quod accidit“.

„Denn was auch immer von jenen nicht zustößt, das stößt nicht zu, weil die Rechte des Allerhöchsten es abwehrt.“¹⁰²³

Luther erkennt also trotz der sowohl möglichen als auch faktisch eintretenden Zukunftsübel, ja sogar durch sie hindurch wiederum Gottes gnädiges, schöpfungsbewahrendes Handeln am Werk. Diesen Gedanken bringt er pointiert zur Geltung, indem er ihn im Hinblick auf den *Teufel* als den Feind aller Schöpfung und alles Guten radikalisiert:

„So schlüpfrig ist der Weg, so mächtig ist der Feind; gewappnet mit unseren eigenen Kräften (das heißt mit der Besetzung des Fleisches und aller bösen Affekte), dicht umgeben von den unzähligen Streitkräften der Welt, deren Vergnügungen und Lüsten von der rechten Seite her, den Härten und bösen Absichten der Menschen von der linken Seite her; darüber hinaus ist er schließlich ausgerüstet mit der Kunst, auf tausend Weisen zu schaden, zu verführen und zu verderben.“¹⁰²⁴

Dieser Feind Gottes und der Menschen wöllte noch unendlich viel mehr vernichten und zerstören, wenn seine Macht nicht permanent durch Gott eingeschränkt würde, der dadurch seine Schöpfung im Leben, d. h. im geordneten Dasein, erhält. Luther kann die Präsenz dieser schöpfeungsfeindlichen Chaosmacht immer wieder sehr pointiert und bildhaft zum Ausdruck bringen; etwa wenn er behauptet, der Teufel „würde, wenn er könnte, der Kuh nicht erlauben, einen Schwanz zu haben.“¹⁰²⁵ Im Großen Katechismus fasst er die Vorstellung vom schöp-

¹⁰²³ WA 6, 109,16–17: „Nam quicquid illorum non accidit, prohibente excelsi dextra non accidit“.

¹⁰²⁴ Vgl. WA 6, 110, 3–7 (Hvm.): „Adeo lubrica via est, adeo potens est hostis, armatus nostris propriis viribus (id est carnis et omnium affectionum malarum praesidiis), stipatus infinitis mundi copiis, delitiis et voluptatibus a dextra, asperitatibus et hominum malis voluntatibus a sinistra, praeter eam, qua ipse instructissimus est mille modis nocendi, seducendi, perdendi arte.“ Vgl. dazu auch OBENDIEK, Der Teufel bei Martin Luther, 154–159.193–201 und RENTZING, Die Rede vom Bösen, 60–84.

¹⁰²⁵ WA 16, 552,7–9 (Reihenpredigten über 2.Mose 1524/27; 1526) (Hvm.): „Quia princeps mundi Satan quando nullam creaturam facere potest, omnia perdere gaudet, si posset, non permetteret vaccae habere caudam, ut homo iratus tyrannidem exercet.“ Der Teufel sucht und nutzt laut Luther jede Gelegenheit die Schöpfung und das Gute zu zerstören und durcheinander zu bringen. Mit dieser Ansicht verbindet der Reformator ganz profunde, ja materielle Vorstellungen: „Die ander ursach ist diese, das ob gleich Gott uns nicht wolt angreifen und plagen, so wils doch der Teufel thun und kan das wort nicht leiden, er ist sonst von natur so boshafftig und giftig, das er nichts guts kan leiden, Und ist jm leid, das ein apffel auff eim baum wechsst, es thut jm wehe und verdreust jn, das du ein gesunden finger hast, Und wenn ers thun kunde, so zuriss er alles was da ist und wuerffs jnn einander.“ (WA 32, 36,28–32 (Ein Sermon vom leiden vnd Creutz; 1530)). Vgl. dazu auch BARTH, Theologie, 95–96: „Auch in den kleinen Dingen des Alltags sei der Teufel zu erkennen. Unter dieser Perspektive kann er jedoch leicht zu der alles und jeden gefährdenden Chaosmacht werden. Etwa von der Zeit der Katechismen ab wird der Satan vom Reformator zunehmend als ‚Wehr- und Sperrteufel‘

fungswidrigen Handeln des Teufels folgendermaßen zusammen: „Denn das ist alle sein syn und begere, solchs alles was wir von Gott haben, zu nemen odder hyndern. [...] da richtet er soviel hadder, mord, auffrur und krieg an, Item ungewitter, hagel, das getreide und viehe zu verderben, die lufft zuvergiftten etc. Summa, Es ist yhm leyd, das yemand ein bitten brods von Gott habe und mit friden esse, Und wenn es ynn seiner macht stuende und unser gebete nehist Gott nicht werete, wuerden wir freilich keinen halm auff dem felde, kein heller ym hause, ia nicht eine stunde das leben behalten.“¹⁰²⁶

Die *Anfechtung des Teufels* bezieht sich daher keineswegs nur auf das Gewissen der Menschen (wenn auch dort mit letzter Schärfe), sondern auf die Schöpfung insgesamt und als solche. Die Teufelsanfechtung ist für Luthers Verständnis nie ein ausschließlich psychisches oder auch „nur“ spirituelles, weder bloß ein pathologisches noch ein rein „religiöses“, sondern stets und ständig ein eminent kosmisches und darin nie nur die ecclesia (die Kirche), sondern immer auch die oeconomia (den Hausstand und die Wirtschaft) und die politia (die Politik und Staatsführung) betreffendes Problem.¹⁰²⁷

Diese zwar von Gott gehemmte, aber nichtsdestotrotz immerzu präsen- und vielfältige Wirksamkeit und Gewalt des Teufels als eines ins Chaos stürzenden Widersachers der Schöpfung führt nach Luther zu einer andauernden Bedrohungssituation, derer sich der Mensch allerdings nie im vollen Sinne bewusst wird.

„Auf diese Weise leben wir, sodass wir nicht einmal einen Augenblick sicher sind in Bezug auf unseren guten Vorsatz (von unserem guten Vorsatz her).“¹⁰²⁸

Die äußere und innere Dimension der Teufelsanfechtung greift also ineinander: Aufgrund der äußeren Anfechtungen kann der Mensch in seinem eigenen Vorsatz nie sicher vor dem Teufel

wahrgenommen, der den Menschen und die gesamte Kreatur bedroht.“ (vgl. dazu u. a. WA 45, 144,35f (1537); WA 16, 552,33 (1526); WA 23, 166,26 (1527)). Anhand obiger Textinterpretation wird deutlich, wie sehr diese Einstellung nicht erst Ende der 20er-Jahre, sondern bereits in Luthers Tesseradecas von 1519 vorherrscht.

¹⁰²⁶ WA 30 I, 205,22–32 (Großer Katechismus; 1529). Diese Behauptungen über das Werk des Teufels begründet Luther sehr häufig mit der Bibelstelle Joh 8,44: der Teufel ist „ein Mörder von Anfang an“ und „ein Lügner“ (vgl. RENTZING, a. a. O., 67–69). Weitere angeführte Schriftbelege Luthers dazu sind u. a. Eph 6,12; 1Sam 16,14ff; 2Kor 11,14; 2Thess 2,7–12 (vgl. BARTH, a. a. O., 96, bes. Anm. 269).

¹⁰²⁷ Vgl. dazu bes. BARTH, Der Teufel und Jesus Christus, 144–153. Der Teufel ist für Luther auch die Macht, die unablässig lebenshemmende und -zerstörende Aktionen gegen den Menschen wie gegen die ganze Schöpfung unternimmt. So hat der Reformator sein Leben allezeit von diesem „generallissimus homicidarum auctor et magister“ bedroht empfunden (WA Br 2, 292,7–8 (Nr. 391; 1521)). Entsprechend sieht er sowohl leibliche als auch geistige Krankheit als vom Teufel geschickt an (vgl. BARTH, a. a. O., 146). Vgl. dazu ebenso RENTZING, a. a. O., 69.

¹⁰²⁸ WA 6, 110,7–8: „Ita vivimus, ut ne momento quidem securi simus de bono proposito nostro.“

sein. Dies liegt allerdings zugleich in ihm selbst, in der Unsicherheit seines Gewissens aufgrund der *innersten* Anfechtung seines Seins begründet. Besonders drastisch schildert Luther diesen andauernden Bedrohungszustand des Menschen, wieder sowohl von „innen“ als auch von „außen“, d. h. sowohl anthropologisch („ym fleisch“) als auch kosmologisch („der boesen welt“, „des Teuffels reich“), im Großen Katechismus: „Wenn du sehen soltest, wieviel messer, spies und pfeile alle augenblick auff dich gezeiet werden, du soltest fro werden, so oft du kuendest zu dem Sacrament zu komen. Das man aber so sicher und unachtsam dahin gehet, machet nichts anders, denn das wir nicht dencken noch gleuben, das wir ym fleisch und der boesen welt oder unter des Teuffels reich seyen.“¹⁰²⁹

Dass diese Situation sowohl des Bedroht- als auch des Bewahrt-Werdens einerseits allgemein-anthropologische, andererseits zugleich die ganze Schöpfung betreffende Geltung besitzt, wird besonders an einem Sachverhalt deutlich: Der Reformator sieht Gott dergestalt am Werk, dass er das Wirken des Teufels nicht nur bei den Glaubenden, sondern bei allen Menschen und aller Schöpfung beharrlich eindämmt – wenngleich dieser „kosmische Kampf“, der sich auf alle Bereiche der Wirklichkeit erstreckt, von keinem Menschen mit seiner raum-zeitlichen Vernunft völlig eingesehen, erfasst oder ermessen werden könnte. Diese apokalyptische Zeit- und Weltwahrnehmung Luthers ist zwar einerseits ein ausschlaggebender Grund für seine Fremdheit gegenüber der sogenannten Neuzeit, andererseits kann sich möglicherweise gerade diese Einstellung für aktuelle Problemstellungen anschlussfähig erweisen und neue Perspektiven eröffnen.¹⁰³⁰

Luther deutet mit diesen Wendungen erneut das ganze Leben als Anfechtung – diesmal durch den Teufel. In Bezug auf den menschlichen Willen betont er dessen Labilität, Unfreiheit und sein nahezu wehrloses Ausgesetztsein gegenüber dem Einfluss der gottfeindlichen Mächte.¹⁰³¹

¹⁰²⁹ WA 30 I, 232,24–29 (bei der Darlegung zum Sakrament des Altars) (Hvm.). Vgl. ebenso WA 29, 217,6–218,10 (Predigt am Gründonnerstag; 25.3.1529): „du bist kein stund nicht sicher, [...]hundert tausenterley sund, tod umb dich sthen her, alle stein, wasser, feuer, alle stunden ist vol tods, tua uxor, kind.“ Vgl. BARTH, a. a. O., 147.

¹⁰³⁰ Vgl. dazu BAYER, a. a. O., 1–9. Dieses „apokalyptische Schöpfungs- und Geschichtsverständnis“ steht laut Bayer durchaus konträr zum neuzeitlichen Fortschrittsgedanken sowie zu jedweder geschichtsphilosophischen Betrachtungsweise (vgl. a. a. O., 8–9).

¹⁰³¹ Vgl. in diesem Sinne äußert deutlich in WA 18, 635,17–22 (De servo arbitrio; 1525): „Sic humana voluntas in medio posita est, ceu iumentum, si insederit Deus, vult et vadit, quo vult Deus [...]. Si insederit Satan, vult et vadit, quo vult Satan, nec est in eius arbitrio ad utrum sessorem currere aut eum quaerere, sed ipsi sessores certant ob ipsum obtinendum et possidendum.“ („So ist der menschliche Wille in die Mitte gestellt, wie ein Zugtier. Wenn Gott darauf sitzt, will und geht es, wohin Gott will, [...]. Wenn der Satan darauf sitzt, will und geht es, wohin Satan will. Und es liegt nicht an seinem Willensvermögen, zu einem von beiden Reitern zu laufen oder ihn zu suchen. Vielmehr streiten die Reiter selbst darum, es in Besitz zu nehmen und in Besitz zu behalten.“ (dt. Übers. n. LDStA I,

Seelsorgerlich geht es ihm jedoch darum, angesichts dessen gerade die faktisch erfahrene Bewahrung Gottes und den Einfluss seiner erhaltenden und rettenden Gnade hervorzuheben. Er trägt damit wieder einer psychologischen Einsicht Rechnung: Auf dem dunklen Hintergrund (Affekt der Angst) hebt sich das als selbstverständlich erfahrene Gute des Alltags in seiner angemessenen Klarheit und gnadenhaften Ursächlichkeit wieder deutlicher hervor und kann den Glaubenden zur Dankbarkeit führen (Affekt der Hoffnung und Liebe). Angesichts der realen geistlichen Bedrohungssituation soll die veränderte Glaubensperspektive selbst bei Unfall oder Krankheit zur Dankbarkeit gegenüber Gottes unüberschaubarem und bedingungslosem Bewahrungs- und Erhaltungs-Handeln verhelfen.¹⁰³²

„Der liebende Vater erinnert uns nämlich durch dieses eine Übel daran, zu sehen, wieviele Übel uns bedrängen, die uns angreifen würden, wenn er ihnen nicht selbst entgegenstünde.“¹⁰³³

Der Schöpfer selbst setzt dem „Meer“ der Anfechtungen, d. h. in diesem Bild dem Satan und allen zerstörerischen Mächten, seine Grenze.¹⁰³⁴ Für Luther fungiert Gott als Bewahrer einer kosmologischen Weltenordnung, die er durch seine Allmacht trotz ihres gefallenen Zustandes, des Wirkens gottfeindlicher Mächte und vieler unsäglicher und unabwägbarer Leiden dennoch in einem, zumindest für die durch den Glauben erleuchtete Vernunft grundsätzlich nachvollziehbaren, glaubwürdigen, vertrauenswürdigen Gleichgewicht erhält, obschon die reale Bedrohung der Schöpfung und des Menschen durch den Willen dieser personifizierten

291,33–39)). Vgl. ebenso a. a. O., 750, 13–14 (LDStA I, 563,8–9). Der Mensch, den Luther als ein „Reittier“, dass entweder von Gott oder vom Teufel geritten wird, versinnbildlicht, steht in diesem weltumspannend-apokalyptischen Kampf „zwischen Gott und Teufel“ (vgl. OBERMANN, Luther. Mensch zwischen Gott und Teufel (1982)).

¹⁰³² Diese „Gottes-Erfahrung“ der Schöpfungsbewahrung ist für Luther wiederum eine fundamental-anthropologische, ja sogar fundamentalkreatürliche Erfahrung. Sie kommt allen Lebewesen, aller Schöpfung *sola gratia* zugute. Die Rechtfertigungslehre wird also protologisch angewandt. Auch die Herkunft und Gegenwart des Menschen, wie der ganzen Weltwirklichkeit, ist ungeschuldet, unverdient, bedingungslos geschenkt. Die insofern rechtfertigungstheologisch zu verstehende *creatio ex nihilo* besagt auch hier, dass die ganze Welt ohne weltimmanente Bedingungen ins Da-Sein gerufen wurde und besteht – aus lauter Freiheit und Güte Gottes. Das bewahrende Handeln Gottes entspricht darum seinem schöpferischen ebenso wie seinem rechtfertigenden Handeln. Vgl. dazu ebenfalls BAYER, a. a. O., 88.

¹⁰³³ WA 6, 109,20–22: „nempe quod *unico* hoc malo nos moneat amantissimus patcr videre, quot instent mala quae nos petant, si non ipse obstaret“.

¹⁰³⁴ Luther greift hier wiederum das allegorische Bild der Welt als „Meer der Anfechtungen“ (nach Hiob 7,1) – diesmal angewandt auf die die Anfechtungen des Teufels – aus der Meditation des ersten Bildes auf (vgl. WA 6, 108,21–22).

Mächte des Bösen unbenommen bleibt. Luthers Weltbild bleibt an dieser Stelle in einer paradoxen, dynamischen Spannung, ohne in einen polytheistischen Dualismus oder einen harmonisierenden Monismus abzugleiten. Vielmehr wird an dieser *polemischen Dimension*¹⁰³⁵ der Seelsorge Luthers nochmals sein spezifisch „apokalyptisches“ Geschichts-, Zeit- und Existenzverständnis¹⁰³⁶ deutlich.

Gottes Bewahrungshandeln geschieht jedoch nicht ohne eine zielführende, seelsorgerliche Motivation. Denn allein die tröstende Erfahrung der Bewahrung würde den Sünder noch nicht auf sein tiefer liegendes, inneres Übel aufmerksam machen. Aus diesem Grunde lässt Gott jeden Menschen immer wieder auch die zukünftigen Übel erfahren (Krankheit, Unfall usw., letztlich den Tod). Doch auch in dieser Erinnerung an das *malum internum* liegt ein Trost verborgen: Angesichts des verdienten inneren Übels wiegt das möglicherweise zukünftige so gut wie nichts; angesichts der Schuld der Sünde kann bspw. das zu erleidende Übel der Krankheit aus Gottes Sicht, so eigenartig das klingen mag, in seinem pädagogischen Wert durchaus als Trost, nämlich als Zurechtbringung und Erinnerung, gewürdigt werden. Wo Gott derartige Leiden zulässt, dienen sie dem Glauben als Erinnerung an die wahre, bedrohliche Situation des Menschen und werden ihm Anlass zur Dankbarkeit gegenüber der über alles Maß bewahrenden Gnade Gottes.¹⁰³⁷ Dieser stark verfremdende und widernatürlich anmutende „Trost“ lässt sich zugegebenermaßen nur schwer in die existentielle Beurteilung und Empfindung übertragen und bedarf wohl deshalb umso mehr der regelmäßigen und letztlich lebenslangen Meditation.

¹⁰³⁵ Vgl. dazu KINDT, Philosophie des Trostes, 624f. Die neuhochdeutsche Vokabel „Trost“, die Luther durchaus sprachschöpferisch aufgreift und anwendet, hat für ihn einen viel stärker kämpferischen Klang als für heutige Ohren. In dem Wort „Trost“ klingt die Bedeutung von „fest, stark, sicher“, auch „Bündnis“ (gotisch „traust“) und „Hilfe, Schutz, Zuversicht, Vertrauen“ mit – hat doch „Trost“ dasselbe Stammwort wie „Vertrauen“. Der Trost ereignet sich demzufolge als ein Kampfgeschehen im Widerstreit gegen einen Gegner unter der wirkmächtigen Hilfe eines Bundesgenossen. Diesen semantischen Beobachtungen ist m. E. Beachtung zu schenken, wenngleich Kindt Luthers Trostverständnis – darin seiner eigenen Zeit (1937/38) unglücklich verhaftet – in vermeintlicher Konsequenz als „germanisch-deutsche[r] Wesensart“ missdeutet (a. a. O., 624).

¹⁰³⁶ BAYER, a. a. O., 29 (vgl. auch a. a. O., 8–9. 301–304). Vgl. dazu auch LEPPIN, Luther, bes. 169; 188; DERS., Apokalyptische Strömungen, 75–83. Luther nahm seine eigene Zeit sehr gewiss als letzte Zeit, als Endzeit wahr. Vgl. Luthers Naherwartung des Jüngsten Tages besonders prominent in WA DB 11 II, 124,3–20 (Vorrede zum Danielbuch; 1530): „Gewis kan man nicht sein, wenn der Juengstetage kome solle. [...] JCH aber fur mich lasse mir dar an genuegen, das der Juengste tag fuer der Thuer sein mus, DENn die Zeichen, so Christus verkuendigt, vnd die Apostel Petrus vnd Paul. sind nu fast alle geschehen. VND die Bewme schlahen aus, die Schrifft grunet vnd blueet. Ob wir den Tag nicht so eben wissen koennen, ligt nicht dran, Ein ander mache es besser. Es ist gewislich alles am Ende.“

¹⁰³⁷ Hier knüpft Luther wieder an die Betrachtungen des ersten Bildes an (vgl. oben unter B.4.1.3.1).

So drängt sich an dieser Stelle die kritische Rückfrage auf, ob das von Luther hier geschilderte kosmologische Weltsystem mit einem gewissen Hang zur Harmonisierung nicht doch dem mittelalterlich-scholastischen Ordnungsdenken näher steht als einem Weltbild und Weltempfinden des 21. Jahrhunderts. Ist eine derartig abwägende und das Leiden relativierende Trostweise in concreto nicht mittlerweile unglaublich, zumindest jedoch höchst problematisch geworden?¹⁰³⁸ Besteht unter seelsorgerlicher Perspektive hierbei nicht die Gefahr, individuelles Leid aufzuwiegen, abzuqualifizieren oder, sei es nun rational oder religiös, weg zu erklären? Ohne einer Beurteilung oder Vergegenwärtigung der Seelsorge Luthers vorweggreifen zu wollen, sei hier dennoch sowohl in inhaltlicher als auch formaler Sicht auf zwei präzisierende Aspekte seiner Seelsorge hingewiesen:

a) Einerseits muss gerade auch dieser Trost – trotz seiner schöpfungstheologischen Anknüpfung – inhaltlich dezidiert als ein Trost *des Glaubens* aufgefasst werden. Er kann nur plausibilisiert und vor allem affektiv angeeignet werden aus einer vertrauensvollen Sicht im Lichte des Wortes Gottes, die aus dem unbedingten Hängen an Jesus Christus folgt. Doch gerade diese Glaubenssicht bleibt in der Welt immer anfechtbar und damit auch faktisch angefochten. Abgesehen von Christus aber wird der hier erörterte Trost angesichts von wirklich erfahrenem Leid unfassbar und geradezu empörend. Luther betont allerdings immer wieder, dass Gott, der Vater, als der bewahrende Schöpfer ohnehin nicht außerhalb von Jesus Christus erkannt und geliebt werden kann. Sondern je mehr der Mensch den liebenden Gott außerhalb von Christus sucht, desto mehr wird er an dieser Suche letztendlich scheitern und in Gotteslästerung und Verzweiflung verfallen.¹⁰³⁹

Gott bleibt innerhalb seiner Schöpfung als solcher ungewiss und uneindeutig, denn in Natur und Geschichte sind für den Menschen Schönheit und Grausamkeit, Wahrheit und Lüge, Gut und Böse unentwirrbar miteinander verschlungen. Am verborgenen Gott in seiner rei-

¹⁰³⁸ Auch Rudolf Bohren fragt angesichts dessen nach der seelsorgerlich verantwortbaren „Grenze zwischen einer ungunstigen Spiritualisierung, die den Tod schön, und einer Überwindung aller Übel im Glauben“. Auch bei Luther selber macht er eine in späteren Jahren dem entgegengesetzte, nämlich „durchaus kämpferische und subversive“ Einstellung zur Krankheit aus. Ja, der Reformator finde sogar zunehmend den Mut, auch faktische Heilung als „materialisierte[n] Trost“ für möglich und erstrebenswert zu halten (BOHREN, a. a. O., 50–52).

¹⁰³⁹ Vgl. WA 18, 206,31–33; 207,3–7.11–13 (Auslegung zum Jonabuch; 1525): „Das die vernunft nicht kan die gotheyt recht aus teylen noch recht zu eygen, dem sie alleyne geburt. Sie weys, das Gott ist. Aber wer odder wilcher es sey, der da recht Gott heyst, das weys sie nicht. [...] Also spielt auch die vernunft der blinden kue mit Gott und thut eytel feyl griffe und schlecht ymer neben hin, das sie das Gott heysst das nicht Gott ist, und widderumb nicht Gott heysst das Gott ist, wilchs sie keynes thet, wo sie nicht wuste, das Gott were, odder wuste eben, wilches odder was Gott were. [...] Darumb ists gar eyn gros unterscheyd, wissen, das eyn Gott ist, und wissen, was odder wer Gott ist. Das erste weys die natur und ist ynn allen herten geschrieben. Das ander leret alleine der heylige geyst.“

nen Gottheit zerbricht die Vernunft des sündigen Menschen angesichts des ganzen Leids der Schöpfung – sie kann in der Dunkelheit der Welt und der Verborgenheit Gottes kein gewissmachendes Licht finden:¹⁰⁴⁰ „Iam extra Iesum quaerere deum est diabolus“ – „Außerhalb von Jesus Gott zu suchen, [das] ist der Teufel.“¹⁰⁴¹ Die Suche nach dem gnädigen Gott außerhalb von Jesus Christus ist für Luther also in letzter Konsequenz sogar gleichzusetzen mit dem Teufel selbst, ist mithin Ausdruck und Folge des Chaos, der Unordnung, der Gottesfeindschaft, der Verzweiflung. Demzufolge zeichnet der Reformator eben gerade keine vertröstende kosmologische Harmonie, sondern betont an dieser Stelle vielmehr die dezidierte Glaubensperspektive, die nun allerdings in dieser Welt unter den Bedingungen ständiger Angefochtenheit des Glaubens niemals in unbeeinträchtigter Reinform wird bestehen können. „Gewiß, für den Glaubenslosen ist Gottes Weltregiment voller Anstoß und Ärgernis [...]. Ja, so fügt Luther an dieser Stelle hinzu, selbst dem Glaubenden (sofern auch er immer zugleich ‚natürlicher‘ Mensch ist) geht es nicht anders.“¹⁰⁴² Es bleibt stets eine umkämpfte, wenn auch gerade darin umso mehr gewisse Glaubensperspektive, die diesen Trost eröffnet.¹⁰⁴³ Bayer kann dementsprechend schlussfolgern, dass für Luther vieles Gebrochene und Fragmentarische dieses Lebens, „Widriges und Lebensfeindliches [...] auch vom Bekenntnis der Weltvollendung her nicht als letztlich sinnvoll behauptet werden“ könne¹⁰⁴⁴ – bzw., so möchte man ergänzen, zumindest für die Gegenwart nicht notwendig als sinnvoll aufgezeigt, bewiesen, deduziert werden kann und muss: Der Trost ist dem Sinn voraus.¹⁰⁴⁵

¹⁰⁴⁰ Vgl. BAYER, a. a. O., 184: „Die Uneindeutigkeit und Unentwirrbarkeit des Geschehens, das mir widerfährt – das ist der Deus absconditus.“

¹⁰⁴¹ WA 40 III, 337,11–13 (Vorlesungen über die Stufenpsalmen, zu Ps 130,1; 1532/33) (Hvm.): „*Iam extra Iesum quaerere deum est diabolus*, ibi desperatio sequitur, si accedat angustia conscientiae, praesumptio, si accedat vana religio.“

¹⁰⁴² BANDT, Luthers Lehre vom verborgenen Gott, 201. Vgl. dazu auch WA 42, 468,21–22 (Vorlesungen über 1.Mose; 1535–45).

¹⁰⁴³ Vgl. dazu auch WA TR 2, 112,11–16 (Nr. 1490; 1532): „Der Vater ist zu hoch, sed dixit Pater: Ego dabo viam veniendi ad me, nempe Christum. Ite, credite, hengt euch an den Christum, so wirts sichs wol finden, quis sim, suo tempore. Das thun wir nicht, ideo Deus est nobis incomprehensibilis, incogitabilis; er wirt nicht begriffen, er will vngefast sein extra Christum.“ (a. a. O., 113,18–22: „Der Vater ist zu hoch, darum saget er: Ich will einen Weg geben, darauf man zu mir kommen möge, nemlich Christum, an den gläubet, hänget an ihm, so wird sichs zu seiner Zeit wol finden, wer ich bin. Das aber thun wir nicht, darum ist uns Gott unbegreiflich und unverständlich; wir könnens nicht ausdenken, was er sei, viel weniger, was er gesinnet ist; er wird nicht begriffen, will auch ungefasst sein außer Christo.“). Vgl. auch WA TR 1, 245,11–12 (Nr. 526; 1533). „Sed Staupicius meus dicebat: Man mus den man ansehen, der da heyst Christus.“

¹⁰⁴⁴ BAYER, a. a. O., 302.

¹⁰⁴⁵ Vgl. dazu die umfassende Studie von Sibylle ROLF, Vom Sinn zum Trost. Überlegungen zur Seelsorge im Horizont einer relationalen Ontologie (2003).

b) Andererseits muss darüber hinaus in formaler Hinsicht beachtet werden, auf welche Art und Weise Luther die Meditation der einzelnen Bilder der Tesseractas aufbaut und welche Intention er damit verfolgt. Er bietet bewusst in verschiedenen Bildern jeweils einen anders akzentuierten Trost an. Dabei dürfen gleichwohl die einzelnen Bilder nicht losgelöst und ohne den Gesamtzusammenhang der anderen betrachten werden. Fast alle gezeichneten Trostbilder bleiben in sich relativ und vorläufig. Der volle, unauflösbare, nicht mehr relativierbare Trost eröffnet sich schließlich erst im jeweils siebenten Bild des Übels bzw. des Gutes in der Höhe: in Jesus Christus, dem Gekreuzigten und Auferstandenen.

Indessen versucht Luther den Betrachter mit den Bilderreihen der vierzehn Meditationen auf einen spirituellen Weg mitzunehmen, auf dem er zum einen die Situation des Menschen ganz ernstnehmen und zum anderen auch keinen noch so kleinen und relativen Trost in seiner Vorläufigkeit unbeachtet lassen möchte. Auch hierin zeigt sich eine seelsorgerliche Weisheit: Er steigt nicht sofort mit dem großen und umfassenden Trost des Evangeliums ein, sondern sucht diesen zunächst in die kleine Münze der lebensweltlichen und entwicklungsbedingten Vorläufigkeiten des menschlichen Erlebens hinein zu übersetzen. Damit der volle Trost des Evangeliums von Kreuz und Auferstehung Christi schließlich zum Betrachter sprechen kann, spürt er zuvor auch dessen kleineren Spuren und Hinweisen in der durch das Wort Gottes ausgedeuteten Existenz des Menschen in ihren vielfältigen Bezügen nach.

4.2.2.2 *Der Trost des Todes selbst als Retter*

Ausgehend von dieser apokalyptisch gedeuteten Situation einer ungewissen Zukunft voller Übel und eines andauernden Bedrohungszustandes durch die äußeren und inneren Anfechtungen des Teufels leitet Luther nun in der zweiten Umwertung zu einem paradoxen und kontrafaktischen Trost angesichts des für jeden Menschen gewissen Todesschicksals an. Er lehrt das Bild des Todes mit anderen Augen sehen. Sein unentrinnbarer Schrecken soll verwandelt werden in einen heilsamen Trost, die wahre Meditation des *malum futurum* von der Anfechtung des Todes zum *Trost des Todes* führen. Der Reformator beruft sich für diese seelsorgerlichen Pointe auf den Kirchenvater *Cyprian von Karthago* (gest. 258 n. Chr.), wohl einen der ersten afrikanischen Märtyrer,¹⁰⁴⁶ der in seiner „Epistel über die Sterblichkeit“¹⁰⁴⁷ den Tod als Retter aus der Not herbeizusehnen lehrte.¹⁰⁴⁸

¹⁰⁴⁶ Vgl. LEROUX, a. a. O., 13.

¹⁰⁴⁷ WA 6, 110,9: „Epistola de mortalitate“.

¹⁰⁴⁸ Vgl. WA 6, 110,8–10. Vgl. CYPRIANUS, Liber De Mortalitate, PL t. IV, c. 581–602. Vgl. bes. PL t. IV, c. 585–586 (Kap. V.): „So viele Verfolgungen sind es, die unsere Seele Tag für Tag zu erdulden hat,

Mittels dieses altkirchlichen Rekurses versucht der Reformator zu zeigen, wie das eigentliche *malum futurum*, bei rechter Betrachtung der menschlichen Situation aus der Perspektive des Glaubens sogar als ein Erlöser angesehen werden kann, „um diesen Übeln zu entrinnen“.¹⁰⁴⁹ Der Trost des Todes liegt für den Glaubenden darin, dass er sowohl vom innersten Übel, der Anfechtung durch die Sünde, als auch vom zukünftigen Übel, der Anfechtung durch den Teufel, den Tod und die Furcht, endgültig befreit. Allem voran die Erlösung von „diesem Übel der Sünden“¹⁰⁵⁰, also von der Ursünde, kommt nun ausgerechnet dem Tod selbst zu. Darüber hinaus macht der leibliche Tod auch alle anderen zukünftigen Übel – und damit die Anfechtung der Furcht ebenso wie die möglich Gefahr des Glaubensabfalls – definitiv zunichte.¹⁰⁵¹

Dieses zu sehen und hoffend zu ergreifen vermag nur der, dem Gott die Gabe dieser Erkenntnis schenkt.¹⁰⁵² Ja, dieser Glaube ersehnt sogar die zukünftigen Übel, Krankheiten, Missgeschicke, Unfälle und schließlich den Tod selbst, als viel geringere Übel gegenüber der Sünde. Denn er weiß: Der leibliche Tod ist nicht nur ein Übel, sondern auch ein Gut, weil er die zu ersennende Rettung vom *malum internum*, der Sünde, die im Leibe wohnt (Röm 7,24), ist.¹⁰⁵³

so viele Gefahren bedrängen unser Herz. Und da sollten wir uns freuen, noch lange den Schwertstreichen des Teufels ausgesetzt zu sein, obwohl doch vielmehr sehnlich zu wünschen wäre, durch einen möglichst frühen erlösenden Tod eilends zu Christus zu gelangen? Belehrt er uns doch selbst mit den Worten: ‚Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: ihr werdet weinen und wehklagen, die Welt aber wird sich freuen; ihr werdet traurig sein, aber eure Traurigkeit wird sich in Freude verwandeln‘ (Joh 16,20). Wer sollte nicht wünschen, die Traurigkeit los zu werden, wer sich nicht beeilen, zur Freude zu gelangen? Wann aber unsere Traurigkeit in Freude sich verwandelt, das erklärt abermals der Herr selbst mit den Worten: ‚Ich werde euch wiedersehen, und euer Herz wird sich freuen, und eure Freude wird niemand von euch nehmen‘ (Joh 16,22). Da also ‚Christus sehen‘ sich freuen heißt und da es keine Freude für uns geben kann, wenn man nicht Christus sieht, welche Geistes Verblendung oder welcher Wahnsinn ist es dann, die Drangsale, die Pein und die Tränen der Welt zu lieben, statt vielmehr der Freude zuzueilen, die nie wieder genommen werden kann?“ (dt. Übers. n. BAER, Bibliothek der Kirchenväter, Kap. 5)). Vgl. auch PL t. IV, c. 600–601 (Kap. XXVI.): „Zu beherzigen haben wir, geliebteste Brüder, und immer wieder zu bedenken, daß wir der Welt entsagt haben und nur als Gäste und Fremdlinge (Eph 2,19; 1Petr 2,11) hier leben. Mit Freuden wollen wir den Tag begrüßen, der einen jeden seiner Heimat zuweist, der uns von hinnen nimmt, der uns von den Fallstricken der Welt befreit und dafür dem Paradiese und dem Himmelreich zurückgibt. Wer würde, wenn er in der Fremde weilt, sich nicht beeilen, in die Heimat zurückzukehren?“ (dt. Übers. n. BAER, a. a. O., Kap. 26)). Vgl. dazu auch LEROUX, a. a. O., 13, Anm. 24.

¹⁰⁴⁹ WA 6, 110,10: „evadenda haec mala“.

¹⁰⁵⁰ WA 6, 110,13: „hoc malo peccatorum“.

¹⁰⁵¹ Vgl. STOLLER, a. a. O., 136: „After all, death will bring all future evils to an end.“ Vgl. dazu auch WA 18,6,21–7,10 (Luthers Sendbrief an Bartholomäus von Staremburg; 1524).

¹⁰⁵² Vgl. WA 6, 110,16–17: „nedum unius mali leviter ferendi, si cui dederit dominus, ut eis permoveatur: donum utique dei est eis moveri.“

¹⁰⁵³ Vgl. WA 6, 110,17–24 (mit Zitat aus Röm 7,19 und 24): „Quis enim recte Christianus non optet etiam mori, nedum infirmari, qui videat ac sentiat, se dum sanus vivit in peccatis esse et continue in plura

Das zweite Übel wird auf diese Weise seelsorgerlich gegen das erste Übel in Stellung gebracht. Der Tod wird zum „Diener des Lebens und der Gerechtigkeit“¹⁰⁵⁴, indem er der Sünde im Leibe ein Ende macht. „Here the mistery of death [...] is as a consequence transformed from an evil into a blessing. Death, when set against sin, becomes the minister of life an righteousness.“¹⁰⁵⁵ Entsprechend bringt Luther den negativen, kontrafaktischen Trost des Todes auf den Punkt, indem er behauptet:

„Der liebt Gott, seinen Vater, zu wenig, der dem Übel des Todes das Übel der Sünde vorzieht.“¹⁰⁵⁶

Der Tod erhält diese erlösende Qualität und Funktion jedoch keinesfalls aus sich selbst heraus, sondern erfährt seine unfreiwillige Verwandlung allein von der Realität des Todes und der Auferstehung Christi her. Auch der zweite Trost dieses Bildes wird darum erst von den beiden siebenten Bildern der Übel und Güter her richtig interpretiert, greift insofern auf diese vor und über sich hinaus, auch wenn Luthers dies lediglich durch die Erwähnung des Glaubens andeutet.

Diese durch die Meditation des Wortes Gottes eintretende Transparenz des Todes auf seine erlösende Funktion hin hat der Reformator wenige Monate nach der Niederschrift der Tesseradecas nochmals unübertroffen in seinem „Sermon von der Bereitung zum Sterben“¹⁰⁵⁷ als ein

ruere posse et [20] cottidie ruere, ac sic contra amabilissimam amabilissimi patris sui voluntatem sine intermissione agere? Hoc enim indignationis aestu et Paulus Ro. vij. commotus, cum se non agere bonum quod vellet sed malum quod nollet questus fuisset, exclamavit: Infoelix ego homo, quis me liberabit de corpore mortis huius?“

¹⁰⁵⁴ WA 6, 110,26–27: „sit mors vitae et iustitiae ministra“.

¹⁰⁵⁵ STROHL, Fourteen Consolations, 173.

¹⁰⁵⁶ WA 6, 110,24–25: „parum diligit deum patrem suum, qui non praefert mortis malo hoc peccandi malum“. Diese seelsorgerliche Deutung des Todes als „väterliche Rute Gottes“ und Diener des Lebens in der Hand Gottes hat Luther auch später noch bspw. in der Auslegung 118. Psalms („Das schöne Confitemini“) in eindrucklicher Weise beschrieben: „Ey lieber, Es ist nichts, das sterben, Es ist allein ein veterliche rute, Es ist nicht zorn, Es ist der fuchs schwantz, Es ist nicht ernst, Er zuechtiget mich also als ein lieber vater sein liebes kind, Es thut wol ein wenig wehe und ist nicht eitel zucker, sondern Es ist eine rute, Aber sie toedtet nicht, sondern hilfft dest ehe zum leben. Wolan, das ist ein guter dolmetscher und eine starcke confutatio, der aus dem wort ‚Tod‘ kan eine heilsame rute machen, die kunst mus der heilige geist und die rechte hand Gottes leren [...]. Er fuelet den tod wol, Er wil jhn aber nicht fuehlen, und sol nicht Tod heissen, sondern hellt sich an die gnedige rechte hand Gottes, Leugnet auch nicht, das jhm Gott zu schicke solchen tod, Aber er hat einen verstand mit Gott, das sie es beides nicht wollen den tod heissen noch sein lassen, sondern sol die vaters rute und kinds straffe sein.“ (WA 31 I, 158,23–30; 160,20–24 (zu Ps 118,16–18; 1530).

¹⁰⁵⁷ Vgl. WA 2, 685–697 (Ein Sermon von der Bereitung zum Sterben; 1519); vgl. ebenso DDStA I, 48–73. Diese Schrift Luthers fand bisher (auch in jüngerer Zeit) eine ungleich viel höhere Aufmerksamkeit

Hindurchsehen durch das schreckliche „Bild des Todes“ auf das tiefere und höhere „Bild des Lebens“ seelsorgerlich zur Anwendung gebracht.¹⁰⁵⁸ Er stellt in diesem Sermon zunächst die drei Untugenden (Gegenkräfte) des Bildes des Todes, der Sünde und der Hölle vor Augen.¹⁰⁵⁹ Diese Anfechtungsbilder, die tief in die Existenz des sündigen Menschen eingeschrieben sind, sucht Luther daraufhin durch Bilder des Trostes, nämlich des Lebens, des Himmels, der Gerechtigkeit Christi, zu entkräften, zu durchschauen und zu verwandeln.¹⁰⁶⁰

Im Sermon von der Bereitung zum Sterben arbeitet er ähnlich stark, wenn auch andersartig als in den Tesseracten mit der sowohl psychologisch als auch theologisch relevanten Existentialkategorie des „Bildes“ (imago).¹⁰⁶¹ Ein „Bild“ indiziert immer die Vorstellung und

innerhalb der Lutherforschung als die Tesseracten, die doch aus demselben Jahr stammt. Vgl. dazu u. a. GERKE, Anfechtung und Sakrament in Martin Luthers Sermon vom Sterben, 193–204 (1934); KLEIN, Die Bereitung zum Sterben. Studien zu den frühen reformatorischen Trost- und Sterbebüchern (1958); RAU, Erfahrung und Offenbarung in der „Bereitung zum Sterben“, 386–390 (1983); BARTH, Leben und Sterben können. Brechungen der spätmittelalterlichen „ars moriendi“ in der Theologie Martin Luthers, 45–66 (1989); SCHEELE, „Eingeleibt und vereinigt mit allen Heiligen“. Martin Luthers Zeugnis von der Gemeinschaft der Heiligen in seinem Sermon von der Bereitung zum Sterben, 171–184 (1996); PREUL, Der Tod des ganzen Menschen. Luthers Sermon von der Bereitung zum Sterben, 111–130 (1997); SCHWARZ, Das Bild des Todes im Bild des Lebens überwinden. Eine Interpretation von Luthers Sermon von der Bereitung zum Sterben, 32–64 (1998); RESCH, Trost im Angesicht des Todes. Frühe reformatorische Anleitungen zur Seelsorge an Kranken und Sterbenden (2006); HAMM, Luthers Anleitung zum seligen Sterben vor dem Hintergrund der spätmittelalterlichen ars moriendi, 115–163 (2010); SCHOTTROFF, Die Bereitung zum Sterben. Studien zu den frühen reformatorischen Sterbebüchern (2012); GÖSSNER, Krankheit und Sterben in der reformationszeitlichen Seelsorge, 73–91 (2014); LASOGGA, Die rettende Macht der Bilder. Martin Luthers Sermon von der Bereitung zum Sterben (1519), 140–148 (2014). Nicht nur aufgrund dieser hier nur angedeuteten Fülle an Sekundärliteratur soll auf den Zusammenhang zwischen der Sterbeseelsorge dieses Sermons mit der der Tesseracten an dieser Stelle nur am Rande eingegangen werden.

¹⁰⁵⁸ Vgl. WA 2, 680 (Einleitung der Hrsg.): „Am 1. November konnte er die ersten gedruckten Exemplare verschicken [...]. Schon 1520 ward er ins Lateinische übersetzt.“

¹⁰⁵⁹ Vgl. WA 2, 686,32–35: „Der seyn drey: die erste das erschrockliche bild des todts, die ander das graulich manichfeltig bilde der sund, die dritte das untreglich und unvormeydliche bild der hellen und ewiges vordamnuß.“

¹⁰⁶⁰ Vgl. dazu auch LASOGGA, Macht der Bilder, 142. Die Bewegungsrichtung von Luthers Seelsorge führt von den Angstbildern zu den Trostbildern, d. h. vom Gesetz zum Evangelium (so auch in DDStA I, 47 (Vorwort)). Der „Bann der Seelenängste“ wird dabei nicht von innen (aus der Situation selber heraus), sondern von außen (durch den „Verweis auf die rettende Gegenmacht“) gelöst. Hierin kommt Luthers „Extra-nos-Realismus“ zum Ausdruck. Der Mensch soll nicht den „Bildern des eigenen Herzens“ sondern den „fremden Bildern des Glaubens“ vertrauen. Diese Bewegungsrichtung zur Exzentrizität bzw. zur seelsorgerlichen Gründung in einer exzentrischen Identität verdeutlicht die „unmittelbare existentielle Anwendung“ und „lebenspraktische Kraft“ des Extra nos (LASOGGA, a. a. O., 143).

¹⁰⁶¹ Vgl. dazu auch STOLT, Rhetorik des Herzens, 60.71. „Bei Luther ist eine verschiedene Wendung ins Konkrete ersichtlich. [...] Die Erfahrungswelt liefert Bilder und Gleichnisse.“ (a. a. O., 60). Die

Anschauung von irgendetwas. Diese häufig unbewussten Vor-Stellungen und Ein-Bildungen prägen den Menschen in allen seinen Vollzügen und üben somit, besonders hinsichtlich seiner Affekte, einen eminenten Einfluss auf ihn aus.¹⁰⁶² Auch die Anfechtung des Todes gewinnt durch den starken Affekt der Furcht eine umfassende Macht über den Menschen: „Der todt wirt groß und erschrecklich, das die blode vortzagte natur das selb bild zu tieff yn sich bildet, zu seher vor augen hatt“.¹⁰⁶³ Der Teufel jedoch missbraucht diesen Affekt und versucht den Menschen – vor allem in der Todesstunde – ganz auf das Anfechtungsbild zu fixieren: „da zu steuret nu der teuffel, auff das der mensch das greßlich geperd und bild des todts tieff betrachte, da durch bekummert, weych und zaghaftt werd“.¹⁰⁶⁴ Die Intention des Teufels ist die Verhinderung bzw. Zerstörung der Glaubenszuversicht, der vertrauensvollen Zufluchtnahme zu Gott. Der Glaube verlässt sich jedoch gerade durch den Tod und die Todesfurcht hindurch auf Gott und seine lebensverheißende Zusage in Jesus Christus. Indem der Mensch aber aus Furcht vor dem Tod den Tod selbst verdrängt, ihn flieht und zu meiden versucht, wird er Gott ungehorsam und entfremdet: „da durch der mensch zuvill beladen mit solchen gedancken gottis vorgesse, den todt flige und hasse, und alßo gott am letzten ende ungehorsam erfunden werde und bleybe.“¹⁰⁶⁵

Daraus zieht Luther eine zweifache seelsorgerliche Schlussfolgerung: Einerseits soll der Tod selbst im Sterben gerade nicht angesehen und betrachtet werden, sondern vielmehr Christus als das Bild des Lebens. Andererseits ist es wichtig, den Tod bereits im Leben, also gerade dann, wenn er noch fern zu sein scheint, ernstzunehmen und sich durch die Meditation des Wortes Gottes affektiv anzueignen: „Dan yhe tieffer der todt betracht, angesehen und erkant, yhe schwerer und ferlicher das sterben ist. *Im leben* solt man sich mit des todts gedancken uben und zu unß foddern, wan er noch ferne ist und nicht treybt. Aber *ym sterben*, wan er von yhm selbs schon alzu starck da ist, ist es ferlich und nichts nutz, Da muß man seyn bild außschlahen und nit sehen wollen“.¹⁰⁶⁶ Das Ziel ist dabei jeweils dasselbe: Den Glauben zu stärken und im Leben den Tod, im Tod aber das Leben zu betrachten; mit anderen Worten: im Gut das Übel, im Übel aber das Gut zu meditieren.

Bildlichkeit der Sprache und Vorstellungswelt Luthers hängt eng mit seiner Betonung der Interdependenz von „*intellectus*“ und „*affectus*“ zusammen (vgl. dazu auch oben unter B.3.2).

¹⁰⁶² Aus diesem Grunde betont Lasogga die „konzentrierte, inhaltlich geschlossene und prägnante Darstellung sowie die Verbindung von theologischer und psychologischer Tiefenschärfe, in der Luther die Macht der Bilder über die Affekte des Menschen und damit über Seele, Geist und Verstand reflektiert.“ (LASOGGA, a. a. O., 142).

¹⁰⁶³ WA 2, 686,36–687,2.

¹⁰⁶⁴ A. a. O., 687,2–4.

¹⁰⁶⁵ A. a. O., 687,8–10.

¹⁰⁶⁶ A. a. O., 687,10–15 (Hvm.).

Hier wird im Sermon von der Bereitung zum Sterben dieselbe „Seelsorgemethode“ erkennbar, wie in den Tessaradecas. Mittels einer durch das Wort Gottes jeweils die Situation des Menschen ausgleichenden und darin umwertenden Meditation soll – in Analogie zur Güter- und Übellehre aus Sir 11,26 – das menschliche Beurteilen und Empfinden gewandelt und so der Trost sowohl intellektuell als auch affektiv verwirklicht werden. Dadurch wird „der blodickeit unßer natur und [...] seynem unzeytigem zuvil ansehen odder betrachten“ gewehrt, denn allein in solcher falschen, nämlich ungläubigen, weil ohne das Wort Gottes geführten Meditation, „hatt der todt seyn crafft und sterck“.¹⁰⁶⁷ Die *ungläubige Meditation der Situation ohne das Wort Gottes* schaut im Leben allein das Leben und im Tod allein den Tod, im Gut allein das Gut und im Übel allein das Übel, vermag also weder das Übel trostvoll in die Glaubensperspektive einzuordnen, noch das Gut trostvoll in der Glaubensperspektive aus der Hand Gottes, als Gnadengeschehen, zu empfangen. Die „Methodik“ dieser Bildmeditationen ist wiederum ganz von der Rechtfertigungslehre geprägt. „Die Pointe in Luthers Psychologie ist daher, daß die Macht der Schreckensbilder *nur wiederum durch Bilder zu brechen* ist: durch positive Gegenbilder, die noch mächtiger sind.“¹⁰⁶⁸

Die „Kunst des Hindurchsehens“ auf ein tieferes und weiteres Bild wird als ein umfassender Perspektivwechsel geübt, als eine Stück um Stück die existentielle Situation des Menschen mit dem Wort Gottes durchmeditierende Glaubensaneignung. Diese Aneignung geschieht in Übung und Erfahrung des Wortes Gottes, mithin auf einem *Weg der Spiritualität*. Luther bezeichnet sie als eine „Kunst“, eine anzueignende Fertigkeit, die allerdings nicht in den menschlichen Fähigkeiten selber, sondern ganz und gar in der Exzentrik des Gottvertrauens begründet bleibt.¹⁰⁶⁹ „Die kunst ists gantz und gar, sie fallen lassen unnd nichts mit yhn handeln. Wie geht aber das zu? Es geht also zu, Du must den tod yn dem leben, die sund yn der gnadenn, die hell ym hymell ansehen, und dich von dem ansehen odder blick nit lassen treyben“.¹⁰⁷⁰

Das eine „gnaden bild“¹⁰⁷¹, in dessen Brechungen und Facetten der Mensch sich in seiner existentiellen Situation zu erkennen und zu durchschauen lernen, glauben, üben und erfahren soll ist allein *Jesus Christus* (und, wie Luther 1519 noch stets selbstverständlich hinzufügt, seine Heiligen):

¹⁰⁶⁷ A. a. O., 687,15–17.

¹⁰⁶⁸ PREUL, a. a. O., 119.

¹⁰⁶⁹ Vgl. dazu HAMM, Luthers Anleitung, 146: „In diesem Blickwechsel liegt für Luther die ganze ars moriendi (Kunst des Sterbens), sofern auch er in der Bildlehre seines Sterbesermons noch den Begriff der ‚Kunst‘ verwendet“.

¹⁰⁷⁰ WA 2, 688,33–37. Vgl. dazu u. a. auch WA 35, 478,19–22 (Vorrede zu der Sammlung der Begräbnislieder; 1542): „Setzt aus den Augen alle hessliche Anblick des Todes in unserm sterbenden Leibe, und zeucht erfur eitel holdselige und fröliche Anblick des Lebens, da er spricht: Es wirt geseet verweslich, und wird aufferstehen unverweslich.“ Vgl. dazu auch insgesamt Luthers Reihenpredigt über 1Kor 15 in WA 36, 478–696 (Das 15. Kap. der 1. Epistel S. Pauli an die Korinther; 1532/33), bes. 641–644 über das Gleichnis des Säemanns (Gott) und des Samens (leiblich-sterblicher Mensch).

¹⁰⁷¹ WA 2, 689,28.

Alßo fleugt tod, sund und hell mit allen yhren crefftē, ßo wir nur Christi und seyner heyligen leuchtende bild yn unß uben yn der nacht, das ist ym glauben, der die boeßen bild nit sihet noch sehen mag“.¹⁰⁷² Luther spricht hier von einer „nacht, das ist ym glauben“. Denn diese Hindurchmeditation der Bilder gilt sogar noch dann, wenn Gott selbst es ist, der dem Menschen ein anderes Bild vor Augen zu halten scheint: „wan dirs gleych alle Engell, alle Creatur, *ya, wens auch dich dunckt, gott selbs* anders furlegen, das sie doch nit thun, aber der boeß geyst macht eyne solchen scheyn.“¹⁰⁷³

Durch den Glauben, nämlich das Zusammensprechen und -schauen der existentiellen Situation mit dem Wort Gottes, versucht Luther den Betrachter so zu führen, „dass die Angstbilder transparent werden und dass man durch sie ‚durchsehen‘ kann“¹⁰⁷⁴ in das Bild des Trostes. Dieses „Hindurchsehen“ ist gerade deshalb kein „Darüberhinwegsehen“, keine Ver-Tröstung, weil der Tod als Realität der eigenen Existenz eben nur überwunden werden kann durch eine andere Realität, die eine noch größere existentielle Verbundenheit mit dem Menschen aufweist. Der Blick des „Hindurchsehens“ als Glaubensblick kann demnach nur ein Blick auf Jesus Christus, den Gekreuzigten und Auferstandenen sein;¹⁰⁷⁵ auf Christus, der nicht nur den Tod, sondern auch die ganze damit verbundene existentielle Anfechtung der Furcht, des Teufels und des Todes stellvertretend, also in Übernahme der Existenz des Menschen, durchlitten und in seiner Auferstehung überwunden und verwandelt hat.¹⁰⁷⁶ Das Gegenbild des Todes ist – wie auch in den Tesseradecas angedeutet¹⁰⁷⁷ – Christus (und seine Heiligen).¹⁰⁷⁸

¹⁰⁷² A. a. O., 690,36–691,1.

¹⁰⁷³ A. a. O., 688,36–689,2 (Hvm.). Dies korreliert mit Luthers Rede vom „dunklen Glauben“, der Gott auch in seiner Verborgenheit unter dem Gegenteil zu fassen vermag. Auch dabei spricht Luther von einer „Kunst“ des kontrafaktischen Glaubens (vgl. u. a. WA 6, 208,10–17 (1520) und WA 7, 551,19–21 (1521)).

¹⁰⁷⁴ HAMM, a. a. O., 146.

¹⁰⁷⁵ Vgl. WA 2, 689,3–15.20–22: „Du must den todt nit yn yhm selbs, noch yn dir odder deyner natur, noch yn denen, die durch gottis zorn getodtet seyn, die der todt ubir wunden hatt, ansehen odder betrachten, du bist anders verloren und wirst mit yhn ubir wunden, Sondern deyn augen, deyns hertzen gedanken unnd alle deyne syn gewaltiglich keren von dem selben bild, und den todt starck und emsig ansehen nur yn denen, die yn gottis gnaden gestorben und den todt ubir wunden haben, furnemlich yn Christo, darnach yn allen seynen heyligen. Sich, yn dißen bilden wirt dir der todt nit schrecklich noch gewrelich, ja vorachtet und getoedet und ym leben erwurget und ubir wunden. Dan Christus ist nichts dan eytell leben, seyn heyligen auch, yhe tieffer und vehster du dir diß bild eynbildest und ansihest, yhe mehr des todts bild abfelt und von yhm selbs vorschwindt an alles zerren unnd streyten und hatt alßo deyn hertz frid [...]. Alßo mustu dich mit dem todt Christi alleyn bekummern, ßo wirstu das leben finden, und wo du den todt anderßwo ansihest, ßo toedt er dich mit grosser unrüge unnd peyn.“

¹⁰⁷⁶ Vgl. dazu beispielhaft: EBELING, Seelsorge, 319–350, die Interpretation eines Seelsorgebriefes an Luthers Freund, den Magdeburger Superintendent Nikolaus von Amsdorf vom 25.11.1538, der ausführlich das Thema der Todesfurcht in Pestzeiten behandelt (vgl. WA Br 8, 327–329 (Nr. 3277); vgl. auch Walch² XXI/2, 2284–2287 (Nr. 2480)).

¹⁰⁷⁷ Vgl. WA 6, 110,24: „Gratia dei, inquit, per Ihesum Christum &c.“ (als Zitat aus Röm 7,24).

¹⁰⁷⁸ Vgl. WA 2, 689,3–23. Vgl. dazu auch GERKE, a. a. O., 331.

4.2.2.3 Die Meditation der zukünftigen Übel als Übung der affektiven Aneignung der Todesfurcht

Wie eben analysiert, zeigt Luther durch die Meditation als existentielle Wendung in Verfremdung und Aneignung des Wortes Gottes und der durch das Wort ausgedeuteten Situation des Menschen einen seelsorgerlichen Weg auf, also *eine spirituelle Übung* bzw. eine „Kunst“ der Änderung der menschlichen opinio et affectus gegenüber dem malum futurum. Die Notwendigkeit der affektiven Aneignung sowohl der Furcht als auch der Hoffnung in der Meditation der zukünftigen Dinge hat er bereits in seiner ersten Psalmenvorlesung von 1513–15 in einer eindrücklichen Meditationsanleitung zu Ps 68,17 vor Augen geführt.¹⁰⁷⁹

In den Tessaradecas des Jahres 1519 ist nun eine reformatorisch bereits ausgereifere Form dieses Meditationsschemas zu beobachten. Die beiden Affekte werden stärker an den Glauben und das Wort gebunden und in der Meditation noch eindeutiger sola fide, sola gratia, sola scriptura und solus Christus gesucht und erlangt.¹⁰⁸⁰ Die Buße und die ihr inhärente Furcht vor dem Tod bzw. der Hölle (timor mortis/gehennae) wird stärker in den Glauben selbst, d. h.

¹⁰⁷⁹ Vgl. dazu ausführlich DIETZ, a. a. O., 110–113, zu WA 55 II, 394.400–407 (Scholien zur 1. Psalmvorlesung; 1513–15)). Dabei verwendet Luther einen den Tessaradecas nicht unähnlichen Aufbau, indem er einerseits die „misera nostra“ (a. a. O., 401,508–403,586) und andererseits die „misericordia Dei“ (a. a. O., 403,587–404,604) meditiert. Das Ziel der Meditation ist in der Spiritualität dieser frühen Phase Luthers tatsächlich die affektive Aneignung sowohl der realistischen Furcht (vor Tod und Hölle) als auch der (gerade darin anbrechenden) Christusgemeinschaft: „Nur wer sich affektiv die Situation der höllischen Verdammnis bzw. des Sterbens anzueignen wisse, könne diesen Psalm würdig beten.“ (DIETZ, a. a. O., 112; vgl. dazu WA 55 II, 406,680ff). Freilich geht es Luther dabei nicht allein um den „affectus timoris“, sondern schlussendlich auch um das Hinzutreten der Affekte der Hoffnung und der Liebe. Nichtsdestotrotz verbleibt er in der unmittelbaren Meditationsübung zu Ps 68,17 ganz bei der Aneignung existentieller Furcht, denn „nur im Durchgang durch die eigene Verlorenheit, nur in Übernahme solcher Furcht ist Gnade zu empfangen.“ (a. a. O., 113). Luthers Ziel mit dieser Meditationsübung liegt also dezidiert darin, „den Affekt der Furcht ausdrücklich zu erzeugen, weil der Mensch nur in dieser Gestimmtheit der Barmherzigkeit Gottes innwerden kann.“ (a. a. O., 114, Anm. 191). Diese „Gleichgestaltung mit Christus in der affektiven Aneignung des Höllengeschicks“ kann dementsprechend als die Mitte der frühen Kreuzestheologie Luthers angesehen werden (a. a. O., 116). Es geht um eine Annahme des Wortes Gottes als Gesetz, d. h. des Zornes Gottes als gerechtes Gericht – in der allein dann auch das Evangelium gehört und geglaubt werden kann. Vgl. dazu auch NICOL, a. a. O., 106ff; METZGER, a. a. O., 166–170; SCHWARZ, Fides, 187–191: „Timor, spes und caritas schließen sich zu einer einheitlichen Affektbewegung zusammen, in der sich die ganze Existenz des Glaubenden befindet.“ (a. a. O., 191).

¹⁰⁸⁰ Vgl. dazu auch HAMM, Zentralbegriff, 77–89 (bes. 83–85). Allerdings sieht Hamm in Luthers erster Psalmenvorlesung (1513–15) durchaus schon den „Glaubensbegriff die heilsvermittelnde Zentralstellung im Leben des Christen“ übernehmen (a. a. O., 87). „Der gesamte Heilsbezug des Menschen liegt nun im Glauben. Er ist rechtfertigender Glaube. Das bedeutet [...], dass der Glaube die Sünder in eine grundlegende Christusbeziehung stellt, d. h. in eine kognitive und affektive Beziehung zur Gerechtigkeit Christi, die ihnen im Gerichts- und Heilswort existentiell nahegebracht wird. Glaube

in den timor Dei, integriert bzw. als Haltung desselben qualifiziert und weniger als eine dem vorausgehende Bedingung und Disposition aufgefasst. Die Meditationsintention der Tessaradecas steht damit zwar in der Linie der ersten Psalmvorlesung,¹⁰⁸¹ hebt jedoch noch stärker die rechtfertigungstheologische Glaubens- und Gnadenperspektive hervor.¹⁰⁸² Es geht Luther nun nicht mehr um eine übungsmäßige Selbstaffektivierung des Meditierenden (im Sinne eines selbst zu erzeugenden Affektiertheits durch den timor), sondern um eine gnadenhafte (wenn-gleich nicht weniger übungsmäßige) Affektivierung durch das Wort der Schrift als Gabe, die der Glaube empfängt und die dabei freilich den Charakter der Buße zur affektiven Aneignung der Übel weiterhin beinhaltet.¹⁰⁸³

„Freilich muss es der Herr einem schenken, dass man tief berührt wird durch diese [Gründe], denn es ist gewiss eine Gabe Gottes durch jene berührt zu werden.“¹⁰⁸⁴

Der spirituelle Weg des Trostes als einer Veränderung von opinio et affectus durch exercitium et experientia ist nun als „donum dei“, also sola gratia als Glaubensweg charakterisiert.¹⁰⁸⁵ Allein durch den Glauben, nicht losgelöst vom Wort der Schrift – wie es etwa bei einer autopsychischen Hineinversenkung in die eigene Situation der Furcht oder des Todes der Fall wäre –

wird so [...] zum christozentrischen Beziehungsbegriff der Anteilhabe an Christus.“ (a. a. O., 84). Vgl. dazu auch SCHWARZ, Fides, 188–190.

¹⁰⁸¹ Vgl. nur WA 6, 110,10–13.

¹⁰⁸² Vgl. a. a. O., 110,16–17.

¹⁰⁸³ Man kann dieses affektive Miteinander von timor und spes/caritas/fides auch an den berühmten Formulierungen zur Einführung der Zehn Gebote im Kleinen Katechismus demonstrieren (Hvm.): „Wir sollen Gott über alle ding fuerchten, Lieben und Vertrauwen.“ (WA 30 I, 354); „Wir sollen Gott fuerchten und lieben, das wir...“ (a. a. O., 356,4ff).

¹⁰⁸⁴ WA 6, 110,16–17: „si cui dederit dominus, ut eis permoveatur: donum utique dei est eis moveri.“

¹⁰⁸⁵ Zur freilich nicht zu unterschlagenden Unterscheidung von „donum“ und „gratia“ bei Luther vgl. ausführlich ISELOH, Gratia und Donum, 70–87. Luther differenziert mit Röm 5,5 das äußere Gut der gratia und das innere Gut des donum: „Wir haben also zwei Güter des Evangeliums wider die zwei Übel des Gesetzes, die Gabe für die Sünde, die Gnade für den Zorn“ (WA 8, 106,36–37 (Rationis Latomianae confutatio; 1521): „Habemus ergo duo bona euangelii adversus duo mala legis, donum pro peccato, gratiam pro ira.“). Unter gratia versteht Luther also die Gunst Gottes, als die neue Beziehung zu Gott durch Christus (*gratia extra nos*). Als solche kann sie nicht als Eigenschaft der Seele (qualitas animi) aufgefasst werden, sondern vielmehr als eine relationale Größe. Auf Seiten des Menschen hingegen ist die Grundlage dieser neuen Relation zu Gott das donum, d. h. die geschenkte Gerechtigkeit und der Glaube, aus denen wiederum als Folge und Frucht die guten Werke erwachsen. Gnade und Gabe sind demnach für Luther zwar zu unterscheiden, jedoch nicht voneinander zu trennen. Denn „es ist alles vergeben durch die Gnade, aber es ist noch nicht alles geheilt durch die Gabe“ (WA 8, 107,21: „Remissa sunt omnia per gratiam, sed nondum omnia sanata per donum.“). Das donum Gottes kann Luther darum auch als die *gratia intra nos* oder „gratia gratum faciens“ bezeichnen (WA 40 I, 226,2 (Galaterkommentar; 1535)).

kann die Wandlung von Urteil und Gefühl zu einer trostvollen Transparenz des Bildes des zukünftigen Übels führen. Der Trost gelangt mittels der Wortmeditation durch die Umwertung der beurteilenden Einstellung in die fühlende Erfahrung des Menschen. Insofern bleibt die Einübung in diesen Glaubensblick eine lebenslange Verheißung und Aufgabe, ein rechtzeitiger und „lebenslanger Prozess der Ein-Bildung in das eigene Herz“.¹⁰⁸⁶

Die Seelsorge Luthers will mittels einer bildhaften und veranschaulichenden Meditation dieser Verheißung und Aufgabe zu einer befreienden Spiritualität als „lebenslangem Bildungsprozess“ anleiten.¹⁰⁸⁷ Die konkreten Bilder der Tesseracten dienen dabei als Angebote und eröffnen eine Galerie, in der sich der Betrachtende frei bewegen und sich je nach seiner konkreten Situation im Trost des Wortes Gottes wiederfinden kann und darf.¹⁰⁸⁸

4.3 Die Anfechtung der Sorge

Im *dritten Bild* wendet sich Luther der Meditation des vergangenen Lebens zu.¹⁰⁸⁹ Nach den beiden großen theologisch-anthropologischen Themen der Anfechtung des Seins und des Gewissens und der Anfechtung der Furcht und des Todes nimmt Luther nun im dritten Bild eine nur scheinbar geringere, weil *alltägliche* Erfahrung in den Blick: *die Anfechtung der Sorge*. Dieses Bild will noch stärker als bisher eine Betrachtung der „Barmherzigkeit Gottes, des Vaters“ sein. Denn die Meditation des vergangenen Lebens vermag wie keine sonst die Güte Gottes zu zeigen.¹⁰⁹⁰

„In diesem, vor den Übrigen ausgezeichneten Bilde leuchtet uns die süße Barmherzigkeit Gottes, des Vaters auf, mächtig uns zu trösten in aller unserer Bedrängnis.“¹⁰⁹¹

Das *spectro tercio* macht deutlich, dass und wie sehr letztlich jeder Mensch sein vergangenes Leben permanent „meditiert“. Er bedenkt es, er reflektiert es und wird dadurch bewusst

¹⁰⁸⁶ LASOGGA, a. a. O., 144.

¹⁰⁸⁷ A. a. O., 144.

¹⁰⁸⁸ Vgl. ähnlich BOHREN, a. a. O., 42: „Der Seelsorger geht mit dem Kranken die Bilder durch. Seine Seh-
schule ist ein Sehweg, den er mit dem Kranken als ein Zeigender geht. Er fixiert ihn nicht an ein Bild
und gewährt damit dem anderen Freiheit. Er setzt ins Bild, indem er dem anderen Bilder anbietet.“

¹⁰⁸⁹ Vgl. WA 6, 110,30–112,6. „spectro tercio, quod est malum preteritum seu post nos“ (a. a. O.,
110,28–29).

¹⁰⁹⁰ Vgl. LEROUX, a. a. O., 11–12: „three times in the opening two sentences he emphasizes this superiority“ („prae caeteris lucet“; „potens nos consolari in omni angustia nostra“; „Neque enim [...] quilibet
sentit“ (WA 6, 110,30–32)).

¹⁰⁹¹ WA 6, 110,30–31: „In hoc eximie prae caeteris lucet dulcis misericordia dei patris potens nos conso-
lari in omni angustia nostra.“

und unbewusst geprägt, indem er die Erfahrungen, die er gemacht und die Entscheidungen, die er getroffen hat, verarbeitet. Insofern kommt kein Mensch an einer „Meditation“ seines vergangenen und vergehenden Lebens vorbei. Der ausschlaggebende Punkt besteht lediglich darin, ob dieser Umgang mit der eigenen Vergangenheit zu einer Meditation *des Wortes Gottes* wird – oder ob er in der Subjektivität der eigenen Beurteilung und Empfindung aufgeht und verbleibt. Im letzteren Falle führt die „Meditation“ ohne das Wort Gottes, und damit ohne Glauben, früher oder später, spätestens jedoch im Tode, nahezu unweigerlich zu einer inneren Haltung der Undankbarkeit. Dies gilt trotz partieller Momente positiver Erfahrungen sowie daraus resultierender allgemeiner Zukunftshoffnung. Die aufgrund der Erfahrung der vergangenen Übel aus dem Unglauben erwachsende Undankbarkeit führt deshalb mehr und mehr zu einer beständigen, alltäglichen, bewussten wie unbewussten *Anfechtung der Selbst-Sorge*.

Luther möchte mit seiner Betrachtung des „spectro tercio, quod est malum preteritum seu post nos“ stattdessen zu einer wirklichen Meditation des Glaubens, also einer Deutung und Erhellung der Vergangenheit durch das Wort Gottes anleiten, die zur Dankbarkeit führen soll. Indem der Glaube die Erfahrungen der Vergangenheit, dezidiert auch die Erfahrungen der Übel, anders, nämlich realistischer im Sinne Gottes, zu beurteilen und zu empfinden lehrt, darf der Mensch immer mehr die Fürsorge Gottes erkennen, wird so im Glauben gestärkt und übt sich durch diesen Trost darin, die alltägliche Anfechtung der Sorge Stück für Stück zu überwinden.

Es wird nun zu untersuchen sein, wie der Reformator den gewohnten und darum gewöhnlichen Umgang mit den mala preterita sowie die darin liegende Anfechtung aufdeckt und wie er mittels Verfremdung und Vermittlung die Seelsorge der Schrift und des Geistes in diesem Bild zur Anwendung bringt.

4.3.1 *Anfechtung: Die alltägliche Sorge*

Die *cura Dei*, die Fürsorge Gottes, ist das Hauptthema der beiden dritten Meditationen beider Tafeln der mala und bona „preteritum seu post nos“.¹⁰⁹² So kann die Meditation des vergangenen Übels ebenso wie die des vergangenen Guts als Betrachtung zum Thema der *cura*, der Sorge, interpretiert werden, die sich im Falle des Übels mehr auf die *Anfechtung der eigenen*

¹⁰⁹² Das Stichwort „cura“ taucht in den Tesseracten (unterschiedlich dekliniert bzw. konjugiert) insgesamt 35 mal auf, mit 33 Stellen jedoch am häufigsten in diesen beiden Kapiteln, und auch nur hier als Nomen (vgl. WA 6, 110,37; 111,8.25.28.30.33.34.35.36.38.39.41; 112,5,6; 113,12; 125,11.18.24.27(2mal).28.39.32; 126,3.4.11.16.18(2mal). 26.29.37.38).

Sorge, im Falle des Guts hingegen stärker auf den *Trost der Fürsorge Gottes*, der „providentia Dei“¹⁰⁹³ konzentriert.

Luther steigt zunächst mit einem Zitat des *Hl. Augustinus* ein, das auf drastische Weise die Not der vergangenen Übel hervorhebt:¹⁰⁹⁴

„Wenn der Mensch die Wahl hätte, entweder zu sterben oder sein vergangenes Leben noch einmal zu leben, wird es so sein, dass er angesichts der Gefahren und Übel, denen er nur mit knapper Not entging, den Tod erwählen würde.“¹⁰⁹⁵

Damit knüpft Luther nochmals an die vorhergehenden Bildbetrachtungen an. Die Ungesicherheit des menschlichen Lebens und die unfassbare und unerkannte Vielzahl an Bedrohungen, die er in der Vergangenheit erfahren musste, lassen die Schlussfolgerung zu, den Tod der nur vordergründig besseren (wenn auch irrealen) Option vorzuziehen, das Leben noch einmal leben zu dürfen. Hier sieht Luther die beiden „zeitlichen“ Übel (*futurum et preteritum*)

¹⁰⁹³ WA 6, 125,7.

¹⁰⁹⁴ Wahrscheinlich zitiert Luther hier frei aus dem Gedächtnis. Das Zitat kann jedoch, soweit ich sehe, in diesem Wortlaut nirgends im Werk Augustins gefunden werden. Eine sinnngemäße Entsprechung findet sich etwa in: AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, PL t. XLI, c. 728 (Liber XXI, Caput XIV): „Quis autem non exhorreat et mori eligat, si ei proponatur aut mors perpetiunda aut rursus infantia?“ („Würde man sich vor die Wahl gestellt sehen, den Tod oder noch einmal die Kindheitsjahre über sich ergehen zu lassen, man würde bei dem bloßen Gedanken erschrecken und sich für den Tod entscheiden.“ (dt. Übers. n. SCHRÖDER, BKV, 21,14)). Leroux verweist hingegen auf eine s.E. Bezug bietende Stelle in den *Confessiones* (vgl. LEROUX, a. a. O., 14, bes. Anm. 26): AUGUSTINUS, *Confessionum Libri Tredecim*, PL t. XXXII, c. 795–796 (Liber X, Caput XXVIII): „numquid non temptatio est vita humana super terram (Job. VII, 1)? quis velit molestias et difficultates? tolerari iubes ea, non amari. nemo quod tolerat amat, etsi tolerare amat. quamvis enim gaudeat se tolerare, mavult tamen non esse quod toleret. prospera in adversis desidero, adversa in prosperis timeo. quis inter haec medius locus, ubi non sit humana vita temptatio? vae prosperitatibus saeculi semel et iterum a timore adversitatis et a corruptione laetitiae! vae adversitatibus saeculi semel et iterum et tertio a desiderio prosperitatis, et quia ipsa adversitas dura est, et ne frangat tolerantiam! numquid non temptatio est vita humana super terram sine ullo interstitio?“ („Ist nicht ‚eine Anfechtung des Menschen Leben auf Erden?‘ (Hiob 7,1) Wer verlangt nach Beschwerden und Mühseligkeiten? Du heißest sie uns dulden, nicht lieben. Niemand liebt, was er duldet, wenn er auch zu dulden liebt. Denn wie sehr er sich auch freut zu dulden, so wäre es ihm doch lieber, wenn er nicht zu dulden brauchte. Nach Glück sehne ich mich im Unglück, das Unglück fürchte ich im Glück. Gibt es zwischen diesem eine Mitte, wo das menschliche Leben keine Anfechtung wäre? Wehe über das Glück dieser Zeitlichkeit, zweifaches Wehe wegen der Furcht vor Unglück und der Vergänglichkeit des Genusses! Wehe über das Unglück dieser Zeitlichkeit, zweifach und dreifach Wehe wegen des Sehns nach irdischem Glück; denn das Unglück selbst ist hart, und die Geduld bricht so leicht. Ist also nicht ‚eine Anfechtung des Menschen Leben auf Erden‘ ohne Unterlass?“ (dt. Übers. n. HOFMANN, BKV, 10,28)).

¹⁰⁹⁵ A. a. O., 110,33–35: „Si homini daretur optio, ut aut moreretur aut praeteritam vitam suam iterum ageret, futurum esse, ut mori eligeret, tanta et pericula et mala videns, quae vix et aegre evaserit.“

auf einer Linie. Die Anfechtungen der Zukunft und der Vergangenheit wirken sich jeweils auf die Gegenwart im Affekt der Angst bzw. der Sorge aus. Beide sind innerlich miteinander verwandt. Der im Glauben erlittene Tod (als End-Wirkung der Taufe), indem er den Menschen „aus-zeitigt“ und damit die Anfechtungen dieser zeitlichen Linie für immer beendet, erlöst hingegen von allen zeitlichen Übeln, von der Angst wie von der Sorge.

Luther sieht die Anfechtung der Sorge begründet in der *Unverfügbarkeit der eigenen Zeit* sowie im *Widerfahrnis-Charakter* des menschlichen Lebens, der durch den fundamental passiven, d. h. zu erleidenden, also widerfahrenden Existenzvollzug des Menschen verursacht wird:

„Es ist nämlich möglich zu erkennen, wie oft er ohne eigenes Bemühen, ohne Sorge, ja vor und gegen den Wunsch vieles getan und erlitten hat.“¹⁰⁹⁶

Die daraus resultierenden Erfahrungen des Ausgeliefertseins, des Nicht-Verfügen-Könnens, der Unüberschaubarkeit und Unkontrollierbarkeit des Lebens führen in der Gewohnheit des Menschen zu einer Mentalität des Sich-Sorgens.¹⁰⁹⁷ Aufgrund dieser aus der bewussten ebenso wie unbewussten „Meditation“ der Vergangenheit erworbenen Mentalität können geradezu alle Dinge des *Alltags*, in ihrer Fülle und Menge, in ihrer Nichtigkeit und Kleinigkeit Anlass zu einer Anfechtung der Sorge geben. Die Sorge bewertet Luther dabei als Ausdruck der Undankbarkeit und Folge des Unglaubens gegenüber Gott, mithin als eine genuine *Glaubensnot*. Sie liegt für ihn begründet in dem tiefen Unwillen, sich zu empfangen und für sich sorgen zu lassen. Aus der *Ursünde des Unglaubens* als Sich-nicht-empfangen-Wollen erwächst somit die *alltägliche Sünde des Unglaubens* als unablässige Selbst-Sorge.¹⁰⁹⁸

Die passive Bestimmung des Grundcharakters der menschlichen Existenz kann jedoch auch zu einer positiven Betrachtung Anlass geben. Luther fasst diese in das Sprichwort: „Der Mensch denkt, aber Gott lenkt“.¹⁰⁹⁹ Obwohl zwar vieles anders kam als gewünscht oder geplant, empfing der Mensch doch gerade darin ebenso viel Gutes, von dem letztlich sehr wenig in seiner eigenen Macht stand.

¹⁰⁹⁶ WA 6, 110,37–38: „Hic enim cernere licet, quoties sine suo studio, sine cura, immo citra et contra votum multa foecerit et passus sit“.

¹⁰⁹⁷ Sowohl der lat. Begriff der „Übung“ (usus) als auch der „Meditation“ („meditatio“) beinhalten diese Bedeutungsdimension der „Gewohnheit“ bzw. „Gewöhnung“ (vgl. GEORGES, a. a. O. II, Sp. 845 („meditatio“ als „Gewöhnung“) und a. a. O. II, Sp. 3324–3326 („usus“ als „Gewohnheit, Charakterzug“)).

¹⁰⁹⁸ Vgl. dazu oben unter B.4.1.2.1.

¹⁰⁹⁹ A. a. O., 111,3–4: „ita ut verum sit proverbium ‚Homo proponit, deus autem disponit‘“. Es besteht eine gewisse Wahrscheinlichkeit, dass Luther sich mit der Zitation dieses Sprichwortes auf eine Stelle in der „Imitatio Christi“ des Thomas von Kempen bezieht (vgl. LEROUX, a. a. O., 15, Anm. 27). Vgl. jedoch ebenso Spr 16,9.

„Denn auch dieses eine können wir nicht verleugnen, dass unser Leben und Handeln nicht durch unsere Klugheit, sondern durch die wunderbare Macht, den Rat und die Güte Gottes gelenkt wird.“¹¹⁰⁰

Diese weithin unerkannte und unbewusste Erfahrung des Mit-Seins Gottes sieht Luther in einem seiner liebsten seelsorgerlichen Bibelworte aus 1Petr 5,7 belegt: „Denn ihm selbst gehört die Sorge über uns alle.“¹¹⁰¹

Wo *diese* Sorge, die allein Gott gehört, nicht im Blick ist, verleitet die Erfahrung der vergangenen Übel und die alltägliche Anfechtung der eigenen Sorge den Menschen jedoch geradezu zwangsläufig zur Undankbarkeit. Dadurch wird er wiederum realitätsblind und vermag die unaufhörliche Sorge Gottes noch weniger (an)zu erkennen. So neigt er mitunter schon in kleineren Leiden zur Verzweiflung. Die Undankbarkeit des Unglaubens hindert auf diese Weise abermals die Fürsorge Gottes und wird so für den Menschen zu einer Art „Teufelskreis“ aus Unglaube, eigener Sorge, Erfahrungen der vergangenen Übel und Undankbarkeit.

4.3.2 Seelsorge und Spiritualität: Der Trost der Fürsorge Gottes

Die Aufgabe der Seelsorge, als wahrer und angemessener „Sorge“ um den Menschen, ist es nun diesen *circulus vitiosus* aus Erfahrungen vergangener Übel, der falschen „Meditation“

¹¹⁰⁰ WA 6, 111,5–7: „ut vel in hoc uno negare non possimus vitam et actus nostros non nostra prudentia sed mirabili potentia et consilio et bonitate dei fuisse gubernatam.“

¹¹⁰¹ A. a. O., 111,8: „Ipsi enim est cura de nobis omnibus.“ (oder, wie Luther später in der Deutschen Bibel übersetzen wird: „denn er sorget für euch“ (WA DB 7, 312,7 und 313,7 (Die erste Epistel S. Peters; 1522/1546)). Vgl. dazu BÜHLER, Anfechtung, 99, der eine Auflistung der am häufigsten und liebsten verwendeten Bibelstellen Luthers (samt Beleg) bietet. In den Werken Luthers, allen voran seinen Seelsorgebriefen, finden sich, abgesehen von der Deutschen Bibel, immerhin fünfzehn explizite Belegstellen zu 1Petr 5,7: Davon stehen sieben in den *Briefen* (Vgl. WA Br 5, 77,54 (Nr. 1424, an Kurfürst Johann; 22.5.1529); 6, 87,31 (Nr. 1811, an Barbara Lißkirchen; 30.4.1531); 7, 105,14 (Nr. 2139, an Matthias Weller; 7.10.1534); 9, 145,52–53 (Nr. 3501, an Melanchthon; 18.6.1540); 10, 69,13 (Nr. 3755, an Hans Kegel; 23.5.1542); 10, 402,14 (Nr. 3917, an Anton Lauterbach; 30.9.1543); 10, 439,16 (Nr. 3932, an Fürst Georg von Anhalt; 29.10.1543)), fünf in den sonstigen *Schriften* (Vgl. WA 1, 83,11 (Sermonen aus den Jahren 1514–17); 6, 253,26 (Von den guten Werken; 1520); 7, 517,26 (Enarrationes epistolarum et euangeliorum; 1521); 8, 226,29 (Der 36. Psalm Davids; 1521); 9, 607,33 (Predigten; 1519–21)) und insgesamt drei(!) allein in den *Tessaradecas* (Vgl. WA 6, 111,8 (I. Tafel, 3. Bild) und 126,18.26 (II. Tafel, 3. Bild)). Vgl. darüber hinaus auch die impliziten Bezugsstellen, an denen Luther über die Fürsorge Gottes (*cura dei*) spricht, ohne 1Petr 5,7 ausdrücklich zu erwähnen (WA 3, 404, 18; WA 4, 427, 83; WA 5, 547, 22; WA 6, 87, 28ff.56–67; 321, 6; WA 7, 105, 13; WA 8, 109, 16.18; WA 9, 145, 53; 622, 36; WA 10, 263, 34; 402, 14; 470, 15; WA 11, 186, 44f; 286, 9; 291, 16; WA 12, 471, 23 sowie die, wo er über die Sorge des Menschen (*cura nostra* u. ä.) spricht in WA 2, 227, 20f; 456, 81; WA 3, 228, 85; WA 5, 77, 51; 210, 66; 241, 76; 412, 16; 547, 22; WA 6, 87, 28.59f; 88, 63–7; WA 7, 105, 13; WA 8, 109, 19; WA 9, 116, 38; WA 11, 286, 5.8; 291, 4–18).

des Lebens und der Sorge des Unglaubens zu durchbrechen. Luther führt dies erneut durch Mittel der Verfremdung und Vermittlung sowie der dadurch eröffneten Wandlung von opinio et affectus durch: Zum einen verfremdet er den Begriff der „Sorge“, indem er ihn primär der (Seel-)Sorge Gottes, der „cura Dei“ zuweist.¹¹⁰² Zum anderen verfremdet er den Anfechtungsbegriff, indem er *Gott selbst* als den „Anfechter“ seiner Kinder bezeichnet, der diese durch die „kleinen“ Sorgen des Alltags in ihrem Glauben prüfe und wachsen lasse.¹¹⁰³

4.3.2.1 Die nahe Güte Gottes und der Trost seiner Fürsorge

Die seelsorgerliche Hinwendung (transfertur/revocatio) zur cura Dei stellt die zeitlich entgegengesetzte Richtung der Seelsorge des zweiten Bildes (malum futurum) und zugleich eine Vorwegnahme der Seelsorge des dritten Bildes der zweiten Tafel (bonum preteritum) dar. Angesichts der Anfechtung der Selbstsorge leitet die Seelsorge zu einer präteritalen Reflexion des Glaubens an, die das vergangene Leben auf konkret fassbare Ereignisse und Dinge hin durchdenkt, in denen die Hand Gottes erfahrbar wurde. Auf diese Weise könne, so Luther, das eigene Leben zu einem hinreichenden Zeugnis, ja zu einem „Buch“ der nahen Güte Gottes werden.¹¹⁰⁴

„Daher, wenn auch weder Bücher noch Predigten wären, empfiehlt gleichwohl unser Leben, das durch so viel Böses und Gefährliches geführt wurde – wenn es wahrgenommen würde – vollauf, dass die göttliche Güte am gegenwärtigsten und süßesten ist, wie diese uns weit über unseren Rat und Sinn hinaus wie in ihrem Schoße getragen hat.“¹¹⁰⁵

Für Luther besteht Gottes Gottsein darin, dass ihm, und ihm allein, die Sorge zusteht. „In das *Da-sein* Gottes ist deshalb sein *Bei-uns-*, *Mit-uns-* und *Für-uns-Sein* inbegriffen.“¹¹⁰⁶ Gottes

¹¹⁰² Vgl. WA 6, 111,8.

¹¹⁰³ Vgl. a. a. O., 111,36 (Hvm.): „ut nos sicut filiolos charissimos *tentet*“.

¹¹⁰⁴ Vgl. so auch LEROUX, a. a. O., 15: „[O]ur own past lives, he says, are sufficient testimony to this care. [...] we see him argue that even if there were no ‚books or sermons [*libri neque sermones*]‘, our very lives (*ipsa nostra vita*) an their many ‚evils and dangers [*mala et pericula*]‘ commend to us the ‚ever present and most tender [*praesentissimam et suavissimam*]‘ goodness of God that exceeds ‚our thought and feeling [*consilium et sensum nostrum*]‘ and has carried us in his bosom.“

¹¹⁰⁵ WA 6, 111,9–12: „Quare si non essent libri neque sermones, tamen ipsa nostra vita per tot mala et pericula ducta, si consyderetur, abunde nobis divinam bonitatem commendat praesentissimam et suavissimam esse, ut quae nos longe ultra consilium et sensum nostrum velut in sinu suo portavit“. Luther begründet dies mit der Verheißung aus Dtn 32,10 (vgl. a. a. O., 111,13–14: „Dominus custodivit eum quasi pupillam oculi sui, circumduxit eum et portavit in humeris suis.“).

¹¹⁰⁶ EBELING, a. a. O., 450 (Hvm.).

Gottheit zeichnet sich dadurch aus, dass er der „creator ex nihilo“ ist, der dort schöpferisch tätig wird, wo nichts ist.¹¹⁰⁷ In der selbstischen Eigensorge steht darum immer der Glaube selbst auf dem Spiel, und zwar dergestalt, dass aus dem Alltag des Glaubenden nicht wiederum eine gänzlich glaubenslose Sache werde.¹¹⁰⁸ Der Reformator hebt somit das scheinbar banal-alltägliche Problem des Sorgens auf eine dezidiert theologische Ebene. Es geht bei der Sorge zentral um die *Gottesfrage*. Im Umgang mit der alltäglichen Sorge steht – noch vor allen anderen, vermeintlich hohen Glaubensübungen – auf dem Spiel, dass, ob und wie Gott und Glaube zueinander kommen: „Denn die zwey gehoeren zuhauffe, glaube und Gott.“¹¹⁰⁹ In der Betrachtung der vergangenen Übel und im Alltag kommen sie „zuhauffe“ in der Dankbarkeit.

„Denn wir sind undankbar über diese im ganzen Leben gehaltene Gesamtheit der Fürsorge Gottes, wenn wir nicht einmal einen kleinen Augenblick die eigene Sorge ihm überlassen.“¹¹¹⁰

Wie gut Luther diese nur scheinbar geringe und doch zugleich unablässig bedrängende Anfechtung der Sorge selbst kannte und ihr seelsorgerlich begegnete, wird in unübertroffener Weise in einem Brief an Georg Spalatin deutlich, in dem sich der Reformator diesem gegenüber sowohl kritisch als auch seelsorgerlich über das Verhalten seines Gefährten Melanchthon auf dem Reichstag zu Augsburg 1530 äußert.¹¹¹¹ Dabei kommt freilich ein allgemein-menschliches Grundproblem zur Sprache. Luther kritisiert an seinem Mitstreiter, dass und wie er von Natur aus dazu neige, die Dinge seines Lebens (in diesem konkreten Falle die öffentliche Sache

¹¹⁰⁷ Vgl. dazu WINDGREN, Das Problem des Natürlichen, 166. Vgl. z. B. WA 7, 547,30–31 (Magnifikat; 1521). Vgl. auch EBELING, Luther, 296: „Gott Gott sein lassen, also recht glauben, heißt, sich in keiner Weise Götter machen, auch und vor allem selbst entgöttert, zunichte gemacht werden und, außerhalb seiner selbst und aller Kreatur in Nichts stürzend, gewiß sein, in Gottes Hand zu fallen.“ Vgl. dazu auch WA 5, 167,38–168,7 (Op in Ps; 1519–21). Dies entspricht in seelsorgerlicher Weise zutiefst dem sola fide: Der Gerechte wird aus Glauben leben.

¹¹⁰⁸ Vgl. EBELING, Seelsorge, 453; dort nach WA Br 5, 414,30 (Nr. 1612, an Spalatin; 30.6.1530): „Tantum est opus fide, ne Causa fidei sit causa sine fide.“

¹¹⁰⁹ WA 30 I, 133,7 (Der Große Katechismus; 1529); vgl. insgesamt a. a. O., 133, 1–8: „Ein Gott heisset das, dazu man sich versehen sol alles guten und zuflucht haben ynn allen noeten. Also das ein Gott haben nichts anders ist denn yhm von hertzen trawen und gleuben, wie ich off gesagt habe, das alleine das trawen und gleuben des hertzens machet beide Gott und abeGott. Ist der glaube und vertrauen recht, so ist auch dein Gott recht, und wideruemb wo das vertrauen falsch und unrecht ist, da ist auch der rechte Gott nicht. *Denn die zwey gehoeren zuhauffe, glaube und Gott.* Worauff du nu (sage ich) dein hertz hengest und verlessest, das ist eygentlich dein Gott.“

¹¹¹⁰ A. a. O., 112,4–6: „Sunt enim ingrati universae curae dei super eos in tota vita habitae, qui in modico puncto curam sui non ei cedunt.“

¹¹¹¹ Vgl. WA Br 5, 415,45 (Nr. 1612; 1530). Vgl. dazu auch EBELING, Seelsorge, 313–314.

der Reformation) nach eigenem Rat in die Hände nehmen zu wollen. Die „causa fidei“¹¹¹², die Sache des Glaubens hingegen beruhe allein auf dem Rat und Wirken Gottes, und zwar „*absque consilio & studio nostro*“, ja vielmehr noch „*supra & preter nostra consilia & studia*“.¹¹¹³ Denn Gott handle gerade nicht „*infra & citra suum consilium*“, damit sich niemand im Nachhinein seiner selbst rühme, er wäre Gottes Ratgeber gewesen.¹¹¹⁴ Folglich geht es bei der Anfechtung des Sorgens im Kern um das Problem des menschlichen Egos:

„Nein, Es mus nicht heissen: Sic Ego Philippus. Das Ego ist zu gerin^{ge}. Es heisst: Sic Ego
Ero, Qui Ero. Hoc est nomen eius ,Qui Ero. Man sihet nicht, wer er ist, Aber Er wirds
sein, so werden wirs sehen.“¹¹¹⁵

Luther wendet den alttestamentlichen Gottesnamen יהוה seelsorgerlich auf die Situation an: Im Nachhinein, im meditierend mit dem Wort Gottes deutenden Rückblick des Glaubens wird Gottes Name erkannt: *Er wird sein, der Er sein wird*. Daran macht er deutlich, wie sehr es bei der Anfechtung der Sorge – übersetzt in die kleine Münze des Alltags – um nichts anderes geht als um die Gottesfrage. Nicht der Mensch soll und kann Gott sein, sondern Gott allein kann und will Gott sein. Der natürliche Mensch hat allerdings die ursündige Neigung in sich, fortwährend sich selbst für „Gott“ zu halten, d. h. der eigene Fürsorger sein zu wollen. Diese falsche Meinung (*opinio*) von sich selbst, führt folglich auch zu einem verkehrten Affekt (*affectus*), nämlich dem der Sorge. Die Sorge aber gehört fundamental Gott – und ihm allein – zu, so wie die passive, sich empfangende und in *statu corruptionis* eben auch die erlittene Existenz fundamental dem Menschen zugehört. Dementsprechend zieht Luther eine Parallele zwischen der un-gläubigen, ja wider-gläubigen Sorge des Menschen und dem Sündenfall Adams. So wie der Sündenfall Adam aus dem Paradies vertrieb, weil er selbst Gott sein wollte, so raubt die Sorge dem Menschen den Frieden, weil er nicht er selbst sein und nicht auf die ihm von Gott gegebene Weise existieren will. Allein der Glaube bringt den Menschen wieder in Einklang mit seiner fundamentalen Existenzweise. So kommt Luther zu dem Schluss: „*Wir sollen menschen vnd nicht Gott sein. Das ist die summa*; Es wird doch nicht anders, odder ist ewige vnruhe vnd Hertzeleid unser lohn.“¹¹¹⁶

Die Meditation der vergangenen Übel leitet somit zu nichts anderem an als zum *Mensch-Sein*, zum gläubigen Loslassen der Selbst-Sorge, zum Vertrauen auf den, der allein der Sorger

¹¹¹² Vgl. WA Br 5, 414,30–35.

¹¹¹³ A. a. O., 414,31.32–33 (Hvm.).

¹¹¹⁴ A. a. O., 414,36.

¹¹¹⁵ A. a. O., 415,37–40.

¹¹¹⁶ A. a. O., 415,45–46 (Hvm.).

ist. Sie steht mithin für das Anliegen der Seel-Sorge überhaupt.¹¹¹⁷ Besteht deren Aufgabe doch darin, zu zeigen, wie sehr Gott sein Gott-Sein immer wieder dadurch erweist, dass er tatsächlich und faktisch in unzähliger (letztlich in jeglicher) Hinsicht für alles und jeden Sorge trägt. Mithilfe dieser seelsorgerlichen Hermeneutik des vergangenen Lebens soll jeder in die Lage versetzt werden zu erkennen, dass sein eigenes Sorgen zu seinem Leben kaum etwas dazu tut.

„So sehen wir, wie sehr die Gesamtheit unserer Sorge – wir wollen oder wollen nicht – auf Gott allein zurückfällt. Nur ganz selten sind wir unserem eigenen Rat überlassen.“¹¹¹⁸

Der große Trost der Seelsorge dieses Bildes liegt darin, den Unterschied zwischen der eigenen und der Sorge Gottes zu erkennen, anzuerkennen und glaubend anzunehmen. Dieser Trost macht sodann frei für die tatsächliche Eigenverantwortlichkeit: Der Mensch kann und muss sich nur sehr selten um sich selbst kümmern – dann aber soll er es auch.¹¹¹⁹

Als *praktische* seelsorgerliche Handhabe empfiehlt Luther den *Psalter*, den er als literarisches Ergebnis ebensolcher Erfahrungen der cura Dei interpretiert. Er verwendet hierzu vier exemplarische Schriftstellen sowie einen durch rhetorische Fragen imaginierten Dialog. Die drei ersten Schriftbelege entnimmt er aus dem Psalter (Ps 143,5; 77,12; 119,52), den vierten aus Jes 54,7. Alle drei Psalmenzitate beginnen anaphorisch mit „Memor fui“, „Memor ero“ und „Memor fui“ („ich gedenke“) und weisen jeweils parallele Objekte auf: „die vorigen Tage“, „alle deine Werke“, „die Taten deiner Hände“, „deine vorigen Wunder“, „deine Gerichte“.¹¹²⁰ Luther

¹¹¹⁷ Vgl. dazu auch die drei Briefe an Melanchthon WA Br 5, 399 (Nr. 1605; 27.6.1530); 405–407 (Nr. 1609; 29.6.1530); 411–413 (Nr. 1611; 30.6.1530) während des Augsburger Reichstages 1530, die Luther von der Veste Coburg aus seinem bedrängten Freund schrieb (vgl. dazu ebenfalls EBELING, a. a. O., 288–311). Auch hierin schildert er den Unglauben als die Wurzel aller Sorgen, den Glauben jedoch als Anerkennen des Gottseins Gottes und als Vertrauen auf die Verheißung, dass Gott im Dunkel wohnen will (1Kön 8,12). Darum soll man dem Unsichtbaren trauen und es nicht selber in der eigenen Erfahrung sichtbar machen wollen. Wo dieser eigene Glaube jedoch fehlt, soll man sich wenigstens auf den stellvertretenden Glauben der Mitchristen und auf ihre Zusage – wieviel mehr aber erst auf Gottes Zusage verlassen (also dann doch wieder glauben). Der eigentliche Feind in dieser Anfechtung ist wiederum der Teufel und das eigene Ich, das ihm die „Waffen“ liefert. Gegen diesen Feind muss der „Kampf“ gerichtet sein. Erst, wenn man sich im Kampf gegen den Satan und das eigene Fleisch ganz und gar auf Christus geworfen weiß – also in der privatesten Anfechtung bewährt ist – kann man der Auseinandersetzung mit den menschlichen Gegnern – also der öffentlichen Anfechtung – mit großer Gelassenheit entgegensetzen. Ein aus solchen Kämpfen bewährter Glaube führt zu dem Trotz, der in den öffentlichen Dingen getrost auf Gottes Sorge vertraut.

¹¹¹⁸ WA 6, 111,29–31: „ita videmus, quam universa nostra cura, velimus nolimus, ad deum solum redeat, vix rarissime nobis nostro consilio relictis“.

¹¹¹⁹ Vgl. dazu auch ESCHMANN, Allein die Anfechtung, 128.

¹¹²⁰ WA 6, 111,15.17.17–18. Vgl. dazu auch LEROUX, a. a. O., 15. Die erste Psalmstelle (Ps 143,5) ist als ein Chiasmus (bzw. reziproker Parallelismus membrorum; A-B-B-A) aufgebaut: „Ich gedenke der

bietet den Psalter in der Seelsorge als *das große Erfahrungsbuch des Glaubens* an, dass in einzigartiger, weil vom Heiligen Geist inspirierter Weise, das Potential besitzt, das Leben aller Glaubenden in seiner Tiefe und Höhe, Vielfalt und Einzigartigkeit auszulegen und zu deuten.

Die Meditation der vergangenen Übel verschränkt somit auf seelsorgerliche Weise das „Buch“ und Zeugnis des eigenen Lebens mit dem Zeugnis und Lebensbuch der Heiligen Schrift. Insbesondere der Psalter ist aufgrund seiner erfahrungsgesättigten Gebetssprache geeignet, dem Seelsorgesuchenden Worte zu leihen, mit deren Hilfe er die Erfahrungen seines eigenen Lebens, das „Buch“ seines eigenen Gewordenseins, formulieren, konkretisieren und in eine sowohl vor Gott als auch der eigenen Situation angemessene Sprache, d. h. ins Gebet und somit zur Dankbarkeit und zum Gotteslob bringen kann. Auch der Psalter als Gebetshilfe entspricht hierbei der exzentrischen Personenkonstitution des Glaubens im Wort Gottes. So bleibt der Mensch inmitten der Anfechtung der Sorge „dank der Bibel nicht sprachlos“.¹¹²¹ Vielmehr erhält er im Wort Gottes die Möglichkeit, sich seine Situation statt im Modus der Selbstsorge im Modus der Dankbarkeit und des Sich-von-Gott-Empfangens zu erschließen.

In dieser Übung der Dankbarkeit, die aus der rechten Meditation des *malum preteritum* erwächst, wird darüber hinaus der Erfahrungswert des Glaubens auch auf die Zukunft hin geöffnet:

„Gott der Herr, der bei uns gewesen ist, da wir's nicht gedacht oder geachtet, wird gewisslich immer bei uns bleiben, mag es gleich auch anders scheinen.“¹¹²²

4.3.2.2 *Gott als Anfechter und der Trost der alltäglichen Glaubensübung*

Die Übung der Dankbarkeit in der Meditation der vergangenen Übel gelangt freilich im realen Leben schnell an ihre Grenzen. Denn bei weitem nicht ununterbrochen und ungebrochen *erfährt* der glaubende Mensch die immerwährende Fürsorge Gottes so, dass sie ihm bewusst wird. Nicht selten erfährt er auch das scheinbar offenkundige Gegenteil.

Auch diese Realität bezieht Luther seelsorgerlich ein. Er weist darauf hin, dass Gott zuweilen ...

vorigen Zeiten, ich meditiere (A) in allen deinen Werken (B), und in den Taten deiner Hände (B) meditiere ich (A).“ – „Memor fui dierum antiquorum, *meditatus* sum (A) in omnibus *operibus* tuis (B), et in *factis* manuum tuarum (B) *meditabar* (A).“ (WA 6, 111,15–17).

¹¹²¹ Vgl. das entsprechende Kapitel bei EBELING, a. a. O., 420–430: „Dank der Bibel nicht sprachlos“.

¹¹²² WA 6, 111,19–21: „si tunc praesentem fuisse deum nobis videmus, quando non cogitabamus nec videbatur adesse, iam quoque praesentem esse non dubitemus, dum absens nobis videtur.“

„...seine Fürsorge verheimlicht (obwohl es nämlich nicht so ist, dass er irgendwann einmal nicht sorgt)“.¹¹²³

Denn obschon Gott hin- und wieder an einer bestimmten Stelle fühlbar seine Fürsorge zu entziehen scheint, schirmt er doch zugleich immernoch vor unzähligen unerkannten anderen Übeln ab. Gerade in diesem Sich-Verbergen Gottes, diesem zeitweisen Entzug der Erfahrung seiner Fürsorge – der ja letztlich in jedem Widerfahrnis der vergangenen Übel akut wurde – will Luther nun verfremdend umso mehr Gottes Seelsorge am Werk sehen:

„Auf welche Weise er uns gleichsam wie seine liebsten Kinderchen *prüft* (tentet: *anft*), ob wir seiner Fürsorge (suae curae), durch alles andere Leben hindurch bewährt, glauben wollen und einsehen wie schädlich und ohnmächtig unsere Sorge (nostra cura) ist.“¹¹²⁴

Gott selbst führt durch das zeitweilige verbergen seiner Fürsorge den glaubenden Menschen *in Anfechtung*, prüft gewissermaßen seinen Glauben, um ihn gerade dadurch zu stärken, zu üben und desto gewisser zu machen. Gott prüft nur diejenigen, die seine Kinder sind. Diese Deutung eröffnet gerade *in* der Anfechtung ein gewissmachendes und befreiendes Potential. Sie kehrt die Bewertung und Empfindung der Sorge und ihrer Verursachung geradezu um. Das, was den Menschen sorgt, wird unter der Hand schlechterdings zum Anzeichen der Sorge Gottes. Gerade *in* der Anfechtung der Sorge eröffnet diese göttliche Zusage die Gewissheit des Glaubens. So werden die Sorgen des Alltags zu Gelegenheiten (occasiones) des Glaubens und der geistlichen Erfahrung, zu Gnadenheimsuchungen Gottes. Nirgends anders als *in* den Sorgen lehrt er den Gläubigen, das Sorgen zu lassen. Der greifbare, fühlbare Trost, die affektive Gewissheit der göttlichen Fürsorge wird partiell entzogen – um damit umso mehr dem Trost *der Schrift* Raum zu geben: „Dann wir Christen müssen solchs Trosts gewöhnen, der da heißt: *per patientiam et consolationem Scripturarum*. Darumb entzuckt er uns ofte consolationes rerum, auf daß consolatio Scripturarum Raum und zu tun bei uns finde und nicht so vergeblich da im Buchstaben ohne Übung bleibe stehen“.¹¹²⁵

Gottes Absicht in dieser Anfechtung ist stets positiv. Sie geschieht mit der Intention der Erziehung und Errettung, mit dem Ziel der Glaubensstärkung und Befreiung, mit dem Zweck der alltäglichen Glaubensübung, die zu einer zunehmenden Gelassenheit in den Sorgen, also einer indifferentia gegenüber den mala preterita führen soll. Durch die Verborgenheit der nichtsdes-

¹¹²³ A. a. O., 111,34–35: „dissimulans suam curam (non enim aliquando non curat)“.

¹¹²⁴ A. a. O., 111,36–38 (Hvm.): „ut nos sicut filiolos charissimos *tentet*, an suae curae per omnem aliam vitam cognitae velimus nos credere, et quam inutilis et impotens sit nostra cura videre.“

¹¹²⁵ WA Br 6, 392,14–393,16 (Nr. 1978, an Lorenz Zoch; 7.12.1532).Vgl. das Zitat auf Röm 15,4.

totrotz immerwährenden Fürsorge prüft (tentet) und übt Gott den Glauben der Seinen, ob sie auch weiterhin und kontrafaktisch, also gegen die Erfahrung, an ihn *als* Gott glauben, ihn als solchen anerkennen und ihm das Sorgen überlassen. Der geübte und gewöhnte Glaube vermag sodann durch dieses Alltagsexerzitium je mehr und mehr die gnädige Fürsorge und gütige Nähe Gottes in allen Dingen zu erkennen. So kann dem gewohnten Glaubensblick die ganze Schöpfung zum Spiegelbild der väterlichen Fürsorge und Treue werden.¹¹²⁶

4.3.2.3 Die Meditation der vergangenen Übel als Übung in der Dankbarkeit

Es bedarf deshalb immer wieder der Übung in der Dankbarkeit als einer konkreten Äußerung des kontrafaktischen Glaubens gegen die Situation und ihre sich aufdrängende Sorge. Der Weg des Alltags ist tatsächlich im Glauben zu gehen. Andernfalls ist keine Änderung der Herzenseinstellung von opinio und affectus zu erwarten. Denn, so kann Luther rhetorisch fragen:

¹¹²⁶ Ein anschauliches Beispiel dafür, wie für Luther dieser Glaubensblick auf die alltägliche Fürsorge Gottes konkret werden konnte, liefert uns ein Ausschnitt aus einem Brief an Georg Brück, den Luther am 5. August 1530 von der Veste Coburg schrieb: „Ich hab neulich zwei Wunder gesehen: das erste, da ich zum Fenster hinaus sahe, die Sterne am Himmel und das ganze schöne Gewölb Gottes, und sahe doch nirgend keine Pfeiler, darauf der Meister solch Gewölb gesetzt hatte; noch fiel der Himel nicht ein, und stehet auch solch Gewölb noch fest. Nu sind etliche, die suchen solche Pfeiler und wollten sie gern greifen und fühlen. Weil sie denn das nicht vermögen, zappeln und zittern sie, als werde der Himmel gewißlich einfallen, aus keiner andern Ursachen, denn daß sie die Pfeiler nicht greifen noch sehen. Wenn sie dieselbigen greifen künnten, so stünde der Himmel feste. Das ander, ich sahe auch große dicke Wolken über uns schweben, mit solcher Last, daß sie möchten einem großen Meer zu vergleichen sein, und sahe doch keinen Boden, darauf sie rugeten oder fußeten, noch keine Kufen, darein sie gefasset wären; noch fielen sie dennoch nicht auf uns, sondern grüßeten uns mit einem sauren Angesicht und flohen davon. Da sie fürüber waren, leuchtet herfür beide, der Boden und unser Dach, der sie gehalten hatte, der Regenbogen. Das war doch ein schwacher, dünner, geringer Boden und Dach, daß es auch in den Wolken verschwand, und mehr ein Schemen, als durch ein gemalet Glas zu scheinen pflegt, denn ein solcher gewaltiger Boden anzusehen war, daß einer auch des Bodens halben wohl so sehr verzweifeln sollte, als der großen Wasserlaste. Dennoch fand sich's in der Tat, daß solcher amächtiger (anzusehen) Scheme die Wasserlast trug und uns beschütztet. Noch sind etliche, die des Wassers und der Wolken Dicke und schwere Last mehr ansehen, achten und fürchten denn diesen dünnen, schmalen und leichten Schemen; denn sie wollten gern fühlen die Kraft solches Schemens; weil sie das nicht können, fürchten sie, die Wolken werden ein ewige Sündflut anrichten.“ (WA Br 5, 531,19–44 (Nr. 1675, an G. Brück; 5.8.1530)). Zu Luthers Deutung der Schöpfung als Spiegelbild der göttlichen Fürsorge vgl. auch BAYER, a. a. O., 87–106; und WINDGREN, Das Problem des Natürlichen.

„Warum sind wir dann trotzdem so ängstlich bei einer einzigen Gefahr oder Trübsal? Warum überlassen wir nicht ihm die Sorge, da er uns doch schon, wie unser Leben bezeugt, aus so viel Argem errettet und ohne unser Zutun behütet hat?“¹¹²⁷

Der so tief eingewöhnten und „in Fleisch und Blut“ übergegangenen „Meditation“ des Unglaubens muss die des Glaubens nun ebenso alltäglich entgegengesetzt werden. Darum rät Luther dazu, bewusst den Werken Gottes nachzusinnen und dafür konkret sowohl den Psalter als auch das eigene vergangene Leben als Meditationsbuch zu verwenden:¹¹²⁸

„Solches zu verstehen, sage ich, bedeutet, Gottes Handeln zu verstehen, seine Werke zu meditieren und sich in Widerwärtigkeiten durch die Erinnerung derselben zu trösten.“¹¹²⁹

Wer sich dieser Übung nicht aussetze und sein Augenmerk nicht auf „das Tun des Herrn“ richte, werde, wie Luther mit Ps 28,5 vermahnt, der Anfechtung der Sorge und der Undankbarkeit wohl kaum entrinnen können. Denn ebenso, wie der Glaube Gottes Werke *meditiert* und sich so erhält, *ignoriert* (verdrängt, verleugnet) der Unglaube Gottes Hand und Handeln:

„Wer das aber ignoriert, fällt unter jenes [Wort] des Psalms 27[28]: ‚Weil sie nun Gottes Werke und die Werke seiner Hände nicht wahrnehmen, wird er sie zerstören und wird sie nicht festigen.‘“¹¹³⁰

Die falsche „Meditatio“ des Unglaubens ist im Grunde eine *ignorantia*, eine schuldhafte Unkenntnis und falsche Erfahrungheit. Das Sorgen wird als gedankenloser, unvernünftiger und schuldhafter Undank gegenüber Gottes immerwährender Fürsorge entlarvt. Er erwächst aus dem Unterlassen der wahren Meditatio, aus einem ungenügenden Studium der Schrift und des eigenen Lebensbuches in deren Lichte. Die Meditatio des Glaubens führt auf einen Weg der rechten Erkenntnis und Erfahrung (*cognitio et experientia*) Gottes und seiner nahen Güte.

¹¹²⁷ WA 6, 111,40–112,1: „Quid ergo tam anxii sumus in puncto unius periculi aut mali, nec ei curam relinquimus, cum vita ipsa teste tot malis ab eo eruti sumus et servati sine nostro studio?“

¹¹²⁸ Hierzu würde sich bspw. ganz praktisch das Führen eines „geistlichen Tagebuchs“ anbieten; so wie Luther auch in seiner Gebetsschrift an Meister Peter empfiehlt, sich die Predigten des Heiligen Geistes im Herzen zu notieren.

¹¹²⁹ WA 6, 112,1–2: „Ista, inquam, nosse est opera dei nosse, meditari in operibus eius et ea memoria consolari in adversitatibus.“

¹¹³⁰ A. a. O., 112,3–4: „Qui autem ignorant, incurrent in illud psalmi xxvij. Quoniam non intellexerunt opera dei et opera manuum eius, destrues eos et non aedificabis eos.“

Praktisch empfiehlt es sich deshalb, in der Meditation des vergangenen Lebens so konkret wie möglich vorzugehen. Sie sollte als eine wirkliche und eingehende Betrachtung der unzähligen Übel und Gefahren der Vergangenheit im Lichte der tatsächlich geschehenen und erfahrenen Bewahrung und Rettung durchdacht und durchbetet werden. Es lohnt sich, das im Einzelnen tatsächlich durchzubuchstabieren und gegebenenfalls auch zu notieren. Die Betrachtung dieses Bildes wird so unter der Hand zu einem Bewusstmachen der Güte Gottes, das zur Dankbarkeit führt und den Glauben stärkt. Auf diese Weise kann auch dem gegenwärtigen Übel – im konkreten Falle Friedrichs (immerhin lebensbedrohender) Krankheit – mit neuer Zuversicht begegnet werden.

4.4 Die Anfechtung des Zorns und der Verborgenheit Gottes

Mit dem *vierten Bild*¹¹³¹ erreicht Luther den Mittelpunkt innerhalb des ersten Spannungsbogens der sieben Übel.¹¹³² Bevor er mit der Betrachtung dieses Bildes einsetzt, zieht er darum ein Resümee aus den vorangegangenen Erörterungen. Dies geschieht in Form von Anthypophoren, dem rhetorischen Stilmittel der gleichzeitigen Anführung und Beantwortung bzw. Widerlegung zu erwartender Fragen oder Einwände.¹¹³³ Es scheint, als ob er den empörten Einwand des Betrachters bereits erwarten würde und von vornherein rhetorisch zu entkräften sucht.

Nachdem im Bisherigen so viel von Gottes Güte, so eindrücklich von seiner gnädigen Nähe gesprochen wurde, mag für die Meditation dieses herausfordernden Bildes eine gewisse Bereitschaft gewachsen sein. Es macht den Eindruck, als ob Luther nun noch einmal „Luft holt“ und sich des Bisherigen versichert, bevor er den Sprung in die folgenden Betrachtungen wagt. Er tut dies nicht ohne Grund. Denn im folgenden Bild konfrontiert er den Betrachter – durchaus auch für damaliges Empfinden – mit einem Höchstmaß anstoßerregender Provokation. So ordnet er die folgende Meditation bewusst in den bisher entfalteten Trost der nahen Güte Gottes ein:

„Wir haben bisher in allen Übeln, welche wir erleiden, nichts anderes gesehen, als dass die göttliche Güte so groß und so nahe (praesens) ist, dass inmitten der zahllosen Übel, von welchen wir in diesem Leben umringt und gänzlich in ihnen gefangen genommen worden sind, nur ganz wenige von ihnen kaum einen Augenblick lang zugelassen werden, uns anzugreifen – sodass jedes beliebige gegenwärtige Übel, das uns bedrängt,

¹¹³¹ Vgl. WA 6, 112,7–113,26: „spectro quarto, quod est malum infernum seu infra nos“ (a. a. O., 112,7–8).

¹¹³² Vgl. so auch LEROUX, a. a. O., 16.

¹¹³³ Vgl. a. a. O., 17.

nichts anderes als ein geradezu großer, weil der Erinnerung dienlicher, Reichtum sei, mit dem uns Gott auszeichnet, solange er nicht zulässt, dass wir durch die große Zahl der Übel, in denen wir sind, überwältigt werden. Denn was für ein Wunder ist das, wenn der, den unzählige Schläge anfechten, doch nur von einem wenigstens zuweilen berührt wird? Ja, Gnade ist's, dass nicht alle treffen, ein Wunder ist's, dass viele nicht treffen.“¹¹³⁴

Dieser Trost der nahen Gnade, mit der Luther bisher den Anfechtungen seelsorgerlich begegnete, zeigt nun allerdings auch eine Kehrseite. Die Rede von der *nahen Gnade* korreliert mit der Rede vom *nahen Zorn*.¹¹³⁵ Das Evangelium des *offenbaren Gottes* steht im Kontrast zur Unergründlichkeit des *verborgenen Gottes*. Im Bild des *malum infernum*, in der Meditation der Hölle, im seelsorgerlichen Ernst angesichts der ewigen Verdammnis und im konsequenten Umgang mit dieser beunruhigenden Seite des göttlichen Wortes begegnet nicht nur dem modernen, sondern, obzwar in anderer kultureller Prägung, auch schon dem damaligen spätmittelalterlichen Leser ein überaus „fremder Luther“,¹¹³⁶ der Zeugnis gibt von einem *fremden Gott*.

4.4.1 Anfechtung: Der fremde Gott

Mit dem *malum infernum* verbindet Luther formal zwei Übel, nämlich das *malum* (1.) *des Todes* (*mors*) und (2.) *der Hölle* (*infernus*).¹¹³⁷ Hinter dieser doppelten Zuordnung verbirgt sich eine spezifische Art der Anfechtung, die für Luthers Theologie und Seelsorge kaum zu unterschätzende Relevanz besitzt. Zunächst ist zu beachten, dass es hierbei nicht etwa um die Anfechtung des eigenen Todes geht (wie bereits im zweiten Bild des *malum futurum*), sondern um die Anfechtung, die vom Tod *der anderen* bzw. der Sünder überhaupt für den Betrachter ausgeht. Insofern stellt diese Art der Todesanfechtung im Grunde nichts anderes dar, als die Anfechtung, die für die noch Lebenden von der definitiven Verdammnis der verlorenen,

¹¹³⁴ WA 6, 112,9–17 (Hvm.): „Adhuc non aliud vidimus in omnibus malis quae patimur, *quam quod divina bonitas tanta tamque praesens sit*, ut inter innumera mala, quibus sumus in hac vita circumdati et penitus in eisdem incarcerati, vix paucula nec ea omni tempore sinantur nos impetere, ita ut quodvis malum praesens, quo premimur, non nisi monitorium sit lucris cuiusdam magni, quo nos honorat deus, dum non sinit nos opprimi multitudine malorum, in quibus sumus. Quod enim miraculum, si quis infinitis ictibus tentetur, vel uno saltem aliquando tangatur? immo gratia est non omnibus feriri, miraculum est non multis feriri.“ (zu „*monditorium*“ (der Erinnerung, der Warnung dienlich, mahnend) vgl. GEORGES, a. a. O. II, Sp. 994).

¹¹³⁵ Vgl. dazu HAMM, Nahe Gnade, 43–57.

¹¹³⁶ Vgl. dazu auch SEITZ, Versuch, einem Fremden zu begegnen, 115–124, hierzu bes. 121.

¹¹³⁷ Vgl. WA 6, 112,18–19 (Hvm.): „Primum itaque eorum quae infra nos sunt malorum est *mors*, alterum *infernus*.“

weil unbußfertig verstorbenen Sünder ausgeht. Die Anfechtung des Todes der Sünder (als eine durchaus *eigene* Anfechtung) steht deshalb in unmittelbarem Zusammenhang mit der *Anfechtung der Hölle*.¹¹³⁸ Beide *Übel verursachen ein und dieselbe Anfechtung*, „welche ist die gegenwärtige und mit unerträglicher Bitterkeit bedrängende Bedrohung des Todes und der Hölle“¹¹³⁹, nämlich „das untreglich und unvormeydliche bild der hellen und ewiges vordamneuß“.¹¹⁴⁰

Diese gliedert Luther nun jeweils perspektivisch auf (1.) in die Anfechtung aufgrund des Zustandes der Verdammten, also im Blick auf *die anderen*; (2.) in die Anfechtung, welche von dieser Realität der Hölle im Blick auf *das eigene Heil* ausgeht, also die Frage der *Prädestination*; sowie (3.) in die Anfechtung, die diese wiederum im Blick auf *Gott* und seine Gerechtigkeit und Barmherzigkeit auslöst, also das Problem seines *Zornes* bzw. seiner *Verborgenheit*.

Erstaunlicherweise geht Luther in der vorliegenden Meditation auf die erste Anfechtung am ausführlichsten ein. Da allerdings die beiden anderen, daraus folgenden Anfechtungen stets zwangsläufig im Hintergrund stehen und für seine Seelsorge überhaupt von größtem Belang sind, ist es unumgebar, an dieser Stelle auch auf jene näher einzugehen. Denn der Frage der Prädestination und der Verborgenheit Gottes kommt sowohl für Luthers eigenes Leben als auch für seine Seelsorgepraxis höchste Bedeutung zu.

4.4.1.1 *Das Übel des Todes und der Hölle*

Die erste Betrachtung richtet sich auf den schrecklichen *Tod* der Missetäter und unbußfertigen Sünder.¹¹⁴¹ Angesichts dessen liegt es Luther daran, zu betonen, dass kein Mensch auf Erden so viel leidet, wie er aufgrund seiner Sünde gerechterweise vor Gott verdient hätte – ein mittler-

¹¹³⁸ Das gilt, obgleich Luther die beiden Übel des Todes und der Hölle zuvor explizit voneinander abhebt und gesondert behandelt (vgl. LEROUX, a. a. O., 17, bes. Anm. 31). Die Übel sind im Sinne von Ursache (Tod in Sünde) und Folge (Strafe der Hölle) zu unterscheiden – die von ihnen ausgelöste *Anfechtung* beim Betrachter ist hingegen jeweils dieselbe: Nämlich die Frage nach der individuellen Heilsgewissheit (Prädestination) und der Haltung Gottes dem betroffenen Menschen gegenüber (Zorn oder Gnade, Verborgenheit oder Gewissheit).

¹¹³⁹ WA 5, 388,38–389,1 (zu Ps 13,4, Op in Ps; 1519–21): „quae est intentatio mortis et inferni praesentissima et intolerabili amaritudine urgens“.

¹¹⁴⁰ WA 2, 686,34–35 (Sermon von der Bereitung zum Sterben; 1519).

¹¹⁴¹ Dabei beschreibt Luther vor allem auch die Art und Weise des Zu-Tote-Kommens der Sünder rhetorisch besonders drastisch, um demgegenüber deutlich zu machen, wie sehr selbst diese schrecklichen Todesarten noch bei weitem nicht dem Verdienst des Sünders entsprechen: „Denn wieviele wurden durch den Strick, mit Gewalt (der Mistgabel), im Wasser erwürgt oder durch das Schwert erschlagen?“ (WA 6, 112,22–23: „Quot enim laqueo, furca, aqua strangulantur aut gladio quoque feriuntur“).

weile häufig wiederkehrender Gedanke.¹¹⁴² Christus selbst halte dem Betrachter in dem scheinbar größeren Leiden und furchtbareren Sterben der anderen einen Spiegel vor, was anhand eines ausführlichen Zitates aus Lk 13,1–3 verdeutlicht wird.¹¹⁴³ Der Tod und die Verdammnis anderer sollen dem Sünder stets Anlass und Aufforderung zur eigenen Buße werden.

„Denn es ist unmöglich zu denken, dass uns trotz größerer oder gleicher Sünden mildere Strafen gebühren.“¹¹⁴⁴

In unmittelbarem Zusammenhang zu einem solchen Tod steht für Luther das Übel der *Hölle*:

„Wieviel Tausende aber sind in der Hölle und der ewigen Verdammnis, obwohl sie nicht den tausendsten Teil unserer Sünden haben!“¹¹⁴⁵

Das Bild des höllischen Übels hält es dem Betrachter vor Augen, dass und wie sehr er selbst als Sünder ohne die Gnade Gottes verloren wäre. Es soll demjenigen, der es meditiert – das ist seine eigentliche Intention – die unbegreifliche und vollkommen unverdiente *Gnade* der Sündenvergebung groß machen, die weit davon entfernt ist, als ein Recht oder eine Selbstverständlichkeit aufgefasst werden zu dürfen. Sie lässt daher wie keine andere der vierzehn Betrachtungen das *simul*, das Zugleich von *iustus et peccator*, das Zugleich von Gnadengewissheit und zitternder Ehrfurcht (vgl. Phil 2,12), das Zugleich des härtesten und unbestechlichsten Gerichts und der großzügigsten und mildesten Barmherzigkeit Gottes erahnen. Die zugegebenermaßen unerträgliche Spannung zwischen der Verdammnis so vieler scheinbar Unschuldigerer gegenüber der Errettung des gerechtfertigten, also bußfertigen und glaubenden Sünders (als welcher sich der Betrachter verstehen soll) wird durch ein weiteres langes Zitat aus Mt 11,21–30,¹¹⁴⁶ Jesu Gerichtswort über die galiläischen Städte, unterstrichen.¹¹⁴⁷ Wer in der Zeit keine Buße tut, vielmehr die Gelegenheit der Gnade verachtet, dem droht schließlich das unausweichliche Zornesgericht.

Anhand dieser zweifachen Entfaltung des höllischen Übels wird sodann ein unerwarteter Perspektivwechsel vollzogen: Luther beschäftigt angesichts des unfassbar anstößigen Übels

¹¹⁴² Vgl. WA 6, 112,21–22.25.

¹¹⁴³ Vgl. a. a. O., 112,25–32.

¹¹⁴⁴ A. a. O., 112, 32–34: „Neque enim cogitare possumus mitiora nobis deberi mala, qui maiora vel similia peccata commisimus“.

¹¹⁴⁵ A. a. O., 113,3–4: „In inferno vero et aeterna damnatione quot milia sunt, qui nec millesimam peccatorum nostrorum partem habent!“

¹¹⁴⁶ Vgl. a. a. O., 113,16–24.

¹¹⁴⁷ Vgl. dazu ausführlicher unten unter B.4.4.2.3.

der Hölle nicht zuerst die Frage nach Gottes *Gerechtigkeit*: „Womit hat der Mensch diese Strafe verdient?“, sondern viel mehr die nach seiner *Barmherzigkeit*: „Warum wird gerade *mir* die Gnade zuteil, obwohl ich sie nicht verdient habe?“ Damit stellt er die Frage, die sich dem natürlichen Urteil und der natürlichen Empfindung zuerst aufdrängt, auf den Kopf.

Dessen ungeachtet ist ihm, wie noch zu zeigen sein wird, die *Theodizee-Anfechtung* der Gerechtigkeit Gottes durchaus nicht unbekannt. Die Fragestellung rührt für ihn jedoch tiefer, nämlich sowohl in negativer wie in positiver Hinsicht an das Problem der *Prädestination*. Schon von seinen jungen Jahren an bildete die Vorhersehung Gottes für den Reformator geradezu das Kernproblem seiner größten Anfechtungen und muss auch noch bis ins hohe Alter (man denke nur an „De servo arbitrio“ oder die Große Genesisvorlesung) im Zentrum seines theologischen und seelsorgerlichen Schaffens gesehen werden.¹¹⁴⁸ Aufgrund der Virulenz dieser Problemstellung für Luthers Seelsorge und Spiritualität soll daher an dieser Stelle über den unmittelbaren Textbezug der Tessaradecas hinaus sowohl das Problem der *Prädestinationsanfechtung* als auch das Problem der damit korrelierenden *Anfechtung der Verborgenheit Gottes* im Blick auf Luthers Seelsorge ausführlicher erörtert werden.

4.4.1.2 Die Prädestinationsanfechtung

Geradezu zwangsläufig führt die Betrachtung des höllischen Übels hinsichtlich der existentiellen Frage nach dem eigenen Heil zur *Anfechtung der Prädestination*.¹¹⁴⁹ „Das heyst mit der helle angefochten, wan der mensch mit gedanken seyner vorsehung wirt angefochtenn“.¹¹⁵⁰ Die Lehre von der Hölle stellt deshalb, der bisherigen Texterörterung zufolge (obschon Luther es aus seelsorgerlichen Motiven heraus bewusst umgekehrt formuliert),¹¹⁵¹ eine sowohl metaphysische als auch existentielle Verschärfung des Theodizee-Problems dar.¹¹⁵² Denn die Theo-

¹¹⁴⁸ Vgl. WA 18, 600–787 (De servo arbitrio; 1525) und u. a. WA 43, 457,32–463,17 (Genesisvorlesung; 1542). Vgl. dazu auch BAYER, a. a. O., 177–192; sowie MAHLMANN, Art. Prädestination, 118–119.

¹¹⁴⁹ Vgl. dazu auch insgesamt ROST, Prädestinationsgedanke (1966).

¹¹⁵⁰ WA 2, 688,19–20. Vgl. dazu auch VOGELANG, a. a. O., 30–36.

¹¹⁵¹ Vgl. dazu unten unter B.4.4.2.1 und 4.4.2.2.

¹¹⁵² Vgl. dazu u. a. REINHUBER, Kämpfender Glaube, 181–186; BAYER, a. a. O., 182–186; OTTO, Verborgene Gerechtigkeit, 193; 206–210; 248–271. Werner Otto findet in der Rechtfertigungslehre sowie in der mit ihr korrelierenden Lehre von der Prädestination den genuinen theologischen Ort für die Erörterung der Theodizee-Problematik. Für Luther hat damit die theozentrische Prädestinationsfrage ein weit höheres Gewicht als die anthropozentrische Theodizeefrage. Letztere kann er im „Licht der Gnade“ beinahe schon als geklärt bzw. wenigstens als „ertragbar“ ansehen (vgl. WA 18, 785,35–37 (De servo arbitrio; 1525)). Allerdings sind beide Fragestellung letztlich tief miteinander verwoben. „Wir können zwar glauben und hoffen, dass Gott das Leid aufheben und sogar die Vergangenheit mit

dizee-Frage gewinnt für Luther ihre beängstigende Gestalt weniger am Problem des Leidens überhaupt, sondern vielmehr in der Problematik der Prädestination, der grauenvollen und zu äußerst anfechtenden Vorstellung einer rein „willkürlichen“ Vorherbestimmung Gottes zum Heil und zur Verdammnis:¹¹⁵³ „Freilich, das erregt in höchstem Maße Anstoß bei jenem allgemeinen Empfinden oder der natürlichen Vernunft, dass Gott aus seinem bloßen Willen die Menschen im Stich lässt, verstockt, verdammt. So, als erfreue er sich an den so großen und ewigen Sünden und Qualen der Elenden, wo doch von ihm gepredigt wird, er sei von so großer Barmherzigkeit und Güte usw. Das scheint ungerecht, grausam, unerträglich zu sein, so von Gott zu denken. [...] Und wer sollte nicht Anstoß nehmen? Ich selbst habe nicht nur einmal Anstoß genommen bis hin zum tiefsten Abgrund der Verzweiflung – bis ich sogar wünschte, dass ich niemals als Mensch geschaffen worden wäre. Das war, bevor ich wusste, wie heilsam diese Verzweiflung ist und wie nahe die Gnade“.¹¹⁵⁴

Die Frage nach der Prädestination bricht nun gerade dort auf, wo um der Heilsgewissheit, also der zentralen Überwindung der Anfechtung willen von der Allmacht, Allwirksamkeit und uneingeschränkten Souveränität Gottes in seinem Erwählungshandeln gesprochen werden muss.¹¹⁵⁵ Je stärker und reiner der Glaube, desto größer und schwerer die Anfechtung. So gibt überhaupt erst die freie Gnade des Evangeliums Jesu Christi Anlass zu dieser Art von Anfechtung und führt dadurch zur äußersten Steigerung des Theodizee-Problems.¹¹⁵⁶ Weil die Rettung des Menschen allein Gottes Sache ist, wird umgekehrt auch das Verlorengehen des

der Vollendung der Welt verwandeln wird. Aber das ungelöste *Wie* lässt diese Frage gerade auch für den Glaubenden zur bedrängendsten Anfechtung werden.“ (BAYER, a. a. O., 192, Anm. 53 (Hvm.)). Vgl. dazu ebenfalls BAYER, Hermeneutik, 201–207.

¹¹⁵³ Vgl. OTTO, a. a. O., 207. Vgl. dazu auch WA 18, 784,37–39: „ut si rationis humanae iudicium spectes et sequaris, cogaris dicere, aut nullum esse Deum, aut iniquum esse Deum“. Vgl. auch insgesamt zur Verborgtheit der Prädestination, aus der die Anfechtung resultiert, BANDT, a. a. O., 134–179 (wobei Bandt zu sehr einer vereinheitlichenden Systematisierung von Luthers Gedanken zuneigt, was dazu führt, dass er widersprüchliche und radikale Äußerungen in diesem Zusammenhang als „Nebengedanken“ zu relativieren versucht (vgl. dazu REINHUBER, a. a. O., 102–106)).

¹¹⁵⁴ WA 18, 719,4–12: „Scilicet hoc offendit quam maxime sensum illum communem seu rationem naturalem, quod Deus mera voluntate sua homines deserat, induret, damnet, quasi delectetur peccatis et cruciatibus miserorum tantis et aeternis, qui praedicatur tantae misericordiae et bonitatis etc. Hoc iniquum, hoc crudele, hoc intolerabile visum est de Deo sentire, [...]. Et quis non offenderetur? Ego ipse non semel offensus sum usque ad profundum et abyssum desperationis, ut optarem nunquam esse me creatum hominem, antequam scirem, quam salutaris illa esset desperatio et quam gratiae propinqua.“ (dt. Übers. n. LDStA II, 487,18–30).

¹¹⁵⁵ Vgl. PANNENBERG, a. a. O., 119: „Die Anfechtung de indignitate [der Unwürdigkeit vor dem Gesetz] fand ihr Ende in der Erkenntnis der Rechtfertigung rein aus Gnade. Die Erwählungsanfechtung aber wurzelt gerade in dieser Erkenntnis.“

¹¹⁵⁶ Vgl. PANNENBERG, a. a. O., 111–113. „Ist Gott nicht ungerecht, indem er zwar einige Menschen ohne deren Verdienst erwählt, andere aber ohne deren Verschulden übergeht?“ (a. a. O., 111).

Menschen zur Gottesanfechtung schlechthin. „Gerade die Anstößigkeit dessen, daß Gott so wenige rettet und so viele verdammt, stellt nach Luther die höchste Herausforderung an den Glauben dar, nämlich eben diesen Gott als *barmherzig und gerecht* zu glauben, obwohl das Gegenteil der Fall zu sein scheint.“¹¹⁵⁷

Wenn Gott in seiner gnädigen Erwählung und verdammenden Verwerfung grundlos willkürlich wäre – und diesen Anschein macht es dem verwirrten Gewissen – muss das dann nicht jeden vertrauensvollen Glauben an Gott in unergründliche Ungewissheit stürzen und restlos zerstören? Wie könnte die ohnmächtig-menschliche Beziehung zu diesem allmächtig-souveränen Gott etwas anderes sein als fatale Resignation oder verzweifelter Hass? So wird „die Furcht, nicht zu den von Gott zur Rettung Bestimmten zu gehören“ sowie „der daraus entstehende blasphemische Zweifel an Gottes Gerechtigkeit“ (ebenso wie an Gottes Barmherzigkeit) zum eigentlichen Inhalt und affektiven Gehalt dieser Anfechtung.¹¹⁵⁸

Die Prädestinationsanfechtung steht hier in unmittelbarem Zusammenhang zur *Anfechtung der Verborgenheit Gottes*. „So verbirgt Gott seine ewige Güte und seine Barmherzigkeit unter ewigem Zorn, seine Gerechtigkeit unter Ungerechtigkeit. An dieser Stelle liegt der höchste Grad des Glaubens: zu glauben, dass derjenige gütig ist, der so wenige rettet und so viele verdammt; zu glauben, dass derjenige gerecht ist, der uns nach seinem Willen notwendigerweise verdammungswürdig macht, so dass es scheint, [...] dass er die Qualen der Elenden genießt und eher hassens- als liebenswert ist.“¹¹⁵⁹

Dieser Unsichtbarkeit und Widerständigkeit des Glaubensgegenstandes entsprechend handelt es sich in der Prädestinationsanfechtung um die höchste Form der *Glaubensübung*. Denn „der Glaube bezieht sich auf die nicht sichtbaren Dinge. Damit also dem Glauben Raum gegeben wird, ist es nötig, dass alles, was geglaubt wird, verborgen wird. Es ist aber nichts tiefer verborgen, als [wenn es] unter dem gegenteiligen Gegenstand, der gegenteiligen Sinneswahrnehmung und Erfahrung [verborgen wird].“¹¹⁶⁰ Selbst diese höchste Anfechtung kann und soll, von Gott her gesehen, eine geistliche Bedeutung für den gelebten Glauben gewinnen. So bezeichnet der Reformator sie der Korrelation von Glaube und Anfechtung gemäß auch als die

¹¹⁵⁷ EBELING, Lutherstudien II/3, 562 (Hvm.).

¹¹⁵⁸ MENNECKE-HAUSTEIN, a. a. O., 196.

¹¹⁵⁹ WA 18, 633,14–19 (De servo arbitrio; 1525): „Sic aeternam suam clementiam et misericordiam abscondit sub aeterna ira, Iustitiam sub iniquitate. Hic est fidei summus gradus, credere illum esse clementem, qui tam paucos salvat, tam multos damnat, credere iustum, qui sua voluntate nos necessario damnabiles facit, ut videatur, [...] delectari cruciatibus miserorum et odio potius quam amore dignus.“ (dt. Übers. n. LDStA II, 287,17–24).

¹¹⁶⁰ A. a. O., 633,7–9: „Altera est, quod fides est rerum non apparentium. Ut ergo fidei locus sit, opus est, ut omnia quae creduntur, abscondantur. Non autem remotius absconduntur, quam sub contrario obiectu, sensu, experientia.“ (dt. Übers. n. LDStA II, 287,6–10).

schwerste und höchste Anfechtung überhaupt: „Und dis ist eben die schwereste und Hoeheste anfechtung und leiden, damit Gott zu weilen seine hohe Heiligen angreiffet und ubet, Welche man pflegt zu nennen desertionem gratiae, Da des Menschen Hertz nicht anders fuelet, denn als habe jn Gott mit seiner Gnade verlassen und wolle sein nicht mehr. Und wo er sich hin keret, sihet er nichts denn eitel zorn und schrecken. Aber solche hohe anfechtung leidet nicht jederman und versteht sie auch niemand, on wer sie erferet. Es gehoeren gar starke Geister da zu, solche puffer auszuhalten.“¹¹⁶¹

Da der Glaube für diese Anfechtung also bereits einer gewissen Erfahrungheit bedarf, lässt sie Gott nur diejenigen erleiden, die im Glauben bereits geübt sind. An dieser Aussage wird erkennbar, dass Luther „Spiritualität“ durchaus als etwas dynamisch-wachstümliches begreift, nämlich als Übung und Erfahrung im Glauben, welche aus der je individuellen Führung Gottes durch Anfechtungen hindurch erwächst. Der „*dunkle Glaube*“ als „*geistliche Kunst*“ des tiefsten Ergreifens und Erleidens (*actio et passio*) der Rechtfertigung kommt somit keineswegs am Anfang, sondern je und je auf einem durchaus wiederkehrenden „Höhepunkt“ geistlichen Lebens zu stehen: „Hie ist kunst, zu got, der sich tzornig stellet noch allen unsern syn und vorstandt, gut zuvorsicht haben und bessers sich bey ym vorsehn, dan sichs empfindet. Hie ist er vorborgen, [...] ‚Sich, er steht hinder der wandt und sicht durch die fenster‘, das ist szo vil, unter dem leidenn, die uns gleich von ym scheyden wollen wie eine wand, ja eine maurenn, steht er vorborgen unnd sicht doch auff mich und lesset mich nit. Dan er steht und ist bereit, zuhelffen in gnaden, unnd durch die fenster des tunckeln glaubens lesset er sich sehen.“¹¹⁶² Diese Anfechtungsart wird seiner Ansicht nach nur wenigen Glaubenden in ihrer ganzen Radikalität zugemutet. In seelsorgerlicher Hinsicht ist hier also eine geistlich-unterscheidende Einordnung der jeweiligen Situation des Einzelnen in einen spirituellen Weg des gelebten Glaubens umso mehr vonnöten.

Wie sehr solche Wahrnehmung der jeweilig konkreten Situation ausschlaggebend ist, zeigt sich auch daran, dass die Prädestinationsanfechtung sich keineswegs nur aus der Erkenntnis der freien Gnade des Evangeliums ergeben muss, sondern ebenso aus einem verkehrten Nachdenken über die Realität des verdammenden Gerichtes Gottes entstehen kann. Vor solch einer falschen, weil ungläubigen „Meditation“ der Hölle warnt Luther bspw. in seinem Sterbesermon von 1519:¹¹⁶³ „Die helle wirt groß und wechst auch durch yhr zuvill ansehen und harttes bedencken zu unzeit.“¹¹⁶⁴

¹¹⁶¹ WA 17 II, 20,33–38 (Predigt zu Lk 2,42–52, 1. So. n. Eph., Fastenpostille; 1525). Vgl. dazu auch WA 18, 685,1–686,13; 689,18–690,30; 712,19–38 und später WA 43, 457,32–463,17 (Genesisvorlesung; 1538–42).

¹¹⁶² WA 6, 208,10–17 (Von den guten Werken; 1520) (Hvm.). Vgl. ebenso WA 7, 551,19–21 (Magnificat; 1521).

¹¹⁶³ Vgl. WA 2, 688,1–22 (Sermon von der Bereitung zum Sterben; 1519).

¹¹⁶⁴ A. a. O., 688,1–2.

Dem Reformator liegt zwar durchaus etwas an einer angemessenen *meditatio inferni*.¹¹⁶⁵ Er ist sich jedoch dessen bewusst, dass dazu sowohl die rechte Zeit als auch die rechte Art und Weise erforderlich ist. Die falsche, weil unzeitige oder ungläubige Beschäftigung mit der Hölle kann dem im Glauben ungeübten oder dem unmittelbar im Sterben liegenden Menschen allerdings in schreckliche Anfechtung stürzen und seinem Glauben ernstlich schaden.

Dieser Herausforderung sucht Luther seelsorgerlich zu begegnen.¹¹⁶⁶ Es kommt also darauf an, im Übel ganz das Gut – und allein im Gut das Übel anzuschauen. Als geistliches Unterscheidungskriterium wird dabei die *theologia crucis* angewandt. So bewertet Luther eine „Meditation“ des Höllenbildes ohne das Wort Gottes, also ohne den Durch-Blick auf Gottes Gnadenbild, sogar als vom Teufel selbst bewirkt: „Da zu hilfft ubir die maß seer, das man gottis urteyl nit weyß, da hin der boße geyst die seel treybet, das sie sich mit ubrigem unnutzen furwitz, Ja mit dem aller ferlichsten furnehmen beladet und forschen sol gotlichs radts heymlickeit, ob sie vorsehn sey odder nit. Hie ubet der teuffell seyn letzte, groste, listigiste kunst und vormugen.“¹¹⁶⁷

Diese Art der Prädestinationsanfechtung, die aus dem Nachsinnen über Gottes heimlichen Rat erwächst – nämlich durch die bohrende und verunsichernde Frage, ob man denn selber vorherbestimmt sei oder nicht – wird als Hochmut und Täuschung des Teufels entlarvt. Der Teufel will den Menschen dazu verleiten, dass er „ubir gott“ (den offenbaren Gott) hinaus, also spekulativ, ohne das Wort Gottes, zu suchen beginnt. Diese falsche Suchbewegung sei jedoch, so Luther, der Teufel selbst; denn: „extra Iesum quaerere deum *est* diabolus.“¹¹⁶⁸ Der Reformator identifiziert somit die Suche nach Gewissheit in einer reinen, metaphysisch-vorzeitlichen Prädestination mit dem durch seinen Hochmut gefallenen Satan selbst.¹¹⁶⁹ Dieser Hochmut führt jedoch alsbald zur Blindheit der Lüge, denn er „macht yhm seynen gott vordechtig, das er vill nah noch eynem andern gott sich sehnet“.¹¹⁷⁰ Solche menschlich-spekulative Sehnsucht nach einem „andern Gott“ schlägt sodann um in Hass gegen den scheinbar unentrinnbar zornigen Gott. So kann die Prädestinationsanfechtung als Folge einer ungläubigen Meditation der Hölle geradewegs zur verzweifeltsten aller Sünden führen: zu Gotteslästerung und Gottes-hass.¹¹⁷¹

¹¹⁶⁵ Vgl. dazu unten unter B.4.4.3.

¹¹⁶⁶ Vgl. dazu konkret im Blick auf die Seelsorge unten unter B.4.4.2.2.

¹¹⁶⁷ WA 2, 688,2–6.

¹¹⁶⁸ WA 40 III, 337,11 (Vorlesungen über die Stufenpsalmen, zu Ps 130,1; 1532/33) (Hvm.).

¹¹⁶⁹ Vgl. WA 2, 688,13–16: „dan was ist es anders, das ichs wissen will, ob ich vorsehn sey, dan ich will alls wissen, was gott weyß und yhm gleych sein, das er nichts mehr wisse, dan ich, und alßo gott nicht gott sey, ßo er nichts ubir mich wissen soll?“

¹¹⁷⁰ A. a. O., 688,9–10.

¹¹⁷¹ Vgl. a. a. O., 688,11–13: „Ihe mehr der mensch dem teuffell folget und die gedancken leydet, yhe ferlicher er steht, und zu letzt nit mag erhalten, er felt yn gottis haß und lesterung“.

Bemerkenswert ist hier die augenfällige Parallele zwischen Sterbesermon und Tassaradecac, wenn nämlich Luther betont, wie der Teufel dem Betrachter die unzähligen verlorenen Heiden-, Juden- und Christenkinder vorhält, um so die Prädestinationsanfechtung zu verstärken.¹¹⁷² Es mutet deshalb umso erstaunlicher an, dass er in den Tassaradecac eine solche Betrachtung geradezu empfiehlt. Es ist jedoch beim Vergleich dieser beiden im Jahr 1519 nahezu zeitgleich verfassten Passagen die jeweils unterschiedliche seelsorgerliche Perspektive und Intention zu beachten, unter der die jeweilige Aussage getroffen wird.¹¹⁷³ Gemeinsam ist beiden die seelsorgerliche Intention, zu einer meditierenden Hindurchsicht auf die *Güte Gottes* zu verhelfen. In den Tassaradecac soll diese jedoch einen umwertenden Ausgleich gegenüber dem gegenwärtigen Leiden (konkret: der Krankheit des Kurfürsten) bieten, im Sterbesermon hingegen anleiten zu einer Transformation des Höllenbildes in das Bild Christi. In ersterem geht der Seelsorger von der Situation des gegenwärtigen Übels (der Krankheit) aus und sucht über den Umweg der Höllenmeditation einen verfremdenden Trost für die Gegenwart; in letzterem geht er von der Situation einer unmittelbaren Prädestinationsanfechtung aus, die das Existential-Bild der Hölle im Sterben existentiell hervorruft, und sucht diese im Blick auf Jesus Christus zu entkräften und in der Empfindung und Bewertung des Angefochtenen umzuwandeln. Dieses Beispiel zeigt, wie in der Seelsorge nicht allein das Wort Gottes, sondern auch die konkrete Situation des Betroffenen die jeweilige Anwendung des Trostes beeinflusst.

4.4.1.3 Eine Gottesanfechtung?

Die Anwendung der meditatio inferni auf die Frage nach dem eigenen Heil löst im Blick auf Gottes Gottsein und seine Barmherzigkeit und Gerechtigkeit die *Anfechtung der Verborgenheit Gottes* sowie, dem vorgelagert, die *Anfechtung des Zornes Gottes* aus. Beiden Anfechtungsarten liegt die Frage zugrunde, warum Gott in seiner Gerechtigkeit und Barmherzigkeit nicht alle Menschen erwählt und rettet, warum das malum infernum also nicht nur eine zur Buße rufende Möglichkeit „für mich“ bleibt, sondern tatsächlich eine unausweichliche Wirklichkeit für eine Anzahl Menschen zu werden droht, die nicht abgeschätzt werden kann. In dieser Anfechtung verweist Luther als Seelsorger nicht nur auf den gerechten Zorn Gottes, sondern auch auf dessen unerforschliche Verborgenheit.¹¹⁷⁴

¹¹⁷² Vgl. a. a. O., 688,16–17 („Da helt er fur, wie vil Heyden, Iuden, Christen kinder verloren werden“) und WA 6, 113,14 („Praeterea huc convehendi sunt tot infideles, gentes, Iudaei, infantes“) (Hvm.).

¹¹⁷³ Vgl. dazu ausführlicher unten unter B.4.4.2.3.

¹¹⁷⁴ Vgl. dazu auch OTTO, a. a. O., 211–248.

Die Infragestellung der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes angesichts des Übels der Hölle macht eine zweifache Unterscheidung in der Seelsorge notwendig: Zum Ersten die Unterscheidung von Gottes *Zorn* und Gottes *Verborgenheit*; zum Zweiten die Unterscheidung von *Gott* und *Teufel*. Letztere kann erst vom erfahrenen Trost her – nicht jedoch in der unmittelbaren Erfahrung der Anfechtung selbst – getroffen werden. Erstere hingegen zeichnet sich bereits durch eine wesentliche Differenz im Erleben der Anfechtungserfahrung aus.

a) Die Unterscheidung von Gottes Zorn und Gottes Verborgenheit

Die *Erfahrung des Zornes Gottes* spricht das Gewissen des Menschen an. Sie findet dezidiert als eine Kommunikation zwischen Gott und Mensch statt. Das Widerfahrnis von Gottes Zorn geschieht im Gewissen durch das Wort Gottes als Gesetz, das dem Menschen die Wirklichkeit seiner Sünde aufdeckt. Aus ihr erwächst die Anfechtung der eigenen Unwürdigkeit (*tentatio de indignitate*).¹¹⁷⁵ Als solche kann sie durch das offenbare Wort Gottes verstanden und gedeutet werden, sie ergibt in sich Sinn und ruft den Sünder zur Umkehr.¹¹⁷⁶ Eine Antwort auf diese Anfechtung ist dem Glauben mithilfe des Evangeliums möglich, indem er den Zorn Gottes anerkennt, annimmt und gerade in der Erfahrung dieses Zornes zu Gott ruft, gewissermaßen durch das Gesetz zum Evangelium hindurchdringt. Der zornige Gott *redet* mit dem Menschen und kann auch als solcher von ihm angesprochen werden, wenn auch allein im Glauben und nicht aus den natürlichen Kräften und Fähigkeiten des Mensch heraus. „Es kan natur nicht anders thun noch sich schicken, denn wie sie fulet. Nu sie aber Gotts zorn und straffe fulet, helt sie nicht anders von Gott denn als von eym zornigen tyrannen, kan sich nicht über solchen zorn schwingen odder über solch fulen springen und durch hyn widder Gott zu Gott dringen und ruffen.“¹¹⁷⁷ *Der Glaube aber kann auf die Anfechtung des Zorns reagieren, indem er ihn bejaht und durch ihn hindurch zu Gott ruft und dringt.*¹¹⁷⁸

¹¹⁷⁵ Vgl. dazu PANNENBERG, a. a. O., 110–111. Vgl. u. a. WA 6, 519,9–26 (De captivitate Babylonicae; 1520); WA TR 1, 61,19–21 (Nr. 141; 1531): „Haec est maxima tentatio Sathanae, quod dicit: Deus odit peccatores; tu autem es peccator, ergo Deus te quoque odit.“ („Das ist die größte Anfechtung des Satans, wenn er spricht: Gott hasst die Sünder; du aber bist ein Sünder, darum hasst Gott dich ebenfalls.“).

¹¹⁷⁶ Vgl. dazu BAYER, Theologie, 178.

¹¹⁷⁷ WA 19, 222,25–224,7 (Der Prophet Jona ausgelegt; 1526).

¹¹⁷⁸ Er flieht gewissermaßen durch die Gerechtigkeit hindurch zur Barmherzigkeit. Dieser Glaubensvollzug wird erst durch das *Kreuz Christi* verwirklicht und ermöglicht. Indem dort die Gerechtigkeit Gottes erfüllt wird (Christus trägt die Sünde), eröffnet sich zugleich der Zugang zu seiner Barmherzigkeit (in Christus ist die Vergebung).

Im Blick auf die Erfahrung der Verborgenheit Gottes ist hingegen eine andere Differenzierung vonnöten, nämlich die Unterscheidung der „Verborgenheit des Deus humanus, des Christus crucifixus“ von der „Verborgenheit Gottes in seiner Majestät, des Deus divinus“.¹¹⁷⁹ Im Folgenden soll es zunächst nur um die zweite Weise der Verborgenheit Gottes gehen. Die absconditas sub contrario in der Christusoffenbarung, also die genuine theologia crucis wird erst Gegenstand der Betrachtung des siebenten Bildes, des malum supernum, sein.¹¹⁸⁰

Über die absconditas sub contrario in crucis hinaus spricht Luther jedoch auch von einer Verborgenheit Gottes, zu der der Glauben keinen, auch keinen verborgenen oder unter dem Gegenteil ergreifenden Zugang mehr haben kann, mit der er also schlichtweg nichts zu schaffen hat: Die Verborgenheit des Deus in maiestate sua als des Deus nudus.¹¹⁸¹ Würde der Mensch als bloßer, „nackter Mensch“ (homo nudus), also unvermittelt, diesem bloßen, „nackten Gott“ an sich in seiner Majestät begegnen, so widerführe ihm dies in schrecklicher Unerträglichkeit als radikalste und augenblicklich zerstörende Anfechtung.

In diesem Sinne gilt auch die Verborgenheit Gottes analog zur Verborgenheit des Menschen vor sich selbst¹¹⁸² aus seelsorgerlicher Sicht als eine Erhaltungsgnade Gottes. Der Mensch ist nicht nur sich selbst verborgen; auch Gott an sich ist ihm verborgen. Weder seine eigene, noch Gottes Wirklichkeit als solche könnte er unmittelbar ertragen. Eine derartige, Luther nennt es: „nackte“ Begegnung käme geradezu im Gegensatz zur Gnade der Schöpfung als Medium Gottes wie auch zur heilsamen, weil durch Christus in Wort und Glaube *vermittelten* Begegnung zwischen Gott und Mensch zu stehen.¹¹⁸³ Gott und Mensch begegnen sich laut Luther niemals „nackt“, sondern immer nur „vermittelt“. So ist und bleibt der Deus nudus als solcher dem Menschen bis zum Zeitpunkt des alles offenbarenden Jüngsten Gerichtes verborgen.

Obgleich es also eine „Erfahrung“ Gottes in dieser seiner Verborgenheit per definitionem in diesem geschöpflichen Leben gar nicht geben kann und soll, wird sie dem Menschen dennoch in der Abgründigkeit und im kalten, fremden Schweigen Gottes immerhin als Anfechtung bewusst. Der deus absconditus schweigt. Es ist ihm gerade dieser „Wesenszug“ zu eigen, dass er mit dem Menschen *nicht redet*. Eben darin besteht seine Verborgenheit. Darum kann er als solcher auch *nicht angeredet* werden. Er kann niemals Adressat des Gebetes werden, weder der Klage noch der Anbetung. Er ist der schlechthin Unergründliche, der unaussagbar Andere, der, über den im Grunde gar nichts gesagt werden kann, über den zu reden sich streng genommen von vornherein verbietet. „Anders ist über Gott oder über

¹¹⁷⁹ EBELING, Lutherstudien II/3, 560; vgl. dazu insgesamt a. a. O., 560–565.

¹¹⁸⁰ Vgl. unten B.4.7.1.

¹¹⁸¹ Vgl. dazu WA 18, 689,18–25; WA 40 II, 329,9–330,2 (zu Ps 51, Enarrationes in Psalmos; 1532).

¹¹⁸² Vgl. Erstes Bild, oben unter B.4.1.2.

¹¹⁸³ Vgl. EBELING, a. a. O., 564.

den Willen Gottes zu disputieren, der uns gepredigt, offenbart, dargeboten und von uns verehrt wird, und anders über Gott, der nicht gepredigt, nicht offenbart, nicht dargeboten, nicht verehrt wird. Soweit also Gott sich selbst verbirgt (*sese abscondit*) und von uns nicht gekannt werden will, geht er uns nichts an. Hier hat wahrlich jenes Wort Geltung: ‚Was über uns ist, geht uns nichts an.‘¹¹⁸⁴

Das Bewusstwerden der verzehrend schrecklichen Verborgenheit Gottes in seinem unverständlichen und nicht offenbaren, sondern eben verborgenen Ratschluss und seiner namenlosen Abgründigkeit kann daher nicht einmal ordentlich gedacht, geschweige denn ausgesagt werden. Es ist ein Disverhältnis, eine Diskommunikation. Insofern ist „*deus absconditus*“ streng genommen gar kein Name, keine Bezeichnung Gottes, sondern vielmehr „ein Problem- und Grenzbegriff“.¹¹⁸⁵ Der verborgene Gott lässt sich nicht mehr sprachlich fassen, finden oder verstehen – auch nicht vom Gesetz oder vom Zorn her. Er kann nie direkt angesprochen werden. So ist er „wohl Gegenstand, aber nicht unmittelbar Adressat der Klage.“¹¹⁸⁶ In diesem Sinne ist Luthers berühmtes Diktum aus der zweiten Psalmenvorlesung zu verstehen, in einem solchen Falle nämlich „*ad deum contra deum confugere*.“¹¹⁸⁷ *Der Glaube kann auf die Anfechtung der Verborgenheit Gottes nur reagieren, indem er vor ihr flieht und vom verborgenen Gott hin zum offenbaren Gott seine Zuflucht nimmt.*¹¹⁸⁸

Der *deus revelatus* ist also der redende, im Wort sich selbst offenbarende Gott, wohingegen der *deus absconditus* als der wortlose Gott den Menschen sprach-, beziehungs- und damit identitätslos sowie letztlich seins-los werden ließe. Die „Beziehung“ des Glaubens zum *deus absconditus* als *deus nudus*, zu Gott in seiner majestätischen Verborgenheit ist folglich eine bewusste und dezidierte Nicht-Beziehung, eine Abwendung und Flucht als Zu-Flucht zum *deus revelatus et praedicatus* in Jesus Christus – und sei dies alles auch nur in Form einer herausge-

¹¹⁸⁴ WA 18, 685,3–7: „Aliter de Deo vel voluntate Dei nobis praedicata, revelata, oblata, culta, Et aliter de Deo non praedicato, non revelato, non oblato, non culto disputandum est. Quatenus igitur Deus sese abscondit et ignorari a nobis vult, nihil ad nos. Hic enim vere valet illud: Quae supra nos, nihil ad nos.“ (dt. Übers. n. LDStA II, 405,17–22).

¹¹⁸⁵ BAYER, a. a. O., 179.

¹¹⁸⁶ A. a. O., 182.

¹¹⁸⁷ WA 5, 204,25–27 (Operationes in Psalmos; 1519–21): „Proinde aliae omnes tentationes sunt huius perfectissimae velut rudimenta et praeludia, in quibus assuescamus ad deum contra deum confugere.“ Vgl. dazu auch BEINTKER, a. a. O., 171–173, der diese Unterscheidung allerdings nicht so sauber trifft; sowie WERTELIUS, Oratio continua, 268–279 und REINHUBER, a. a. O., 114–116.

¹¹⁸⁸ Er flieht gewissermaßen von der Verborgenheit weg zur Offenbarung hin. Auch dieser Glaubensvollzug wird erst durch das *Kreuz Christi* verwirklicht und ermöglicht. Indem Christus die Verborgenheit Gottes erleidet, offenbart Gott gerade dadurch sein Herz und eröffnet einen Zugang zu seinem wahren Wesen, in welchem der Mensch die Gewissheit seiner Liebe erlangen kann. Darum ist Jesus Christus allein der *deus revelatus*, die Selbstoffenbarung Gottes als Liebe.

schrien Klage. Denn „[d]ie Rede vom verborgenen Gott wird von der Anfechtung als Klage herausgepresst.“¹¹⁸⁹

Angesichts dieses systematischen Bestimmungsversuchs einer Differenzierung dieser höchsten Anfechtungsart wird unter seelsorgerlichen Gesichtspunkten primär nach der praktischen Unterscheidung und Zusammengehörigkeit von deus absconditus und deus revelatus in der menschlichen Erfahrung und Glaubensübung zu fragen sein.

b) Die Unterscheidung von Gott und Teufel in der Anfechtung

Darüber hinaus stellt sich angesichts dieser Anfechtung die Frage, wie in der Situation ihrer Erfahrung Gott überhaupt noch vom Teufel unterschieden werden kann. Denn im „Unterschied zu diesem endgültig offenbaren Gott [...] ist der vor dem Eschaton nicht verschwundene, sondern uns zu schaffen machende, uns angreifende deus absconditus so dunkel und unbestimmt, dass er mit dem Teufel verwechselbar wird.“¹¹⁹⁰

Die Anfechtung der Verborgenheit Gottes beinhaltet folglich auch die je und je situativ verwirrende *Erfahrung der Ununterscheidbarkeit von Gott und Teufel*.¹¹⁹¹ Luther kann den Teufel in diesem Sinne sogar als den Hauptverursacher der Anfechtung bezeichnen.¹¹⁹² Die Not des Glaubens erfährt ihren Tiefpunkt dort, wo Gott selbst dem Menschen zum Feind wird und so Gott und Teufel nicht mehr unterschieden werden können, sodass der Angefochtene, wie Luther es formuliert, „nicht mehr weiß, ob Gott Teufel oder der Teufel Gott ist“.¹¹⁹³ Dabei ist es

¹¹⁸⁹ BAYER, a. a. O., 190. Vgl. WA 18, 686,1–3: „Satis est, nosse tantum, quod sit quaedam in Deo voluntas imperscrutabilis. Quid vero, Cur et quatenus illa velit, hoc prorsus non licet quaerere, optare, curare aut tangere, sed tantum timere et adorare.“ („Es ist genug, nur zu wissen, dass es in Gott einen gewissen unerforschlichen Willen gibt. Was aber, warum und inwiefern er will – danach zu fragen, das zu wünschen, sich darum zu sorgen oder daran zu rühren, ist überhaupt nicht erlaubt, sondern nur zu fürchten und anzubeten.“ (dt. Übers. n. LDStA II, 407,14–17)). Anzubeten ist hier freilich – denn dazu bedarf es eben eines konkreten Gegenübers – der deus revelatus.

¹¹⁹⁰ BAYER, a. a. O., 186.

¹¹⁹¹ Aus der Fülle der Sekundärliteratur zu diesem Themenkomplex vgl. u. a. BARTH, Der Teufel und Jesus Christus, bes. 153–168.188–203; BAYER, a. a. O., 177–192; EBELING, Luther, 259–279; BEINTKER, a. a. O., 78–114; sowie insgesamt BANDT, Luthers Lehre vom verborgenen Gott (1958).

¹¹⁹² Vgl. BEINTKER, a. a. O., 82–86, der ebenfalls feststellt, dass „von *beiden*, Gott und Satan, als Urheber von Anfechtungen geredet werden kann“ (a. a. O., 82). Vgl. die verschiedenen Quellenbelege a. a. O., 82, Anm. 5.

¹¹⁹³ WA TR 5, 600,11–12 (Nr. 6317). Für Luther sind dies die „hohen tentationibus primae tabulae, quae sunt aeternitatis“. Diese Anfechtung sind nicht irdisch, sondern teuflisch: „Hac tentationes non sunt temporales“ (ebd.).

der Teufel selbst, der dem Angefochtenen das Gottesbild verzerrt und ihm zuflüstert: „Ehr ist nit ein freunthlicher Gott.“¹¹⁹⁴

Trotz dieser radikalen Verwirrung in der Anfechtung bleibt der Reformator bei der im Nachhinein immer wieder gewiss werdenden Erkenntnis, dass doch Gott allein der Urheber der Anfechtung ist – der Teufel aber selbst in dieser äußersten Verdrehung letztlich Gott selbst und seinen Erwählten zum Besten dienen muss.¹¹⁹⁵

Denn Luther vertritt keinen theologischen Dualismus.¹¹⁹⁶ Der Teufel ist Gott weder ebenbürtig, noch ein gleichrangiger Gegenspieler.¹¹⁹⁷ Obschon er als eigentliche Hauptursache für

¹¹⁹⁴ WA 14, 132,18 (Predigten über das 1. Buch Mose; 1523–24).

¹¹⁹⁵ Vgl. BEINTKER, a. a. O., 78–82; 106–114. Diese Unterscheidung kann der Mensch jedoch immer erst im Nachhinein der Anfechtungserfahrung treffen. Währenddessen ist es ja gerade diese Sicht, die umkämpft und verwirrt ist. Die Anfechtung, die von Gott ausgeht, richtet sich ihrem Wesen nach gegen das sündige Fleisch und wirkt als Gericht die Tötung (*mortificatio*) des alten Menschen, ist somit dem Taufentfaltungsprozess inhärent. Ebendiese eigentlich geistliche Anfechtung (des Wortes Gottes) aber missbraucht und verdreht der Teufel und richtet sie stattdessen gegen den Glauben, so dass sie dem Menschen zur Versuchung des Glaubensabfalls wird. Beide Gestalten der Anfechtung betreffen das Gewissen – jedoch jeweils in unterschiedlicher Intentionalität: Die Anfechtung Gottes will den Menschen zur Buße führen und den Glauben bewirken und stärken. Die Anfechtung des Teufels will den Menschen entweder zur Verzweiflung oder zur Vermessenheit verführen und den Glauben zerstören. Beide Male jedoch wird die Anfechtung als Angriff erfahren: Entweder als Angriff Gottes auf das Fleisch und die falsche Sicherheit oder als Angriff des Teufels auf den Glauben und die Glaubensgewissheit. Zur Erkenntnis und zum richtigen Umgang mit dieser Anfechtung hilft nur die richtige, nämlich die existentiell erprobte und geübte Unterscheidung und Zuordnung von Gesetz und Evangelium. Mit einem Wort: Das Ziel Gottes ist der Glaube, das Ziel des Teufels ist die Sünde, nämlich entweder die Verzweiflung aus der eigenen Würdigkeits- oder Erwählungs-Ungewissheit, oder die Vermessenheit aus der falschen Sicherheit der eigenen Werke oder der eingebildeten Erwählung. Gottes Anfechtung will den Glauben stärken; des Teufels Anfechtung hingegen will das Fleisch stärken. Wo aber Gott und der Teufel in der Anfechtung gerade ununterscheidbar werden, gerät diese Erkenntnis und Zuordnung der Intentionen durcheinander – denn der angefochtene Mensch ist auch als Glaubender noch Fleisch, auch als Gerechtfertigter noch Sünder. Die verschiedenen Intentionen Gottes und des Teufels werden darum existentiell erst im Nachhinein der erlebten Anfechtung bzw. vom Trost her je und je neu wiedererkannt.

¹¹⁹⁶ Dies gilt im Übrigen auch für die Unterscheidung von *deus absconditus* et *revelatus*. Sind doch damit keineswegs *zwei* „Götter“ gemeint, sondern vielmehr *eine* existentiell-theologische Unterscheidung der verschiedenen Beziehungen des einen Gottes zu dem sündhaften bzw. gerechtfertigten Menschen. Der *absconditus* zeichnet sich dadurch aus, dass es zu ihm schlichtweg keinen Zugang, strenggenommen keine „Beziehung“ gibt, er jedweden theologischen Erkenntnisvermögen unfassbar bleibt. Seine theologische Bedeutung liegt damit vor allem im Hinweis auf den *revelatus*, in dem allein dem Menschen ein Zugang im Glauben eröffnet wird. Vgl. dazu auch BANDT, a. a. O., 153–155.

¹¹⁹⁷ Vgl. dazu u. a. OBENDIEK, Der Teufel bei Martin Luther, 41, der von einer „Monarchie“ Gottes bei Luther redet. Der Teufel ist nicht mit dem Zorn Gottes zu identifizieren, sondern diesem, ebenso wie Tod und Sünde, untergeordnet. Die drei Anfechtungsmächte Sünde, Tod und Teufel erlangen ihre Macht darum letztlich allein vom Zorne Gottes her.

Gottes Zorn geltend bleibt, muss er ihm doch zugleich als Werkzeug desselben dienen.¹¹⁹⁸ So wirkt Gott letztlich auch im Teufel.¹¹⁹⁹ Ist es doch auffällig, dass die Tessaradecas in der Betrachtung des *malum infernum* weder den Teufel noch die Dämonen auch nur ein einziges Mal erwähnen.¹²⁰⁰ Das Übel der Hölle ist daher in der Tat nicht eigentlich dem Teufel, sondern dem gerechten Zorn und der unergründlichen Verborgenheit Gottes zuzuordnen.

Dennoch wird in der Situation selbst, in welcher der Mensch mit der Verborgenheit Gottes angefochten wird, gerade diese Unterscheidung unmöglich. Die Verwirrung der Anfechtung kommt gerade da zum Ausdruck, wo Gott selbst dem Menschen zum Feind wird und er Gott und Teufel nicht mehr voneinander zu unterscheiden vermag, sodass er nicht mehr weiß, ob Gott sein Freund oder Feind sei, ob er ihn anrufen und *zu ihm fliehen*, oder ob er ihn hassen und *vor ihm fliehen* soll. In dieser höchsten Anfechtung scheint Gott sich zu entzweien und gegen sich selbst zu stehen. „Die Uneindeutigkeit und Unentwirrbarkeit des Geschehens, das mir widerfährt – das ist der *Deus absconditus*.“¹²⁰¹ So bekennt Luther selbst angesichts dieser äußersten Bedrängnis: „Diese Anfechtung kann nicht überwunden werden [...]. Sie ist nämlich der Widerspruch, in welchem Gott selbst sich selbst widerspricht. Dies ist dem Fleisch unmöglich zu verstehen.“¹²⁰²

Von der Offenbarung in Jesus Christus her kann dem Glauben jedoch mehr und mehr deutlich werden, dass in dieser Anfechtung der Teufel den Menschen dazu verführen will, den Zorn Gottes nicht mehr in Christus zu bejahren, ihm also im Kreuz Christi Recht zu geben,

¹¹⁹⁸ Vgl. RENTZING, a. a. O., 74.

¹¹⁹⁹ Vgl. dazu BAYER, a. a. O., 180–181. Ein solcher starker Allmachtsbegriff in Bezug auf Gott ist für Luthers Theologie geradezu unumgänglich: „Da ja doch Gott alles in allem bewegt und wirkt, bewegt und wirkt er auch notwendigerweise im Satan und im Gottlosen. Er wirkt aber in ihnen so, wie sie sind und wie er sie vorfindet. Das heißt: Weil jene abgewandt sind und böse und fortgerissen werden von jener Wirksamkeit der göttlichen Allmacht, tun sie nichts als Abgewandtes und Böses.“ (WA 18, 709,21–24: „Quando ergo Deus omnia movet et agit, necessario movet et agit in Satana et impio. Agit autem in illis taliter, quales illi sunt et quales invenit, hoc est, cum illi sint aversi et mali et rapiantur motu illo divinae omnipotentiae, non nisi aversa et mala faciunt“ (dt. Übers. n. LDStA II, 465,1–6)). Gottes an sich völlig reine und gute Kraft wird in der Welt, in der er beständig alles in allem wirkt (vgl. a. a. O., 636,28) durch die perversio der Sünde zum Bösen missbraucht. Das Böse liegt allein in den Werkzeugen und Mitteln, durch die Gott handelt (a. a. O., 709,29–31). Gott erhält jedoch auch das Böse, um das Gute nicht mit dem Bösen zu zerstören. „Gott kann seine Allmacht nicht aufgeben wegen dessen Abkehr; der Gottlose aber kann nicht seine Abkehr ändern.“ (a. a. O., 710,6–7: „Deus suam omnipotentiam non potest omittere propter illius aversionem. Impius vero suam aversionem non potest mutare.“ (dt. Übers. n. LDStA II, 465,31–33)).

¹²⁰⁰ Vgl. so auch STOLLER, a. a. O., 138: „He does not mention either the devil or the demonic as infernal evils.“

¹²⁰¹ BAYER, a. a. O., 184.

¹²⁰² WA 43, 202,16–18 (Genesisvorlesung; 1535–45): „Haec tentatio non potest vinci, [...]. Est enim contradictio, qua ipse Deus sibi ipsi contradicit, hoc carni impossibile est intelligere“.

und vor der Verborgenheit Gottes nicht mehr zu Christus und der im Kreuz offenbarten und geschenkten Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes zu fliehen.

Das Resultat dieser Verführung besteht darin, dass der Mensch in seiner affektiven Erfahrung aus Gott einen Teufel und damit zugleich subjektiv für sich aus dem Teufel Gott macht. Auf diese Weise tritt der Teufel zwischen Gott und Mensch an die Stelle, die eigentlich dem Mittler Jesus Christus zusteht.¹²⁰³ „Anstatt also ins Antlitz Christi zu schauen und so dem Wesen Gottes nahe zu sein, blickt der Mensch nun in die Fratze des Teufels und bekommt ein völlig falsches Bild von seinem Gott.“¹²⁰⁴ Im ungläubig-meditierenden Anschauen dieser Fratze wird sodann der Mensch selbst immer mehr verwandelt in dessen Ebenbild, wird sein Herz umgeprägt in die Einstellung und die Affekte der Verzweiflung und Vermessenheit des Teufels. Auch hier kann dem allein die gläubige Meditation des Wortes Gottes (in Gebet, Predigt, Seelsorge und Sakrament) als inneres Anschauen des Bildes des Christus crucifixus entgegengesetzt werden.

4.4.2 Seelsorge und Spiritualität: Trost und Trotz wider die Hölle

4.4.2.1 Die Seelsorge des unter seinem Gegenteil verborgenen Trostes

Die erdrückende Dominanz der Anfechtung im Bild des *malum infernum* erscheint zunächst weit gewichtiger als sein Trostpotential für die Seelsorge. Der seelsorgerliche Zugang fällt auf den ersten Blick schwer. Es mag sich alsbald die Frage regen, ob der Reformator an dieser Stelle für die Gegenwart überhaupt vermittelbar sei oder ob seine Sicht nicht doch zu fremd, zu skurril oder sogar pervers wirke. Er selbst hätte auf eine derartige Anfrage wohl mit dem Einwand reagiert, dass das Wort Gottes für den natürlichen Menschen zu jeder Zeit ein Ärgernis, eine Torheit und seinem sündigen Wesen etwas zutiefst Widerständiges bleiben wird: „Das wahrhaftige Wort Gottes aber, wenn es kommt, so kommt es unserem Sinn und Wünschen entgegen.“¹²⁰⁵ Nicht um uns zu schaden, sondern (wie eben gezeigt), um uns zu verändern.

So findet sich bereits in den *Tessaradecas* ansatzweise eine frühe seelsorgerliche Anwendung der mystischen Erfahrung, die der Reformator elf Jahre später in der Auslegung des 117. Psalms in gereifterer Form zur Sprache bringt. Das bedrängende und letztlich doch kaum

¹²⁰³ So die Hauptthese von BARTH, *Der Teufel und Jesus Christus*.

¹²⁰⁴ RENTZING, a. a. O., 73; 77f. Vgl. dazu WA 42, 553,34–36 und WA 44, 601,36–41 (Genesisvorlesung; 1535–45).

¹²⁰⁵ WA 56, 423,19–20 (Römervorlesung; 1515–16): „Sed vere verbum Dei, si venit, venit contra sensum et votum nostrum.“

zu systematisierende In-, Mit- und Durcheinander der Anfechtung des Zornes Gottes, der Verborgtheit Gottes und des Teufels als „Maske Gottes“ stellt er aus der Sicht der menschlichen Beurteilung und Empfindung, die eben durch solche Anfechtung verändert werden soll, folgendermaßen dar:

„Gleich wie es nu gehet mit der gnade, so gehets auch mit der trewe oder warheit Gottes. Die gnade scheinet eusserlich, als sey es eitel zorn, so tieff ligt sie verborgen mit den zweyen dicken fellen odder heuten zugedeckt, Nemlich, das sie unser widder teil und die welt verdamnen und meiden als eine plage und zorn Gottes, Und wir selbs auch nicht anders fulen ynn uns, das wol Petrus sagt, Allein das wort leuchte uns wie ynn einem finstern ort. Ja freylich ein finster ort. Also mus Gottes trew und warheit auch ymer dar zuvor eine grosse lügen werden, ehe sie zur warheit wird. Denn fur der welt heist sie eine Ketzerey. *So dunckt uns auch selbs ymer dar, Got wolle uns lassen und sein wort nicht halten und fehet an ynn unserm hertzen ein lugener zu werden.* Und Summa, *Got kan nicht Got sein, Er mus zuvor ein Teufel werden, und wir konnen nicht gen himel komen, wir müssen vorhin ynn die helle faren, konnen nicht Gottes kinder werden, wir werden denn zuvor des Teufels kinder.* Denn alles was Gott redet und thut, das mus der Teufel geredt und gethan haben. Und unser fleisch hellts selbs auch dafur, das uns genaw und nehrlich der geist ym wort erhellt und anders gleuben leret. Widderumb aber der welt lügen kan nicht zur lügen werden, sie mus zuvor die warheit werden, Und die Gottlosen faren nicht ynn die helle, sie seyen denn zuvor ynn den himel gefaren und werden nicht des Teufels kinder, sie müssen zuvor Gottes kinder sein. [...] Und Summa, *der Teuffel wird und ist kein Teuffel, er sey denn zuvor Gott gewest.* Er wird kein Engel der finsternis, Er sey denn zuvor ein Engel des liechts worden. Denn was der Teuffel redet und thut, das mus Gott gered und gethan haben, das gleubt die welt und bewegt uns wol selber. Daruemb ists hoch gered und mus hoher verstand hie sein, das Gottes gnade und warheit odder seine guete und trew walte über uns und oblige. *Aber troestlich ists*, wers fassen kan, wenn er gewis ist, das es Gottes gnade und trew ist, und doch sich anders ansehen lesst und *mit geistlichem trotz* sagen koenne: Wolan, ich weis vorhin wol, das Gottes wort eine grosse lügen werden mus auch jnn mir selbs, ehe es die warheit wird. Widderuemb weis ich, das des Teuffels wort mus zuvor die zarte Goettliche warheit werden, ehe sie zur lügen wird. *Ich mus dem Teuffel ein stuendlein die Gottheit goennen, und unsern Gott die Teuffelheit zuschreiben lassen.* Es ist aber damit noch nicht aller tage abent. Es heisst doch zuletzt: seine guete und trew waltet über uns.“¹²⁰⁶

¹²⁰⁶ WA 31 I, 249,15–250,2.24–37 (Auslegung des 117. Psalms; 1530) (Hvm.).

Damit ist in kühnen, dialektischen Thesen die Doppelgestalt von Anfechtung und Trost umschrieben, und zwar in ihrer mystisch-individuellen ebenso wie kosmologisch-apokalyptischen Dimension. Solchen Kampf gegen den Teufel und gegen sein eigenes Fleisch hat jeder Mensch mehr oder weniger im Glauben zu führen. Und zugleich ist es derselbe Kampf, den das Wort Gottes in seinem Weltlauf in Raum und Zeit gegen seine Feinde führt. In beiden Dimensionen geht Luther von einem Crescendo der Übung und Erfahrung von Anfechtung und Trost aus. Der Teufel muss sich schließlich irgendwann als der zeigen, der er ist. Doch vorher wendet und verdreht er sich und das Wort Gottes soweit er nur kann. Er spielt in gewisser Weise sein gesamtes Arsenal an Anfechtungen aus – und zwar sowohl im persönlichen Leben jedes Glaubenden als auch in der öffentlichen Geschichte der ganzen Welt. Auf beiden Ebenen führt die apokalyptische Auseinandersetzung Gottes mit dem Teufel dazu, dass beide darin scheinbar ihre Positionen miteinander tauschen. Gott wird für die Menschen in seinem Handeln, das eigentlich nichts als Heilshandeln ist, immer undurchsichtiger, während ihnen (natürlich in actu unbewusst) der Teufel in seinem Verführungshandeln immer lichtvoller erscheint: Gott als der Menschenfeind, der Teufel als der Menschenfreund.

Damit legt Luther in diesem Text eine sehr konsequente Anwendung der *theologia crucis* auf den persönlichen Lebenslauf jedes Christen ebenso wie auf den Weltlauf des Reiches Gottes in seinem eschatologischen Kommen vor. Der gekreuzigte Christus zieht die Glaubenden, angesichts der Verborgenheit Gottes innerhalb der gefallenen Welt, durch die Meditation seines Wortes immer tiefer in sein Heilsmysterium hinein, wohingegen der sich selbst verherrlichende Antichristus die Ungläubigen in der Welt durch die fehlgeleitete Meditation seiner Verdrehung des Gotteswortes immer tiefer in das unerforschliche Geheimnis seines Verderbens verstrickt.¹²⁰⁷

Infolge dieser dramatischen Szenerie stellt der seelsorgerliche Umgang mit dieser höchsten Anfechtungsgestalt sowohl eine individuell-persönliche als auch eine politisch-öffentliche Herausforderung dar. Beides ist nie voneinander zu trennen. Luther selber möchte mit seiner Seelsorge zu einem spirituellen Übungsweg anzuleiten, auf dem die Gabe der geistlichen Unterscheidung erlangt und erlernt werden soll, aus der heraus der Glaube als „*fides contra fidem*“¹²⁰⁸ und gegen alle Hoffnung „*contra spem in spem*“¹²⁰⁹ dennoch das trotziges Bekenntnis sprechen kann: „Es ist aber damit noch nicht aller tage abent“ (womit deutlich die futurisch-eschatologische Dimension anklingt), „Es heisst doch zuletzt: seine guete und trew waltet uber uns.“

Die Seelsorge des höllischen Übels soll zu solchem „geistlichen Trotz“ anleiten, der in der scheinbar größten Ungerechtigkeit der Höllen- und Prädestinationsanfechtung nichts anderes

¹²⁰⁷ Zum Verständnis des Antichrists bei Luther vgl. LEPPIN, *Luthers Antichristverständnis*, 48–63.

¹²⁰⁸ WA 5, 623,17 (Op in Ps; 1519–21).

¹²⁰⁹ A. a. O., 84,39 (nach Röm 4,18 Vulgata).

als Gottes Gerechtigkeit und in der augenscheinlich bestürzenden Unbarmherzigkeit der Verdammnis nichts anderes als die Barmherzigkeit Gottes „tröstlich zu fassen“ vermag und „gewiss wird, dass es Gottes Gnade und Treue ist“. Aus diesem Ansatz erwächst für Luthers Spiritualität eine intensive mystische Verarbeitung der ganzen Problematik. Innerhalb des vierten Bildes der ersten Tafel der Tessaradecas geht er zwar nur verhältnismäßig knapp darauf ein. Einige weiterführende Ansätze zur Seelsorge angesichts des Bildes der Hölle werden aber später in der Meditation des *bonum infernum*, des Guts der Hölle, entfaltet.¹²¹⁰ Doch schon im Bild des *malum infernum* verfolgt Luther sein durchgängiges seelsorgerliches Meditationsschema. Demjenigen, der unter seinem gegenwärtigen Übel leidet, werden gerade diejenigen Übel vor Augen gehalten, vor denen ihn Gott in seiner Güte gegenwärtig bewahrt: in diesem Fall der Tod der Sünder und die Verdammnis der Hölle.¹²¹¹ Man könnte, wenn man so will, hier von einer *consolatio sub contrario specie* sprechen.

Für das mit der Anfechtung der Prädestination und der Verborgtheit Gottes aufgerissene Problemfeld geben die Tessaradecas aufgrund ihrer Struktur und notwendigen Kürze nur eine knappe und kaum hinreichende seelsorgerliche Hilfestellung. Aus diesem Grunde muss zur Behandlung von Luthers Seelsorge angesichts derartiger Anfechtungen nochmals ausführlicher über die unmittelbare Quellenbasis hinausgegriffen werden.

4.4.2.2 Die Prädestinationsanfechtung als seelsorgerliches Problem

Das Ziel des Trostes in der Erwählungsanfechtung liegt in der wirksamen Vermittlung der Heilsgewissheit. Für Luther besitzt dieses Problem eine herausragende seelsorgerliche Bedeutung, handelt es sich bei jener Anfechtung doch um eine besonders „hohe“ und für den Glauben besonders gefährliche Versuchung: „Summa, *dies ist die fürnehmste und höchste Versuchung* und eigentlich ganz und gar teuflisch; darum ist's gnug, mit menschlicher Anfechtung versucht werden. Wir haben dennoch gnug damit zu thun, dürfen uns mit solchen teuflischen Gedanken nicht bekümmern, noch ihnen Statt und Raum geben; denn wir können sie nicht ertragen, sondern wer ihnen nachhänget, dem stürzen sie den Hals abe.“¹²¹²

¹²¹⁰ Vgl. dazu unter B.5.4.

¹²¹¹ Vgl. LEROUX, a. a. O., 16: „when looking to the evils we suffer, they are nothing compared to those (even death an hell) from which God protect us.“

¹²¹² WA TR 6, 41,1–6 (Nr. 6561; 21.10.1528) (Hvm.). Die spezifische Gestalt der Prädestinationsanfechtung, die Luther selbst erfahren und bekämpft hat, unterscheidet sich aufgrund ihrer zentralen Stellung in seiner Theologie und Spiritualität allerdings charakteristisch von vordergründig ähnlichen Problemstellungen, die bereits im Mittelalter bekannt waren und seelsorgerliche Behandlung fanden. Nach mittelalterlich-scholastischem Verständnis erwählt Gott den Menschen „propter praevisa

Ein eindrückliches Beispiel seiner Seelsorge angesichts der Höllenanfechtung liegt uns brieflich vor: ein Brief an *Barbara Lißkirchen* aus dem Jahre 1531.¹²¹³ Mit diesem Dokument steht „eine grundsätzliche und engagierte Stellungnahme“ Luthers zum Problem der Prädestinationsanfechtung zur Verfügung.¹²¹⁴

Barbara Lißkirchen, eine Schwester des mit Luther befreundeten *Hieronymus Weller* war „hoch bekummert [...] mit der anfechtung von der ewigen versehung.“¹²¹⁵ Im Briefeingang äußert der Reformator (in dieser Situation ausschließlich emphatisch und ohne jeden verfremdenden Einstieg) zunächst sein Mitgefühl und versichert die Angefochtene seiner Fürbitte. Er wolle ihr durch seinen Brief lediglich mit dem helfen, worin er selbst mehr als genug Erfahrung habe und was ihm darin persönlich zur Hilfe geworden sei: „Denn ich kenne die kranckeyt wol vnd hab bis auff den ewigen tod ynn dem Spital gelegen. [...] Vnd wil euch anzeigen, wie mir Gott dauon geholffen vnd mit welcher kunst ich auch noch teglich mich daw[ider] erhalte.“¹²¹⁶

Er gliedert seinen Rat in vier Punkte:

1. Die Angefochtene darf erkennen, dass solche Anfechtungsgedanken stets vom Teufel kommen. Darum soll sie nicht über das nachsinnen, was ihr zu hoch ist, sondern sich an Gottes Gebote halten;¹²¹⁷
2. Sie kann dem Teufel bewusst widersprechen, indem sie ihre Sorge (um diese konkrete Frage) Gott überlässt und sich so abermals an das Gebot Gottes hält;¹²¹⁸
3. Sie soll darüber nicht nachlassen, die Anfechtungsgedanken auf diese Weise auszuschlagen. Anstatt mit dem Teufel zu diskutieren, ist dieser vielmehr an Gott zu verweisen;¹²¹⁹

merita“ („aufgrund des Vorhersehens des Verdienstes“), weshalb dieser in der Prädestinationsanfechtung wiederum vor allem auf das „facere quod in se est“, also eine allerhöchstens konjekturale Heils-„Gewissheit“ verwiesen wird (so in gewisser Weise selbst noch bei Johann von Staupitz). Vgl. dazu ausführlicher PANNENBERG, a. a. O., 115.

¹²¹³ Vgl. WA Br 12, 135,1–136,76 (Nr. 4244a, an Barbara Lißkirchen; 1531). Vgl. dazu ebenfalls die fälschlicherweise als „Original“ wiedergegebene Abschrift desselben in WA Br 6, 86,1–88,78 (Nr. 1811); vgl. dazu auch MENNECKE-HAUSTEIN, a. a. O., 195, Anm. 1. In obiger Interpretation wird vor allem auf den Text aus WA Br 12 Bezug genommen. Aufgrund der hervorgehobenen seelsorgerlichen Relevanz dieses Briefes für die Fragestellung dieser Arbeit sollen die Zitate daraus ebenfalls, wie bei denen der Tessaradecas, eingerückt und hervorgehoben im Textfluss erscheinen.

¹²¹⁴ MENNECKE-HAUSTEIN, a. a. O., 195–196.

¹²¹⁵ WA Br 12, 135,4–5.

¹²¹⁶ A. a. O., 135,6–11.

¹²¹⁷ Vgl. a. a. O., 135,12–23.

¹²¹⁸ Vgl. a. a. O., 135,24–32.

¹²¹⁹ Vgl. a. a. O., 135,33–40.

4. Die Anfechtung der Vorhersehung wird erst und wirklich überwunden, indem die Angefochtene sich in das Bild Jesu Christi versenkt und in seinen Wunden die Gewissheit der Erwählung findet.¹²²⁰

Luthers Seelsorge setzt im *ersten Punkt* ein mit der geistlichen Unterscheidung von Gott und Teufel. Der Teufel will zum Suchen nach Gewissheit in der verborgenen Gottheit verführen. Gott aber offenbart sich selbst gewiss und treu in seinem Wort und Gebot:

„Erstlich musset yhr feste ynn ewr hertz fassen, [das] solche gedancken gewislich des leidigen teufels einblasen [vnd] feurige pfeil sind. Solchs sagt die schrift, wie Ecclesiastes spricht, Wer der Maiestet hohe forschet, der wird vnterdrückt. Nu sind solche gedancken eitel forschung der Gottlichen Maiestet vnd wollen seine hohe versehung forschen. [...] Du solt ni[cht] forschen, das dir zu hoch ist, Sondern was dir Gott gebot[en] hat, da dencke ymerdar an. [...] Darumb ist gewis, das nicht aus Gott, sondern aus dem teufel kompt, der plagt ein hertz damit, auff das der mensch Gotte feind werden [vnd] verzweueln solle, welchs doch Gott ym ersten gebot al[les] hart verboten hat vnd wil, das man yhm trawen, lieb[en] vnd loben solle, dauon wir leben.“¹²²¹

Das zentrale Leitwort dieses Abschnitts ist das „Forschen“¹²²², also nicht etwa Anfechtungsgedanken, die den Menschen plötzlich überfallen, sondern ein aktives, bewusstes Fragen, Grübeln und Suchen, das die Anfechtung hervorbringt.¹²²³ Einem solchen spekulativen Eindringen in das Geheimnis Gottes stellt sich Luther gleich zu Beginn des Briefes entschlossen entgegen.¹²²⁴ Seine Motivation ist dabei eine dezidiert seelsorgerliche. Gott verbietet in seinem Gebot solche Spekulation, gerade weil er stattdessen „wil, das man yhm trawen, lieb[en] vnd loben solle, dauon wir leben.“¹²²⁵ Gleich zu Beginn des Briefes wird das göttliche Gebot als Leitmotiv der Seelsorge in Stellung gebracht. Luther versteht das Verbot („nicht forschen“) vom

¹²²⁰ Vgl. a. a. O., 136,41–66.

¹²²¹ A. a. O., 135,12–23.

¹²²² A. a. O., 135,14.15.16.17.19.

¹²²³ Vgl. zur Wortbedeutung von „forschen“ in: DWb 4, Sp. 1–3 (zu „forschen“ und „Forschung“).

¹²²⁴ Diese Luther'sche Argumentation findet einen relativ vergleichbaren Umgang mit der Prädestinationsanfechtung bei Geiler von Kaysersberg (der darin vor allem Gerson aufgreift und vertieft) (vgl. MENNECKE-HAUSTEIN, a. a. O., 199–200). Für Geiler von Kaysersberg besteht die „Lösung“ – darin bestimmten Gedanken auch des jungen Luther ähnlich – letztlich in der *resignatio ad infernum*, der willentlichen und zweckfreien, also selbstlosen Hingabe an Gott, selbst bzw. gerade unter der Möglichkeit der eigenen Verdammung. Vgl. dazu auch unter B.5.4.2.1.

¹²²⁵ WA Br 12, 135,22–23.

Ge-bot her („Gott trauen, lieben und loben“), welches er der Dialektik von Gesetz und Evangelium entsprechend als Zusage interpretiert. „Der befreiende, entlastende Zweck des Gebots wird gegenüber seiner auf Gehorsam zielenden befehlenden Funktion in den Vordergrund gestellt.“¹²²⁶

Das für Luther wesentlichere *Evangelium des Gebotes* wird zur entscheidenden seelsorgerlichen Hilfe in der Prädestinationsanfechtung. In der Form des Gebotes vermag es die Angefochtene viel stärker zu ergreifen, es wirkt mit einer aggressiveren Energie und kann deshalb konkreter motivieren und den Affekt eher bewegen als eine rein formale Zusage.

In den *Punkten zwei und drei* leitet Luther zur praktischen Anwendung dieser theologischen Bewertung der Prädestinationsanfechtung über. Dabei geht es um die Frage, wie man die aufkommenden und drängenden Anfechtungsgedanken (*cogitationes*) bewältigen kann. In einer dreifachen Sprachhandlung, durch die er die Angefochtene zu einer Meditation ihrer Situation mit dem Wort Gottes anleiten will, beschreibt er diese Übung des Glaubens:

- a) in der Rede an das eigene Ich;
- b) in der Rede an den Teufel;
- c) in der Rede zu Gott durch die *Meditatio* als Bekenntnis und Gebet.

Zu *sich selbst* (a) soll die Angefochtene lernen zu sprechen:

„Lieber, ynn welchem g[ebot] stehets, das ich dauon gedencken sol oder handeln.“¹²²⁷

In einem solchen seelsorgerlichen Selbstgespräch führt die Angefochtene das Wort Gottes als verobjektivierende und äußere Distanz verschaffende Größe in ihre bedrängende Situation ein. Das soll ihr in der Verwirrung Orientierung an einer objektiven Aussage der Schrift ermöglichen, die sie von der Verfangenheit in die eigene Beurteilung und Empfindung des Problems ablenkt: Wo genau steht es geschrieben? (mit der rhetorische Antwort: nirgendwo).

Da jedoch nicht allein das Ich die Haupttriebkraft dieser Anfechtung ist, muss auch *der Teufel* (b) in die meditierende Sprachhandlung mit einbezogen werden. Wenn das eigene Selbstgespräch nicht hilft, soll der Teufel direkt und polemisch, ja sogar exorzistisch angesprochen werden:

¹²²⁶ MENNECKE-HAUSTEIN, a. a. O., 200.

¹²²⁷ WA Br 12, 135,25–26.

„Ey so heb dich, leidi[ger] teuffel, Du wilt mich dahin treiben, das ich solle fur mich sorgen, So doch Gott allenthalben spricht, Jch solle lassen yhn fur mich sorgen, vnd sagt, Jch bin Dein Gott, das ist, Jch Sorge fur dich, hallt mich auch dafür vnd warte, was ich heisse, vnd lasse mich sorgen, wie S. Petrus leret, ‚Werfft alle ewr Sorge auff yhn, denn er sorget fur euch‘, Vnd Dauid, ‚Wirff dein anligen auff den HERRN, der wird dich versorgen.“¹²²⁸

Die direkte Anrede des Teufels geschieht jedoch keinesfalls in Form eines tatsächlichen Zwiegesprächs oder einer Disputation mit ihm über die Problemstellung der Anfechtung, sondern als eine kämpferische Begegnung, die ganz und gar einseitig durch das Wort Gottes qualifiziert ist. Dem Teufel wird das Wort entgegengehalten. So wird die trotzig Konfrontation mit dem Versucher unter der Hand zu einer *Meditation des Wortes Gottes* und darin indirekt auch zu einem *Gebet zu Gott*. Die Meditatio als Kampfhandlung begnügt sich folglich nicht am beschaulichen Gespräch der Seele mit Gott, sondern bezieht diesen und sein Wort existentiell und polemisch in die eigene Situation und Auseinandersetzung mit ein.¹²²⁹ Gegen den Teufel als Verdreher und Missbraucher des göttlichen Wortes ist eben dasselbe – gewissermaßen im Sinne einer geradezu exorzistischen Meditation – ins Felde zu führen.¹²³⁰

¹²²⁸ A. a. O., 135,26–32 (Hvm.). Auffallender Weise greift Luther auch in diesem Seelsorgedokument wieder auf seine beiden bewährten und am liebsten gebrauchten Bibelverse zurück: 1 Petr 5,7 und Ps 55,23.

¹²²⁹ Vgl. BARTH, a. a. O., 174. So sei das Gebet bei Luther häufig „direkt als Waffe gegen den Teufel gemeint.“

¹²³⁰ Zur (sehr behutsamen) Praxis des Exorzismus als regelrechte seelsorgerliche Teufelsaustreibung bei Luther vgl. bspw. seinen Brief an den Pfarrer Severin Schulze in Belgern vom 1.6.1545 in WA Br 11, 112,1–31 (Nr. 4120): „Dem würdigen Hrn. Schulzen, Pfarrer zu Belgern, meinem günstigen guten Freund. Gnade und Frieden in Jesus dem Herrn und Christus! Ehrwürdiger Herr Pfarrer! Es hat mir der Schösser zu Torgau und der Rath zu Belgern zugeschrieben und vor die Frau Hans Kornerin gebeten, ihr guten Rath und Trost zu geben, damit ihrem Manne möchte geholfen werden. Nun weiß ich warlich keinen weltlichen trost, und wo die Aerzte nicht Hülffe wissen, so ist es gewiß nicht eine schlechte [d. h. gewöhnliche] Melancholie, sondern vielmehr eine Versuchung durch den Teufel, den man durch das Gebet des Glaubens in der Kraft Christi begegnen muss. So tun wir es und pflegen es zu tun. Denn hier gab es einen Arcularius, der so durch einen bösen Geist entstellt war, den wir durch das Gebet in Christus behandelten. Daher tue es genauso: Du mögest mit einem Capellan (Kaplan) und zwei oder drei guten Männern herangehen, und lege in festem Vertrauen diesem die Hände auf, weil du in einem öffentlichen Kirchenamt bist und der Pfarrer an diesem Ort, und sage: Friede sei dir, Bruder, von Gott, unserem Vater und unserem Herrn Jesus Christus! Später wirst du mit hörbarer Stimme über ihm das Glaubensbekenntnis und das Vaterunser beten, und mit diesen Worten abschließen: „Gott, allmächtiger Vater, der du zu uns durch deinen Sohn gesagt hast: Amen, Amen, ich sage euch, wenn ihr den Vater in meinem Namen um etwas gebeten habt, wird er es euch geben, und noch einmal durch ihn hast du befohlen und uns dazu genötigt zu beten: Bittet und ihr werdet empfangen, ebenso in Ps 50: Rufe mich an am Tag der Not, und ich werde dich entreißen, und du wirst mich rühmen, also bitten wir als unwürdige Sünder durch das Wort und aus dem Befehl

Seelsorge als Meditation trägt daher, besonders in dieser höchsten Anfechtung, auch einen exorzistischen Charakter. Der Teufel muss hinausgeworfen werden: „Ey so heb dich!“ – und zwar vordringlich aus dem eigenen Herzen und dessen Wertungen und Affekten. Der Glaube agiert als Exorzismus am eigenen Herzen. Dazu wird der Teufel in seiner eigentlichen Intention, der Verführung zum Unglauben, entlarvt: „Du wilt mich dahin treiben, das ich solle für mich sorgen“. Doch auch dieser selbstseelsorgerliche Glaubensvollzug geschieht nicht aus der Eigenkraft des Glaubenden. Er spricht nicht mit seinen eigenen Worten gegen den Teufel. Stattdessen lässt er in seinem exorzistischen Gebet Gott selbst zu Wort kommen, er wird gewissermaßen im Gebet zum polemischen Prediger des Wortes gegen den Teufel, indem er mit Gottes Stimme spricht: „So doch Gott allenthalben spricht: ...“.

Eine bemerkenswerte Anknüpfung an das Thema des vorherigen Bildes der Tassaradecas zeigt sich an dieser Stelle des Briefes: *die Anfechtung der Sorge*. Siebenmal wird die „Sorge“ allein innerhalb dieser kurzen Passage erwähnt und zeigt, wie sehr die verschiedenen Anfechtungsarten letztlich miteinander in eins gehen.¹²³¹

Die beiden genannten Leitmotive, einerseits des göttlichen Gebotes und andererseits der menschlichen Sorge, korrelieren miteinander im Ersten Gebot des Dekalogs: „Ich bin Dein Gott, das ist, Ich Sorge für dich“.¹²³² *Das Erste Gebot* ist für Luther eine der beiden Haupthilfen in der Prädestinationsanfechtung.¹²³³ Die spekulativ-forschende Selbst-Sorge um die eigene

deines Sohnes um deine Barmherzigkeit, wir können dies durch den Glauben, durch den du diesen Menschen von allem Übel befreien und das Werk des Satan darin entkräften willst zur Ehre deines Namens und zum Wachstum des Glaubens der Heiligen durch unseren – denselben – Herrn, Jesus Christus, deinen Sohn, der mit dir lebt und herrscht über alle Zeitalter hinweg. Amen.“ Dann beim Fortgehen und nach dem Auflegen der Hände sollst du sagen: „Diese Zeichen werden denen folgen, die den Glauben gefunden haben, und auf die Kranken werden sie die Hände legen, und sie werden sich wohl verhalten.“ Dies wirst du dreimal tun, einmal an einem Tag, dazu mit Gebeten, die nichtsdestotrotz öffentlich in der Kirche durch Darreichung hingezogen wurden, bis Gott erhört. Wir werden zusammen unsere Bitten und Gebete verbinden im Herrn durch den Glauben, durch den wir dazu imstande sein werden. Leb wohl! Einen anderen Rat habe ich nicht, der ich bin etc. 1545.“ (Für Hilfe bei der teilweisen lateinischen Übersetzung danke ich Herrn Felix Heinz).

¹²³¹ Vgl. WA Br 12, 135,44.57.58.61.62.64.

¹²³² A. a. O., 135,29. Vgl. dazu Luthers Auslegung im Großen Katechismus WA 30 I, 132,32–139,12 (1529).

¹²³³ Vgl. dazu BORNKAMM, Christus und das 1. Gebot, 453–477; BÜHLER, a. a. O., 121–131; BEINTKER, a. a. O., 145–152. Bornkamm beschreibt das Erste Gebot als Luthers Hilfe in der Anfechtung immer dann, wenn auch Christus selbst dem Gläubigen entschwindet. Diese Auffassung, zuerst von Karl Holl geäußert, wurde in den 30er-Jahren und darüber hinaus kontrovers diskutiert (vgl. dazu BÜHLER, a. a. O., 121). Gegen Holl wurde geltend gemacht, dass es gerade und allein der Verheißungscharakter des Ersten Gebotes sei, der in der Anfechtung helfe, dass also gerade in diesem Trost wiederum – wenn auch zunächst verborgen – letztlich doch allein Christus die Hilfe sei. Freilich verstanden auch Holl und Bornkamm das Erste Gebot eben gerade in diesem Sinne. So seien dessen Anfangsworte „Ich bin der Herr, dein Gott – ihrem Inhalt nach nichts anderes als das Evangelium“ (Holl nach BORNKAMM, a. a. O., 469). Das Entschwinden Christi richte sich mehr auf ein bestimmtes

Erwählung, die in den verborgenen Rat Gottes einzudringen versucht, wird als ein, wenn nicht gar als *der* Verstoß gegen das Erste Gebot entlarvt. Es ist dieselbe Sünde, die sowohl den Satan als auch Adam hat fallen lassen. Luther hebt jedoch zugleich den Verheißungscharakter, das Evangelium des Ersten Gebotes hervor:¹²³⁴ Gott allein gehört die Sorge um deine Erwählung. Darum lass ihn für deine Erwählung sorgen.

Im *dritten Punkt* wiederholt Luther seine Aufforderung zur direkten Anrede des Teufels. Ebenso wie dieser mit den bösen Gedanken nicht ablässt, soll auch die Angefochtene nicht nachlassen ihr Herz davon *abzuwenden* und dem Teufel, meditierend mit dem Wort, zu erwidern:

„horestu nicht, teuffel, das ich solche gedancken nicht haben wil, vnd Gott hat sie verboten, heb dich, Ich mus itzt an seine gebott dencken, vnd lasse yhn die weil fur mich selbs sorgen, bistu ia so klug ynn solchen sachen, So fare hin gen himel vnd disputir mit Gott selbs, der kan dir gnug antworten.“¹²³⁵

Die Ablehnung der Diskussion mit dem Teufel wird beharrlich wiederholt. In spöttischer Verkehrung wird ihm stattdessen ein Disput mit Gott empfohlen.¹²³⁶ Durch die ironische Einbeziehung Gottes in die Notsituation der diabolischen „Disputation“ wird diese humorvoll relativiert und in ihrer Absurdität entlarvt. Dem Menschen gebührt die Beschäftigung mit Gottes Wort und Gebot. Gott aber gebührt die Sorge um den Menschen. So sind sie beieinander. Dem Teufel gebührt darin kein Raum. Er wird hingegen seiner letzten Verantwortung vor Gott verwiesen und damit radikal entkräftet. So findet in solcher Seelsorge jeder wieder zu seinem ihm gebührenden Platz und Anteil innerhalb der Coram-Relationen, der Mensch „wird“ Mensch, Gott „wird“ Gott – und der Teufel „wird“ Teufel, wird also seiner Masken, seines Versteckspiels im verkehrten Mittel zwischen Gott und Mensch beraubt. In der Anma-

Bild des Gläubigen von Christus (also einer je unterschiedlich gearteten Christusfrömmigkeit), wohingegen Christus selbst sich nur als abwesend stelle, um ebendieses (durch Buße) zu korrigieren. Im Ersten Gebot selber kommt hingegen gerade der reine Christusglaube in höchster Konzentration zum Ausdruck. Endgültig wurde die Problemstellung und ihre Missverständnisse in diesem Sinne bei BEINTKER, a. a. O., 145–152 geklärt: „Durch die Rechtfertigungslehre wurde für Luther das ‚Ich bin der Herr, *dein* Gott‘ des ersten Gebotes zur Botschaft der gegenwärtigen Gnade Gottes. Es brachte also die Gegenwart Christi [...] und ist damit ein Führer zum Rechtfertigungsglauben. Der Glaube aber *hat* den ‚Christus praesens.‘“ (BEINTKER, a. a. O., 146). Zur Anfechtung, die von Christus selbst ausgeht, vgl. unten die Interpretation zu Tafel I, Bild 7 (B.4.7).

¹²³⁴ Vgl. MENNECKE-HAUSTEIN, a. a. O., 201.

¹²³⁵ WA Br 12, 135,35–39.

¹²³⁶ Dieser seelsorgerliche Rat findet sich so ähnlich auch bereits bei Gerson (vgl. MENNECKE-HAUSTEIN, a. a. O., 202).

ßung dieses falschen Mittlertums aber liegt seine ganze Macht. Wird es ihm genommen, ist er dadurch schon erledigt.

Mit dem redundanten Verweis auf das Erste Gebot bindet Luther die Angefochtene entschieden zurück auf den sich geschichtlich und in der Schrift offenbarenden Gott (*deus revelatus*) und zieht sie weg von einem spekulativ-abstrakten Gottesbild (*deus absconditus*). Sie soll sich an das halten, was Gott selbst ihr gegeben hat und vertrauen, dass es wahr, verlässlich und genugsam ist: „Vnd solt also ymerdar von euch weisen vnd das hertz auff Gottes gebot keren.“¹²³⁷ Weil Gottes unwandelbarer Heilswille, der der Angefochtenen im Ersten Gebot persönlich zugesagt wird, gewiss ist, soll und kann sie daraufhin alle Suche nach einer Prädestinationsgewissheit in der verborgenen Allmacht und Allwissenheit Gottes verwerfen und sich stattdessen an *dieses eine Wort* halten.

Der Konzentration Luthers auf das einprägsame Wort des Ersten Gebotes liegt eine weitere seelsorgerliche Weisheit zugrunde: Die Angefochtene braucht ein einfaches, greifbares und zugleich gewichtiges Wort, das sich in der Notsituation immer wieder ins Bewusstsein rufen lässt und ohne komplizierte theologische Konstruktionen angewendet werden kann. Mithilfe dieses einen Wortes kann sie in der dritten Sprachhandlung schließlich wieder zum eigentlichen Bekenntnis und Gebet *zu Gott selbst* (c) zurückkehren.

Im *vierten Punkt* kommt Luther schließlich auf die zweite Haupthilfe in der Anfechtung zu sprechen, die freilich mit der ersten in einem unauflöslichen und gleichrangigen Zusammenhang steht.¹²³⁸ Die Verheißung des Ersten Gebotes wird hier – und im Grunde überhaupt erst hier – für den Glauben konkret greifbar:

„Vnter allen geboten Gottes ist das hohest, das man seinen lieben son, vnsern herrnn Jhesum Christum, sollen fur vns bilden, der sol vnser hertzen teglicher vnd furnemester spiegel sein, darinn wir sehen, wie lieb vns gott hat vnd wie er so hoch als ein frumer Gott [fu]r vns hat gesorget, das er auch seinen son fur vns gegeben hat.“¹²³⁹

Dass in dieser letzten Konzentration auf *Jesus Christus* das Herzstück der Seelsorge dieses Brief getroffen ist, zeigt sich besonders an dem „durch eine lebhaft-insistierende Geminatio eingeleiteten Zeigegestus“:¹²⁴⁰

¹²³⁷ WA Br 12, 135,39–40.

¹²³⁸ Auch dieses „höchste“ Gebot der Christus-Betrachtung „entpuppt sich im folgenden als eine Umschreibung des Ersten Gebots, mit dem Luther also konsequent weiter argumentiert“ (MENNECKE-HAUSTEIN, a. a. O., 203).

¹²³⁹ WA Br 12, 136,41–45.

¹²⁴⁰ Mennecke-Haustein, a. a. O., 203.

„Hie, Hie, sage ich, lernet man die rechte kunst von der versehung vnd sonst nirgent. Da wird sichs finden, das yhr an Christum gleubt. Gleubt yhr, so seid yhr beruffen. Seid yhr beruffen, so seid yhr auch versehen gewislich.“¹²⁴¹

Im Blick auf Jesus Christus, konkret auf ihn als den Gekreuzigten, löst sich für Luther, wenn auch noch keineswegs die *Frage* als solche, so doch schon das ganze *Problem* der Prädestination. In der Komprimierung dieser wenigen Sätze findet sich gewissermaßen seine komplette Prädestinationslehre zusammengefasst.¹²⁴² So bleibt zwar die Frage nach dem unergründlichen Ratschluss Gottes weiterhin bestehen. Für den Glauben aber, der Christus ergreift, wird sie nun nicht mehr als anfechtendes Problem, sondern als tröstende Gewissheit fassbar und erfahrbar. Denn wer hier glaubt, d. h. wer bei dem gekreuzigten Jesus Christus Zuflucht sucht, kann nicht verworfen sein. Denn Gott, der Vater (Gott selbst) und Jesus, der Sohn (Gott in seinem Wort) sind, so die klaren Worte der Schrift, eins. Je älter Luther wurde, desto entschlossener hob er offensichtlich diese unauflösliche Einheit Gottes, die das Anfechtungsproblem, wennschon nicht dogmatisch, so doch seelsorgerlich löste, hervor.¹²⁴³ Aufgrund dieser, um der Wahrhaftigkeit und Unveränderlichkeit des Verheißungswortes willen unhintergehbaren, *Einheit Gottes* willen „fällt auch die Entscheidung über unser Heil oder Verderben“, laut *Wolfhart Pannenberg*, „nicht in einem von Christus verschiedenen Ratschluß des verborgenen Gottes, sondern in der Begegnung Christi selbst.“¹²⁴⁴ In gleicher Weise hält auch *Hellmut Bandt* daran fest, dass der Glaubende für Luther eben „im Ergreifen des göttlichen Gnadenangebotes nichts anderes als *den geschichtlichen Vollzug* jener ewigen göttlichen Entscheidung“ erfährt.¹²⁴⁵

Besonders eindrücklich bringt der Reformator diese Unterschiedenheit (absconditus und revelatus) und dennoch Einheit Gottes (Vater und Sohn) in einer Tischrede aus dem Jahre 1542 zur Geltung:¹²⁴⁶ „Ich will dir sonst dein praedestination offenbarn. Ich will ex non revelato Deo revelatus werden. Incarnabo Filium vnd will dir da einen zusetzen, das du sehest, an sis

¹²⁴¹ WA Br 12, 136,45–48. Luther baut diese Sätze (wohl bewusst) rhetorisch nach dem Vorbild von Röm 8,29ff auf.

¹²⁴² Vgl. ebenso PANNENBERG, a. a. O., 126ff.

¹²⁴³ Vgl. PANNENBERG, a. a. O., 127–129, der sich darin vor allem auf den „alten“ Luther der Genesisvorlesung bezieht (vgl. WA 43, 457,32–463,17 (1542)). Die dort von Luther vorgelegte, dezidiert seelsorgerliche (und weniger streng systematische) „Lösung“ des Prädestinationsproblems deutet sich freilich auch am Schluss von *De servo arbitrio* im Verweis auf das lumen gloriae schon an (vgl. WA 18, 785,20–38). Vgl. dazu auch MAHLMANN, a. a. O., 119, der ebenfalls hervorhebt, dass Luther – abgesehen von *De servo arbitrio* – dem Problem stets als Seelsorger begegnend „entschieden auf der Abkehr vom uns verborgenen und der Zuwendung zum uns geoffenbarten Gott bestanden“ habe.

¹²⁴⁴ PANNENBERG, a. a. O., 128.

¹²⁴⁵ BANDT, a. a. O., 161.

¹²⁴⁶ Vgl. WA TR 5, 293,5–296,35 (Nr. 5658 a; 18.02.1542).

praedestinatus. [...] Hic est Filius meus dilectus; hunc audite, respicite in eius mortem, crucem, passionem, sehet in an der muter brusten vnd an dem creutzs hangen. Was er redt vnd thut, das habt ir auch gewiß.“¹²⁴⁷

Die Prädestinationsanfechtung nötig, ebenso wie in abgeschwächter Form die Theodizeefrage, dazu, die Transzendenz Gottes ganz und gar in seiner Kondeszendenz zu erkennen. Gott offenbart *sich selbst*, nicht einen anderen oder etwas anderes. Aber er tut es eben in seiner Selbstentäußerung im Wort; in gewisser Weise schon im Wort der Schöpfung, vollends aber im Wort der Inkarnation und infolgedessen im Wort der Schrift und der Predigt. Es ist in allem ein und dasselbe Wort: Jesus Christus, der Sohn. Denn „Christus dicit: Qui videt me, videt et Patrem meum. Der Christus wirt dich bringen ad absconditum Deum.“¹²⁴⁸ Im Blick auf Christus, und nur da, ist Gott Einer – nicht Ent-zweit; ist Gott er selbst als der *revelatus*, wird das sich empirisch so machtvoll aufdrängende Gottesbild des *absconditus* als Chimäre obsolet. „Wiltu abr wissen, was ich heimlichs in meinem rad hab, das soll dir mein liebr Son anzeigen. Einen *absconditum* mußen wir haben, abr wir sollen nit darnach greiffen, sonst brechen wir den hals.“¹²⁴⁹

Dass dies niemals als fester theoretischer Wissensbestand, sondern immer nur als Erfahrungsweisheit im Vollzug der betenden und meditierenden Spiritualität glaubend, also *in* der gelebten Beziehung zu Christus ausgesagt werden kann, hält Luther überdeutlich fest: „Halt das festlich vnd fur gewiß, vnd wen du *revelatum* nimmst, wirt er dir den *absconditum* mit pringen. Qui me videt, videt et Patrem meum. Heng dich nur an den *revelatum* vnd las dir das liebe Jesulein nicht nemen vnd behalt in vest, so wirstu auch nicht verlorn werden. Pater te vult. Filius vult tuus esse salvator et liberator. So lieblich vnd so freundlich hat vns Gott von den schrecklichen *tentationibus* liberirt.“¹²⁵⁰ In Christus – und das heißt existentiell immer: in der realen Gemeinschaft mit ihm – erweisen sich der *deus absconditus* und der *deus revelatus* als ein und derselbe Gott. Es gibt also weder in der Prädestinationsanfechtung noch in der Theodizeeproblematik eine rein kognitive Antwort oder Lösung, sondern allein die Zuflucht in den persönlichen Beziehungsraum Gottes in Christus, außerhalb dessen nichts bleibt als der Teufel mit seinen Lügen: „Ficht dich die *cogitation* an, so sprich: Ego sum filius Dei, sum baptizatus, credo in Iesum Christum pro me crucifixum, laß mich zu friden, du Teufel!“¹²⁵¹

¹²⁴⁷ A. a. O., 294,13–20. Vgl. auch A. a. O., 294,2,9–11: „Wir sollens nit wissen, vnd wen wir vns daruber zureißen solten. [...] Hie will Gott *invisibilis* sein et *incomprehensibilis* pleiben vnd spricht: Laß mich *absconditum* sein. Sonst fallen wir in aller Teufel namen“.

¹²⁴⁸ A. a. O., 294,33–34. Auch hier verweist Luther wieder auf Joh 14,6,9.

¹²⁴⁹ A. a. O., 296,31–34.

¹²⁵⁰ A. a. O., 295,5–10.

¹²⁵¹ A. a. O., 295,28–29.

Diese seelsorgerliche Einsicht in die Treue Gottes aufgrund des Ersten Gebotes und der zugesagten Einheit von Vater und Sohn wendet Luther in seinem Brief an die angefochtene Frau ebenso konkret an:

„Diesen spiegel vnd thron der gnaden lasst euch nicht aus den augen des hertzen reissen, Sondern wenn solche gedancken komen vnd beissen wie die feurigen schlangen, So sehet yhr ia nicht den gedancken noch den schlangen zu, Sondern keret ewr augen ymer ab vnd schawet die eherne schlangen an, das ist Christum, fur vns gegeben, So wirds besser werden, ob Gott wil.“¹²⁵²

Luther ist wohl realistisch genug, damit alles andere als eine „einfache“ Lösung vorzuschlagen oder eine vorschnelle und oberflächliche Überwindung der Anfechtung feil zu bieten. Er weist vielmehr auf den notwendigen Übungscharakter dieser überwindenden Meditation hin:

„Es mus aber (wie gesagt) gestritten sein vnd ymer von den gedancken lassen. Fallen sie ein, So lasst sie wider ausfallen, gleich wie einer flugs ausspeyet, so yhm kot yns maul fiele.“¹²⁵³

So geht er in seiner Seelsorge nicht nur mit theologischer Argumentation auf die Situation ein, sondern auch mit praktischen Hinweisen und Ratschlägen zur „psychologischen Gedankenabwehr“.¹²⁵⁴ Diese kommen für ihn allerdings bewusst in einer theologischen Tiefendimension zu stehen. Denn auch hier zeigt sich die Seelsorge als ein spiritueller Vollzug sowohl des Seelsorgers als auch des Angefochtenen. Für beide Seiten geht es um eine „Kunst“, in der man sich üben kann und muss. Denn „diese geystliche krafft *yhe mehr man sie uebet und treybt*, yhe stercker sie wird und nympt abe, wenn man sie nicht treybt.“¹²⁵⁵

Es muss sich also einerseits der Seelsorger in der Meditation des Hörens auf Gottes Wort ebenso andauernd üben wie im Wahrnehmen des Menschen und seiner Situation. Andererseits wird auch der Seelsorgesuchende aufgefordert und angeleitet dasselbe Wort meditierend mit seinem eigenen Leben zusammensprechen zu lassen. Für beide Beteiligte ist hier ein Weg zu beschreiten, der von Anfechtungen und Gebeten, Erfahrungen und Übungen mit dem Wort gekennzeichnet ist, auf dem es ein Fallen und Straucheln, ein Wiederaufstehen und Weitervorgehen geben wird. „Wiltu aber gewis werden, so mustu *durch den weg* dazu kumen, [...], es

¹²⁵² WA Br 12, 136,48–53.

¹²⁵³ A. a. O., 136,53–55.

¹²⁵⁴ MENNECKE-HAUSTEIN, a. a. O., 204.

¹²⁵⁵ WA 14, 23,1–3 (Reihenpredigten über 2Petr; 1523) (Hvm.).

mus dichs deyn eygene erfahrung leren, wenn der glawb wol geubt nnd getrieben wird, so wirstu zu letzt der sach gewis, das du nicht feylest, wie nu weyter volget“.¹²⁵⁶

Aus diesem spirituellen Verständnis der Seelsorge folgt auch, dass sich der Seelsorger selbst nicht aus dem Kampf herausnehmen kann und soll. Indem er sich solidarisch an die Seite der Angefochtenen stellt, unterstreicht und bezeugt er die erfahrene Wirksamkeit des eben Gesagten: „So hat *mir* Gott geholfen“.¹²⁵⁷

Die weiteren Ausführungen des Briefs stellen schließlich noch einmal einprägsame Wiederholungen und Erläuterungen dessen dar, was bisher zum Ersten Gebot, der Sorge Gottes und der Offenbarung in Christus erörtert wurde.¹²⁵⁸

Am Ende des Briefes zieht Luther ein Fazit des Trostes in der Prädestinationsanfechtung:

„Sum[ma], Was vns nicht geboten ist, das sol vns nicht yrren noch bekummern. Es ist des teufels getrieb vnd nicht Gottes. Vnser lieber herr Jhesus Christus zeige euch seine fusse vnd hen[de] vnd grusse euch freundlich ym hertzen, auff das yhr yhn allein ansehet vnd horet, bis yhr frolich ynn yhm werdet.“¹²⁵⁹

Diese Zusammenfassung wird – nahezu obligatorische für Luthers Trostbriefe¹²⁶⁰ – als ein Schlussgebet formuliert, in welchem das eben Zugesprochene in einer Bitte an Gott dem Wirken des Heiligen Geistes anempfohlen wird. Damit schließt die *Tentatio* über die *Meditatio* wieder den Kreis zur *Oratio*. Die Worte dazu entlehnt Luther aus der biblischen Erzählung des zweifelnden Apostels Thomas (Joh 20,27). Der Aufforderung, die Gewissheit in der Betrachtung des Gekreuzigten zu suchen, wird somit das Gebet, diese in den Wunden des Auf-erstandenen zu finden, an die Seite gestellt. Die Angefochtene wird auf diese Weise über das Verhältnis zum Seelsorger hinaus in die unmittelbare Beziehung zu dem wahren Seelsorger

¹²⁵⁶ A. a. O., 23,15–19 (Hvm.).

¹²⁵⁷ WA Br 12, 136,55.

¹²⁵⁸ Vgl. a. a. O., 136,56–66 (Hvm.): „Denn es ist Gottes ernst gebot, das wir den son vns einbilden, damit er sich reichlich erzeigt hat, Das er vnser Gott sey (wie das erste gebot leret), der vns helffe vnd fur vns sorge. Drumb wil er nicht leiden, das wir vns selber helfen oder fur vns selbs sorgen wollen, Denn das heisst, *Gott vnd das erste gebot vnd Christum* dazu verleugnen. Der leidige teufel, der Gott vnd Christo feind ist, der wil vns mit solchen gedancken widder das erste gebot von Christo vnd G[ott] auff vns selbs vnd auff vnser sorge reissen, das wir vns sollen Gottes ampt (welchs ist, fur vns sorgen vnd vnser Gott sein) vnterwinden, wie er Adam ym Paradis auch wolte zum Gott machen, das Adam sein selbs Gott sein vnd selbs fur si[ch] sorgen solte, Vnd Gotte solche sorge vnd Gottlich werck rauben, Daruber Adam auch so gewrelich gefallen ist.“

¹²⁵⁹ A. a. O., 136,71–75.

¹²⁶⁰ Vgl. MENNECKE-HAUSTEIN, a. a. O., 205.

Jesus Christus gestellt. Dieser möge ihr seine Wunden zeigen und sie freundlich im Herzen grüßen.¹²⁶¹

Der gleiche Trost wurde Luther selbst einst durch seinen Beichtvater Staupitz in den Anfechtungen seiner Klosterzeit zugesprochen:¹²⁶² „Höre auf den fleischgewordenen Sohn, und von selbst wird sich die Erwählung einstellen. Mit diesem Wort hat mich Staupitz getröstet: Warum willst du dich mit solchen Spekulationen quälen? Schau an die Wunden Christi und das Blut, das für dich vergossen ist. Aus diesem wird die Erwählung aufstrahlen.“¹²⁶³

Es gibt für den Reformator keinen Trost einer abstrakten, vorzeitlich-metaphysischen Prädestination als solcher, sondern ausschließlich des konkreten Wortes Gottes im Ersten Gebot und im fleischgewordenen, gekreuzigten und auferstandenen Jesus Christus. Eine spekulativ abstrahierende Lehre der doppelten Prädestination (*gemina praedestinatio*) lehnte Luther darum zeitlebens, gerade unter seelsorgerlichem Gesichtspunkt, entschieden ab.¹²⁶⁴ Man kann nur insofern von einem Trost der Prädestination sprechen, als man diesen in dessen geschichtlicher – und damit einziger – Konkretion sucht: in Jesus Christus, dem Gekreuzigten.¹²⁶⁵

¹²⁶¹ Auch hierin wird eine Parallele zur Thomas-Erzählung erkennbar (vgl. Joh 20,26 den Friedensgruß Jesu).

¹²⁶² Vgl. dazu HAMM, Nahe Gnade, 52–57.

¹²⁶³ WA 43, 461,10–13 (Genesisvorlesung; 1542): „Audi filium incarnatum, et sponte se offeret praedestinatio. Staupitius his verbis me consolabatur: Cur istis speculationibus te crucias? Intuere vulnera Christi et sanguinem pro te fusum. Ex istis fulgebit praedestinatio.“ Dass Luther Staupitz hier nachträglich in gewisser Weise reformatorisch (um)deutet, wurde bereits erwähnt.

¹²⁶⁴ Aus Luthers Sicht ist vor allem die „*Sprachform*“ einer solchen Lehre kritisch zu beurteilen, da sie eine zu „logifizierende Rede“ von Gott biete, welche die Bedingtheit des menschlichen und irdisch-zeitlichen Standpunktes überspringen will. Davon abgesehen widerspricht sie dem biblisch bezeugten universalen Heilswillen Gottes. Luther spricht vom *deus absconditus* infolgedessen nicht in vordergründig systematischer, sondern eben in *seelsorgerlicher* Hinsicht. So ist für ihn auch der dunkle, schrecklich verborgene Gott mit dem offenbaren Gott keinesfalls zu parallelisieren. Er ist im Grund ausschließlich „Gegenstand der Klage“ (BAYER, a. a. O., 189) die sich wiederum allein an den in Christus offenbaren und ansprechbaren Gott wenden kann. Die Lehre vom *deus absconditus* ist somit strenggenommen weniger ein Topos der originären Theologie, als vielmehr ein nicht bis ins Letzte zu systematisierender, weil seelsorgerlicher Ausdruck der Spiritualität Luthers. Die (dogmatisch durchaus angemessene) Sprachform, von Gottes schrecklicher, unverständlicher Verborgenheit zu reden, gehört also de facto dem Modus der Klage, mithin des Gebets zum *deus revelatus* an. Calvin versteht demgegenüber das *verbum externum* des Evangeliums in letzter Konsequenz gerade nicht als Gottes Selbst-Offenbarung schlechthin, bei der der Mensch getrost bleiben darf und muss, sondern lediglich als „Kanal“, durch den er auf den ewigen Ratschluss „dahinter“ emporzusteigen versucht (vgl. Institutio III,21–24). Er bezieht sich dabei zwar direkt und zustimmend auf Luther, insbesondere auf *de servo arbitrio*, ist aber am entscheidenden Punkt doch von Luther wesentlich unterschieden. Vgl. auch BAYER, a. a. O., 189, bes. Anm. 42.

¹²⁶⁵ Vgl. dazu auch BANDT, a. a. O., 162–163.

Die Wunden Christi – das ist Luthers seelsorgerliche „Antwort“ auf die Prädestinationsanfechtung, die aus dem Übel der Hölle erwächst.¹²⁶⁶ Der Trost der Erwählung wird allein im Bild des gekreuzigten Christus und keinesfalls im Bild der Hölle an sich erkannt. Um noch einmal aus dem Sterbesermon von 1519 zu zitieren: „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 zuhalten 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.*“¹²⁶⁷

4.4.2.3 Die Meditation der Hölle als Bußübung

Was ergibt sich aus alledem für die spirituelle Übung dieses Bildes? Kann es eine eigenständige meditatio inferni überhaupt geben, oder darf und kann sie, als *geistliche Übung*, je etwas anderes als eine reine Christusmeditation sein?

¹²⁶⁶ Dieser seelsorgerliche Umgang mit der Prädestinationsanfechtung wird bspw. von Vogelsang missdeutet, wenn er resümiert: „Es ist wohl kaum zu übersehen, daß Luther [...] mit solchem seelsorgerlichen Rat die Prädestinationsanfechtungen weit mehr verdrängt, unterdrückt, beiseite geschoben als aufgenommen, durchlitten und überwunden wissen wollte. Er lehrt sie verachten und sogar verlachen. Man soll sich auf solche Gedanken garnicht erst einlassen; je mehr man darüber disputiert, umso mehr gerät man in Verzweiflung.“ (VOGELSANG, a. a. O., 85). Demgegenüber ist festzuhalten, dass es mitnichten um eine Verdrängung oder Leugnung dieser realen Anfechtung geht, sondern um ihre tatsächliche Überwindung von Christus her (im Form des Ersten Gebotes sowie in seinen Wunden). Die resignatio ad infernum kommt dabei immer nur als äußerste Intensivverfahren dieser Anfechtung in Betracht, in welcher nichtsdestotrotz der Glaubensumgang allein in der vertrauenden Hingabe an Christus bestehen kann. Sie gewinnt für Luther freilich eine neue Dimension, insofern er sie stärker als die bisherige mystische Tradition wieder biblischer, nämlich nicht nur im Blick auf das individuelle Heil, sondern, seiner kosmologisch-apokalyptischen Sichtweise entsprechend, ebenso im Blick auf das Heil anderer, besonders der Feinde, uminterpretiert (vgl. dazu unten B.4.5.3.2).

¹²⁶⁷ WA 2, 690,10–25 (Sermon von der Bereitung zum Sterben; 1519) (Hvm.).

Luthers Höllenmeditation im vierten Bild der Tessaradecas verfäht wie immer nach der Methode der Verfremdung und Vermittlung zur Änderung von opinio und affectus. Er beginnt mit einem grundsätzlichen Perspektivwechsel in der *Meinung*, der inneren Haltung und Ausrichtung des natürlichen Menschen bezüglich der Hölle bzw. hinsichtlich seines Existentialbezugs „unter sich“. Die Hölle und das Schicksal der Verdammten ist nicht zu bewerten im Blick auf eben diese anderen Menschen bzw. als ein, sei es negatives oder positives, Urteil über ihr Leben. Würde das doch, wie gesagt, zwangsläufig immer zur *Anfechtung der Theodizeefrage* führen. Ebenso wenig ist sie im Blick auf den verborgenen Gott im unergründlichen Walten seiner Allmacht und Allwissenheit zu bewerten – was wiederum zwangsläufig zur *Anfechtung der Prädestination* führen müsste.

Alternativ dazu übt Luther den Betrachter darin ein, das malum infernum in zwei dem jeweils entgegengesetzten Blickrichtungen zu meditieren.

Erstens soll er nicht nach der Strafe der anderen in der Hölle fragen. Denn damit würde er letztlich die unerforschliche Gerechtigkeit Gottes vor sein eigenes Gericht ziehen und die Barmherzigkeit Gottes überhaupt in Zweifel ziehen. Luther wendet die Fragerichtung vielmehr radikal um: Nicht Gottes Gerechtigkeit steht infrage, sondern meine; nicht Gottes Barmherzigkeit ist zu gering, sondern sie ist zu unerklärlich groß. Der Betrachter soll nicht über die anderen, die Sünder in der Verdammnis, richten (weder negativ noch positiv) und sich damit selbst zum Richter und zum Gott aufspielen, sondern er soll sich selbst richten bzw. das Gericht Gottes über sich selbst hören und annehmen. Denn Gottes Gerechtigkeit ist die, in der er den Menschen richtet, nicht die, in der er von den Menschen gerichtet wird.

„Gottes Gerechtigkeit und Wahrheit wird nicht um unseretwillen schief und lügnerisch sein, sondern einem jeglichen vergelten nach seinen Werken.“¹²⁶⁸

Ohne Ansehen der Person behandelt diese *eine* Gerechtigkeit Gottes alle Sünder gleich.¹²⁶⁹ Indem Luther seine Seelsorge derart *theozentrisch* ausrichtet, geht er nicht so sehr vom Menschen mit seiner Frage nach der Hölle aus und lässt ihn sowohl richtend auf die anderen („Weshalb sind sie verdammt?“) als auch auf Gott („Wieso verdammt er sie?“) schauen, sondern er stellt Gott selbst

¹²⁶⁸ WA 6, 112,34–113,1: „Neque iustitia et veritas dei propter nos iniqua et mendax erit, quae unicuique iuxta opera sua reddere disposuit“. Bei aller Zurückhaltung retrospektiver Ausdifferenzierung angeblich „altkatholischer“ Reste in den Tessaradecas, muten in diesem Kontext einige Formulierungen doch sehr wie ein erstaunlicher „Rest“ „alten“, „mittelalterlich-scholastischen“ Genugtuungs-Denkens an. Als wäre Luther hier teilweise doch noch der Meinung, der Mensch könne Gott durch irgendetwas genügtun: „Si non ipsi praevenimus et saltem parvulo malo patienter tolerato satisfacimus.“ (a. a. O., 113,1–2).

¹²⁶⁹ Vgl. dazu bzw. zu Luthers differenziertem Gebrauch des Person-Begriffs: EBELING, Luther, 219–238.

ins Zentrum. Indem so das Bezugssystem zurechtgerückt wird, stellt sich der Mensch nicht mehr aus sich selbst heraus als der Fragende in den *Mittelpunkt*, sondern er kommt selber vor Gott, vor Gottes Forum, coram Deo als der eigentliche *Gegenstand* der Frage zu stehen.

Damit kehrt der Reformator die Fragestellung des Theodizee-Problems radikal um. Gerade indem sich der Mensch vor Gott selbst zur Frage wird, kann er befreit werden, sich selbst als diese Frage wiederum an Gott zu stellen. Erst als solche, existentielle und vor Gott ehrlich gewordene Frage wird sie – und sei es als Klage oder verzweifelter Schrei – doch zu einem Anfang des Glaubens.

In gleicher Weise zieht auch *Werner Otto* in seiner umfassenden Studie zur Theodizeeproblematik bei Luther das Fazit: „Weil Gottes Gerechtigkeit nicht Gegenstand unseres Denkens und Urteilens ist, gibt es – streng genommen – kein Theodizeeproblem – denn mit welchem Recht wollte man Gottes Gerechtigkeit zum Problem machen? –, sondern nur eine Theodizeefrage, und zwar nicht als Frage über oder gar gegen Gott, sondern *an* ihn, als Bitte um die Offenbarung seiner Gerechtigkeit.“¹²⁷⁰

Anstatt also das Bild der Hölle *anthropozentrisch* zu meditieren, – nämlich aus der egozentrischen Sicht als eigener Mittelpunkt der urteilenden Frage, von dem aus die anderen und selbst Gott beurteilt würden – soll der Betrachter es *theozentrisch* meditieren, indem er es von Gottes Wort her zuerst auf sich selbst anwendet und sich klar macht:

„Wenn jenen [den Verdammten] diese [Wohltaten Gottes] gegeben worden wären, welche *uns* gegeben sind – nicht in der Hölle, sondern im Himmel wären sie!“¹²⁷¹

Die seelsorgerliche Wendung, die zuerst Gott in seiner Gerechtigkeit und Barmherzigkeit in den Mittelpunkt rückt und diese dann auf das eigene Subjekt bezieht (seine Wohltaten *an uns* bzw. *an mir*), bringt die eigentlich angemessene, nämlich existentielle Bewertung der Höllenfrage an das menschliche Herz heran: *Ich, ich, ich* habe die Hölle verdient!¹²⁷² Wenn schon ein

¹²⁷⁰ OTTO, a. a. O., 252. Indem Luther auf die Anfechtung, die von dem Bild der Hölle, in der die Sünder leiden, ausgeht mit einer radikalen Theozentrierung der Seelsorge reagiert, entkräftet er das damit verwandte Problem der Theodizee zwar nicht, öffnet dem Glauben aber selbst in diesem erschütterndsten Existentialbezug eine echte TrostpERSpektive. Akzeptabel ist diese natürlich nur für denjenigen, der einerseits die Bewertung dieses Bildes konsequent von Gott her nachvollziehen kann und andererseits nicht so sehr das Leiden der anderen als vielmehr die eigene Beziehung zu Gott zum Betrachtungsgegenstand macht.

¹²⁷¹ WA 6, 113,15–16: „quibus si data fuissent ea quae nobis data sunt, non in inferno sed in coelo essent“ (das „ea“ bezieht sich auf die „Wohltaten Gottes“ („dei beneficia“), über die Luther a. a. O., 113,12 spricht). Diesen mahnenden Bußruf untermalt Luther sodann mit einem Hinweis auf die Bußrede Jesu in Mt 11,21–30.

¹²⁷² Im Anklang an Luthers berühmtes Dictum aus den Invokavitpredigten von 1522: „Wjr seindt allsamt zu dem tod gefodert und wirt keyner für den andern sterben, Sonder ein yglicher in eygner person für sich mit dem todt kempffen. In die oren kündnen wir woll schreyen, Aber ein yeglicher

anderer mit einer geringeren oder auch nur vergleichbaren Sünde die gerechte Strafe der Hölle erleiden muss – wieviel mehr wäre sie auch *für mich* angemessen.¹²⁷³ In einzigartiger Weise hat viel später auch der englische Schriftsteller C. S. Lewis eben diesen seelsorgerlichen Gedanken in seinem apologetischen Werk „The Problem of Pain“ prägnant auf den Punkt gebracht: „In all discussions of Hell we should keep steadily before our eyes the possible damnation, not of our enemies nor our friends (since both these disturb the reason) but of ourselves. This chapter is not about your wife or son, nor about Nero or Judas Iscariot; it is about you and me.“¹²⁷⁴

„Denn dies ist nicht zu verbergen (dissimulandum): Die Gerechtigkeit Gottes ist Eine gegenüber jedweder Sünde; auf gleiche Weise hasst und verdammt sie die Sünde in wem auch immer sie gefunden würde. Sehen wir hier nicht Gottes unermeßliche Barmherzigkeit, die uns trotz vielfältiger Schuld nicht verdammt hat?“¹²⁷⁵

Erst in dieser existentiellen Wendung interpretiert das Wort Gottes als Gesetz dem Betrachter das Bild der Hölle so, dass es ihm zum Spiegel seines wahren eigenen Zustands wird.

Zugleich aber predigt ihm das Wort Gottes dasselbe Bild auch als Evangelium. Denn das malum infernum übt den Glaubenden darin, sich persönlich immer wieder die unverdiente und unerklärliche Barmherzigkeit Gottes bewusst zu machen.

„Wir unterdessen sind frei und aus vielen, von Gott verborgenen (dissimulatis) Sünden Errettete.“¹²⁷⁶

Dass Gott die Sünden der um Christi willen Gerechtfertigten „verbirgt, versteckt, unkenntlich macht, sich nicht anmerken lässt, übersieht, ignoriert, vernachlässigt“ (dissimulatis), während demgegenüber die unbestechliche Gerechtigkeit Gottes alles andere als „zu verbergen, zu ignorieren, zu vernachlässigen“ (dissimulandum) ist, macht als rhetorisches Stil-

muß für sich selber geschickt sein in der zeyt des todtſ“ (WA 10 III, 1,7–10) und seine Betonung des „Ich, Ich, Ich“ in seinem „Bekenntnis“ von 1528 (DDStA I, 558,11 (WA 26, 503,14: „Ich/Jch/ich bin ynn sunden empfangen“)).

¹²⁷³ Vgl. dazu auch STOLLER, a. a. O., 138; sowie STROHL, a. a. O., 173: „Whatever evil befalls us in this life is barely a fraction of what we have deserved, and this restraint on God's part is a sign of God's mercy toward us.“

¹²⁷⁴ LEWIS, a. a. O., 129.

¹²⁷⁵ WA 6, 113,6–9: „Neque enim hic dissimulandum est, una est iustitia dei in quolibet peccato, aequaliter odit et damnat peccatum in quocunque repertum fuerit. An non hic videmus inestimabilem dei misericordiam, quae toties meritos non damnavit?“

¹²⁷⁶ A. a. O., 113,11–12: „nos interim liberi et multis a deo dissimulatis peccatis servati“.

mittel erneut die seelsorgerliche Umwertung dieser Gegenüberstellung deutlich.¹²⁷⁷ Zweitens wendet Luther also den *spekulativen Blick* von der unergründlichen Gerechtigkeit Gottes im Gericht der Hölle hin zum *inkarnativen Blick* (der *theologia practical*!) auf die offenbarte Gerechtigkeit Gottes, seinem Gericht und seiner Gnade in Jesus Christus am Kreuz. Um Gottes verborgenes und unverständliches Wirken auszuhalten, ja von demselben weg und zum „Vaterherzen Gottes“ hin zu fliehen, kann der Glaube nichts anderes tun, als allein auf Christus zu schauen.

Verbunden mit dieser doppelten Umwertung der *opinio* beabsichtigt der Reformator eine zweifache Veränderung der *Affekte*, die der Betrachter gegenüber dem Bild der Hölle empfindet.

Indem der Mensch sich selbst das Urteil (*opinio*) über die Hölle anmaßt, empfindet (*affectus*) er sich selbst als barmherzig, Gott aber als grausam. Demgegenüber behauptet nun Luther: Damit projiziere man lediglich seine eigene Gefühllosigkeit (nämlich gegen Gottes Wort) in Gott hinein.

„Denn dass wir uns um diese Wohltaten Gottes nicht kümmern oder sie nur kühl einschätzen, ist Undankbarkeit und die Verhärtung eines gefühllosen Unglaubens.“¹²⁷⁸

Weil der ungläubige Mensch nicht sich selbst im Gewissen *coram Deo* erkennt und den offenbaren Gott nicht im Wort *pro me* meditiert, bleibt er verwirrt und entrüstet am Bild des *deus absconditus* hängen, der darin nichts anderes widerspiegelt als eine verzerrte Projektion seines eigenen ungläubigen Herzens und damit des Teufels selbst. Er empfindet sich selbst als gut und liebevoll, Gott aber als böse und grausam. Sosehr ist sein Gewissen angesichts des *malum infernum* durch den Teufel verkehrt.¹²⁷⁹

Anstatt also sein eigenes, sündiges Herz in Gott hinein zu projizieren, können seine Affekte denen des Wortes Gottes nur gleichgestaltet werden, indem er beginnt auf den leidenden Christus und dessen Wunden zu achten. Auf diese Weise kann der Heilige Geist beginnen, nun andersherum Christi Affekte der Liebe in das Herz des Meditierenden hinein zu projizieren, sodass sie in ihm schließlich zu Affekten des Lobes Gottes werden:

¹²⁷⁷ Zu „dissimulo“ vgl. GEORGES, a. a. O. I, Sp. 2226–2227.

¹²⁷⁸ WA 6, 113,12–14: „Quod enim haec dei beneficia non curamus aut frigide aestimamus, Ingratitudo est et quaedam incredulitatis insensatae duritia.“ (zu „insensatus“ als „unvernünftig“ oder auch „gefühllos“ vgl. GEORGES, a. a. O. II, Sp. 304).

¹²⁷⁹ Vgl. oben unter B.4.4.2.1 bes. das Zitat aus WA 31 I, 249,15–250,2.24–37 (Auslegung des 117. Psalms; 1530).

„Daraus ersehen wir, wieviel *Lob und Liebe* wir unserem allerbesten Gott schuldig sind in jeglichem Übel dieses Lebens, denn kaum ein Tröpflein ist's von dem verdienten Jammer.“¹²⁸⁰

Doch *wie* kann das konkret geschehen? Der Reformator initiiert die *meditatio inferni* als *Bußübung* und als *Gebetsübung*.

Das Stichwort „*poenitentia*“, „Buße“, verwendet Luther in den Tassaradecas insgesamt fünfmal; davon allein dreimal in diesem Kapitel.¹²⁸¹ Als Meditationsgrundlage dienen die beiden ausführlichen Schriftzitate aus Lk 13,1–3 und Mt 11,21–24. Sie nehmen zusammen etwa ein Viertel des gesamten Textes des vierten Bildes ein.¹²⁸² Es sind auch exegetisch gesehen genuine Bußworte angesichts unerklärlichen menschlichen Leids, mit denen Jesus seine Zuhörer zur Umkehr ruft. Jesus erklärt oder rationalisiert das verborgene Handeln Gottes ebenso wenig,

¹²⁸⁰ WA 6, 113,24–26 (Hvm.): „Videmus ergo, quantum *laudis et amoris* debeamus optimo deo nostro in quocunque malo huius vitae, quod vix stilla una sit eorum quae meriti sumus“ (dt. Übers. n. BÖHREN, a. a. O., 67; wörtlich aus dem Lateinischen: „welches kaum ein Tröpfchen ist dessen, wessen wir Verdienthabende sind.“)

¹²⁸¹ Vgl. WA 6, 112,28.32; 113,19 (allerdings alle drei Male in einem Bibelzitat!). Die anderen beiden Stellen finden sich in der II. Tafel, im zweiten Bild des bonum futurum (vgl. a. a. O., 122,25; 124,16).

¹²⁸² Vgl. a. a. O., 112,25–32: „dicit enim Lucae xiiij. cum ei nunciarent quidam de Gallileis, quorum Pilatus sanguinem miscuerat cum sacrificiis eorum: Respondit, putatis, quod hii Gallilei prae omnibus Gallileis peccatores fuerint, quia talia passi sunt? Non, dico vobis, *sed nisi poenitentiam habueritis, omnes similiter peribitis*, Sicut illi decem et octo, supra quos cecidit turris in Siloah et occidit eos, putatis, quod et ipsi debitores erant praeter omnes homines habitantes Hierusalem? Non, dico vobis, *sed si poenitentiam non habueritis, omnes similiter peribitis*.“ („Es heißt nämlich in Lukas 13, dass er, als man ihm von einigen Galiläern berichtete, deren Blut Pilatus mit ihrem Opfer vermischt hatte, antwortete: Meint ihr, dass diese Galiläer vor allen Galiläern Sünder gewesen sind, weil sie das erlitten haben? Nein, sage ich euch, sondern *wenn ihr keine Buße haben werdet, werdet ihr auch alle so verloren gehen*. Oder meint ihr, die achtzehn, auf welche der Turm in Siloah fiel und erschlug sie, seien schuldiger gewesen vor allen Menschen, die zu Jerusalem wohnen? Nein, sage ich euch, sondern *wenn ihr keine Buße haben werdet, werdet ihr auch alle so verloren gehen*.“) (Hvm.); sowie 113,16–24: „Nam et hoc spectrum Christus nobis Matt. ob oculos ponit dicens: Ve tibi, CoroZaim, Ve tibi, Bethsaida, Quia si in Tyro et Sidone factae fuissent virtutes, quae factae sunt in vobis, olim in cilicio et in cinere poenitentiam egissent: veruntamen dico vobis, Tyro et Sidoni remissius erit in die iudicii quam vobis. Ve tibi, Capernaum, quae usque in coelum exaltata es, usque in infernum descendes, quia si in Zodomis factae fuissent virtutes, quae factae sunt in te, forte mansissent usque in hanc diem: veruntamen dico vobis, quia terrae Zodomorum remissius erit in die iudicii quam tibi.“ („Denn auch diesen Spiegel hält Christus uns vor Augen, indem er spricht: ‚Wehe dir, Chorazin! Wehe dir, Bethsaida! Wären solche Taten zu Tyrus oder Sidon geschehen, wie sie bei euch geschehen sind, sie hätten vor Zeiten in Sack und Asche Buße getan. Doch ich sage euch: Es wird Tyrus und Sidon erträglicher gehen im Tag des Gerichtes als euch. Wehe dir, Kapernaum, die du bis in den Himmel erhoben bist, du wirst bis in die Hölle hinuntergestoßen werden. Denn wenn zu Sodom die Taten geschehen wären, die bei dir geschehen sind, es stünde noch diesen Tages. Doch ich sage euch: Es wird dem Land der Sodomer erträglicher ergehen im Tag des Gerichtes als dir.‘“).

sondern auch er lenkt den Blick statt auf die anderen oder auf den verborgenen Gott auf diejenigen hin, die ihn fragen:

„Wenn ihr keine Buße haben werdet, werdet ihr auch alle so verloren gehen.“¹²⁸³

Luther schließt sich in seiner Betrachtung diesem Bußruf an. So stellt er sich in der seelsorgerlichen Extremsituation des hier meditierten Problems auch literarisch besonders eindeutig unter die Autorität der unmittelbaren Herrenworte. Es ist, als wolle er mit diesen ausführlichen Zitaten hervorheben, dass eben nicht er, sondern Christus selbst angesichts der drohenden Gefahr der ewigen Verdammnis einen solch starken Akzent auf die Buße legt.

Die Wandlung der eigenen Affekte in der vorläufigen Selbsterkenntnis (Gesetz) und letztendlichen Christuserkenntnis (Evangelium) angesichts des Existentialbilds der Hölle geschieht freilich nicht augenblicklich. Sie vollzieht sich während eines lebenslangen Prozesses, in einem Weg dauernder Buße als Einübung in diese umgekehrte existentielle Perspektive. Sie lebt als Bußübung in der Meditation des Wortes Gottes als Gesetz und Evangelium aus der Taufgnade. Das bedeutet wiederum ganz realistisch, dass das existentielle Hören des Gotteswortes von der Hölle in seiner Dynamik von Gesetz und Evangelium auf der affektiven Seite Erfahrungen der Furcht ebenso in sich schließt wie Erfahrungen der Liebe Gottes. Der Sünder wird nur langsam von seinen verkehrten Empfindungen geheilt.

Diese Entwicklung zeigt sich exemplarisch in Luthers eigenem Umgang mit der meditatio inferni.¹²⁸⁴ Bereits in seiner ersten Psalmvorlesung von 1513–15 konnte er sie als ein Sich-hinein-Versetzen in die Situation eines Verdammten empfehlen; und zwar mit dem Zweck der affektiven Aneignung der existentiellen Möglichkeit der Hölle durch die Furcht.¹²⁸⁵ Damit ver-

¹²⁸³ A. a. O., 112,28–29: „sed nisi poenitentiam habueritis, omnes similiter peribitis“ und ebenso beinahe wortgleich a. a. O., 112,31–32: „sed si poenitentiam non habueritis, omnes similiter peribitis“.

¹²⁸⁴ Vgl. dazu insgesamt DIETZ, a. a. O., 112–113.

¹²⁸⁵ Vgl. dazu u. a. WA 55 II, 405,641–649 (Scholien zur 1. Psalmenvorlesung; 1513/15): „Cum igitur nostro tempore Reales passiones et tribulationes non habeamus, summe necessarium est, vt saltem affectuales istas nobis inferamus, Vt sic apti simus, quibus Deus misereatur et quos saluet. Ac sic nostri ipsorum simus Tyranni, Tortores, heretici, excitantes tales affectus, qui nos persequantur et ad meliora cogant, ne per pacem et securitatem dissoluamur: Quia pax et securitas hiis affectibus omnino repugnat, et Voluptas valde impedit, gula etc.“ („Da wir also zu unserer Zeit keine wirklichen Leiden und Bedrängnisse haben, ist es äußerst notwendig, dass wir uns wenigstens diese Empfindungen (affectuales) zufügen, um so diejenigen zu werden (denen angemessen zu sein), über die sich Gott erbarmen und die er erretten möge. So mögen wir selbst unsere Tyrannen, Henker, Häretiker sein, indem wir derartige Affekte erregen, die uns verfolgen und zum Besseren zwingen, damit wir nicht durch Frieden und Sicherheit entkräftet werden: Denn der Friede und die Sicherheit leistet diesen Affekten gänzlich Widerstand, und da auch das Vergnügen steht dem sehr im Wege, ebenso die Fresserei usw.“). Vgl. dagegen REINHUBER, a. a. O., 231–232, der diese Selbstaffektivierung in der

folgte er schon damals das spirituelle Ziel, den Weg Jesu mit nachzuvollziehen, war also fokussiert auf einen genuin christologischen Trost. „Das unmittelbare Ziel der Meditation ist daher natürlich das Empfinden und Annehmen der Furcht vor dem Tod und der Hölle. Dieser Affekt allein ist die Gegenkraft zur allgegenwärtigen Sicherheit und Lauheit [...]. Die Aneignung der Höllenfurcht in einer geistlichen Höllenfahrt allein verbindet mit Christus.“¹²⁸⁶ Nichtsdestotrotz erscheint es an dieser frühen Äußerung Luthers noch problematisch, dass hierbei die Affektivierung eher als eine seelische Eigenleistung des Meditierenden verstanden wird. 1519 in den Tesseradecas empfiehlt er solche Selbstaffektivierung bereits nicht mehr, sondern erwartet sie allein von der pneumatologischen Eigendynamik des Wortes Gottes her.¹²⁸⁷ Dafür sprechen auch die beiden ausführlichen Zitate. Darüber hinaus legt er den Fokus zunehmend auf den Trost, der vom inkarnierten Christus und seinen Wunden für das erschrockene Gewissen ausgeht. Für diejenigen, der sich in falscher Sicherheit wähnt, bleibt das Ziel der Erfahrung des Affektes der Furcht vor der Hölle allerdings bestehen. Doch wird er von Luther später deutlicher dem Gesetz zugeordnet und damit auch auf das Evangelium und seine Affekte der Liebe und Lobes hingeordnet. Denn „Gott fürchten, lieben etc. gehet on anfechtung nicht ab“.¹²⁸⁸ Darum bleibt der Affekt der „Ehrfurcht vor dem heiligen, majestätischen Gott“ ebenso wie der „Angst vor dem unbegreiflichen, verborgenen Gott“, wenn auch einbezogen und untergeordnet unter den Affekt der Liebe Christi, zeitlebens für das geistliche Leben relevant.¹²⁸⁹

Weil im noch irdischen Verhältnis zu Gott lebenslang sowohl Furcht als auch Liebe erfahren werden und weil dieser spirituelle Weg ein existentieller Prozess im immer neuen Hören von Gesetz und Evangelium bleibt, leitet die meditatio inferni den Betrachter schließlich dazu an, seine Zuflucht umso mehr im *Gebet* zu suchen. „Ein Gott heisset das, dazu man sich versehen sol alles guten und zuflucht haben ynn allen noeten.“¹²⁹⁰

Obgleich er diesen Rat in den Tesseradecas nicht explizit erwähnt, ist das Gebet für ihn doch der Ort schlechthin, an dem die Frage nach dem deus absconditus, nach der widerständigen Verborgenheit der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes, gestellt werden kann und darf. „Das erst, Jnn allem leyden und anfechtung soll der mensch zu aller ersten zu Gott laufen, und

Höllenmeditation später in der Hebräerbriefvorlesung nicht mehr in dieser Weise meint wiederfinden zu können.

¹²⁸⁶ DIETZ, a. a. O., 112. Vgl. WA 55 II, 405,658–660.

¹²⁸⁷ Vgl. dazu auch REINHUBER, a. a. O., 231–232, der eine solche Selbstaffektivierung in der Höllenmeditation auch bereits in der Hebräerbriefvorlesung von 1517/18 (WA 57) meint nicht mehr so wiederfinden zu können.

¹²⁸⁸ WA DB 12, 155 (Bibel 1545; Randglosse zu Sir 2,1).

¹²⁸⁹ REINHUBER, a. a. O., 232. Vgl. auch WA 7, 145,3 der „deus terribilis“; sowie WA 18, 178,13; 177,6; 123,19–21; 182,29; 177,3.

¹²⁹⁰ WA 30 I, 133,1–2 (zur Auslegung des Ersten Gebotes, Großer Katechismus; 1529).

erkennen und aufnehmen, das alles von Gott zugeschickt werde, es komme vom teuffel odder von menschen.“¹²⁹¹ Erst in der persönlicher Hinwendung zu dem in Jesus Christus offenbaren Gott kann die *Klage* ihren Ausdruck im Gegenüber zu einem konkreten Adressaten finden. „Wenn wir unsere Klagen und Ängste nicht ins Gebet mit hineinnehmen“, so Werner Otto, „geben wir zu erkennen, daß wir nicht wirklich darauf vertrauen, daß Gottes Liebe mächtiger ist als das Leid.“¹²⁹² Dabei übt mehr als alles andere gerade die *meditatio inferni* – richtig geführt – diesen Glauben, indem sie ihn, seinem innersten Wesen nach, ganz und gar zum Vertrauen in das Unsichtbare ruft.¹²⁹³

4.5 Anfechtungen und Trost der Feinde

Im *fünften Bild*¹²⁹⁴ zur Linken meditiert Luther das *malum adversariorum*, das Übel der Feinde, das „jenen Haufen der Widersacher und bösen Menschen“ zeigt.¹²⁹⁵ Damit weitet sich seine Seelsorge auf die zwischenmenschliche Dimension der Anfechtung und des Trostes aus. Sie bleibt nicht auf rein individuelle Probleme oder die Interaktion zwischen Seelsorger und Seelsorgesuchendem beschränkt, sondern bezieht das Menschsein in allen seinen Relationen mit ein. In diesem Sinne kann von einer *sozialen Seelsorge* Luthers gesprochen werden. Während im sechsten Bild die „guten“ Menschen, die Freunde und die Heiligen, in den Blick kommen werden, wendet er sich im fünften Bild zunächst dem Problem des Umgangs mit den „bösen“ Menschen zu.

4.5.1 Anfechtung: Das Leiden der Feinde und die Anfechtung durch Feinde

Die *Anfechtung durch böse Menschen und äußere Feinde* besteht zunächst darin, dass sie einem Böses wollen und tun an „Leib, Besitz, Ansehen und Leben (den Seelen)“.¹²⁹⁶ Insofern entsteht diese Anfechtung aus dem Sündersein der *anderen* Menschen sowie aus dem Zustand der Welt, die eine von Gott abgefallene Schöpfung ist.

¹²⁹¹ WA 18, 480,2–4 (Die sieben Bußpsalmen; 1525).

¹²⁹² OTTO, a. a. O., 270.

¹²⁹³ Vgl. so auch PANNENBERG, a. a. O., 125.

¹²⁹⁴ Vgl. WA 6, 113,27–115,17: „spectro quinto, quod est malum sinistrum seu ad sinistram.“ (a. a. O., 113,27–28).

¹²⁹⁵ A. a. O., 113,29–30: „cumulus ille adversariorum et malorum hominum“.

¹²⁹⁶ A. a. O., 113,30–31: „corpori, rebus, famae, animabus“. Vgl. LEROUX, a. a. O., 18: „Many enemies are out there, but they are hindered by God from seriously harming us“.

Die durch den Teufel verführte Welt wird unter dessen Herrschaft zu einem Instrument seiner Anfechtung. So kommt für Luther der Teufel als der eigentliche „Feind“ hinter allen *Anfechtungen der Welt* zu stehen.¹²⁹⁷ Diese intensivieren und vervielfachen sich laut Luther, je mehr jemand öffentlich – sei es politisch oder geistlich – in Verantwortung steht.¹²⁹⁸ Friedrich der Weise wird gewusst haben, wovon sein Seelsorger hier spricht. Auch der Reformator hatte 1519 bereits Erfahrungen mit derartiger Feindschaft durch Menschen gemacht. Und es sollten in den kommenden Jahren noch weitaus mehr hinzukommen.¹²⁹⁹ Denn wo das Wort Gottes seinen Lauf nimmt, ruft es stets auch die Feinde auf den Plan; wo ein Mensch das Wort mit seinem Leben meditiert, gerät er unausweichlich mit den Widersachern dieses Wortes in Konflikt – nicht selten auf Leben und Tod.

Luther bringt es in seiner Jesajavorlesung von 1527–1529 folgendermaßen auf den Punkt: „Aber hier wird sich ein jeder wundern, der für sich einen Propheten in dieser Unterredung wünscht. Das ist nicht verwunderlich, was er zeigen wollte: welch ein schwieriges Amt es ist, zu predigen. Das Wort Gottes zu predigen ist nichts anderes, als die ganze Hölle und den Zorn Satans sowie die Macht aller Welt und den Zorn der Heiligen dieser Welt auf sich selbst zu lenken. Den Satan so zu schädigen, ist die gefährlichste Art zu leben.“¹³⁰⁰ Das Evangelium als immens öffentliche Angelegenheit, die nie ohne Verkündigung *coram publico* sein kann, reizt den Teufel allezeit zu äußerem, häufig auch politischem Widerstand gegen die Prediger:

¹²⁹⁷ Vgl. dazu BÜHLER, *Anfechtung*, 34–39.

¹²⁹⁸ Vgl. WA 6, 113,32–34 (Hvm.): „et quanto quis in celsiore loco sedet et latius regnat, tanto pluribus eiusmodi adversariorum insidiis, machinis, oblocutionibus et *tentationibus* est expositus“. Diese Schlussfolgerung ist natürlich in Luthers Zwei-Regimenter-Lehre begründet.

¹²⁹⁹ Vgl. dazu KAUFMANN, Luther, 106–115. Als die beiden großen Hauptfeinde in Luthers Leben können das Papsttum (vgl. a. a. O., 106–108) und der Islam (der „Türke“; vgl. a. a. O., 108–110) gelten (vgl. dazu auch BARTH, *Theologie*, 64–77). Gerade letzterer galt ihm neben dem „antichristlichen“ Papsttum als deutlichstes Zeichen der angebrochenen Endzeit. „Aber wie der Bapst der Endechrist, so ist der Türck der leibhaftige Teuffel.“ (WA 30 II, 126,1–2). Vgl. zu Luthers Stellung gegenüber den „Türken“ u. a. WA 30 II, 107–148 (Vom Kriege wider den Türken), a. a. O., 160–197 (Heerpredigt wider den Türken), WA DB 11 II, 2–130 (Vorrede zum Danielbuch). Über diese beiden Hauptfeinde hinaus sind freilich jedwede Art von „Irrlehrer“ (wie die sog. Schwärmer, die von Luther so bezeichneten „Epikuräer“ (Humanisten mit Hang zum Atheismus; z. B. Erasmus) aber auch reformierte Theologen (wie Zwingli u. a.); vgl. KAUFMANN, a. a. O., 112–113) sowie im Alter leider auch die Juden (vgl. a. a. O., 111–112) zu nennen. Freilich, der Teufel als der eigentliche Feind, stand für Luther hinter dem allen und mit ihm direkt war vor allem der Kampf zu führen (vgl. a. a. O., 113–115). Vgl. auch BARTH, a. a. O., 408–411 und ausführlich KAUFMANN, Luthers Sicht auf Judentum und Islam, 53–84 sowie insgesamt dazu DERS., Luthers Juden, 48–62; 106–140.

¹³⁰⁰ WA 25, 253,7–10 (Vorlesung über Jesaja; 1527–1529): „Sed hic mirabitur aliquis, quid sibi Propheta hoc dialogismo velit. Hoc nimirum, quod voluit ostendere, quam difficile munus sit praedicare. Nam praedicare verbum Dei nihil aliud est quam derivare in se furorem totius inferni et Sathanae, deinde omnium sanctorum in mundo et omnem potentiam mundi. Est autem periculosissimum vitae genus tot dentibus Sathanae se obiiicere.“

„Euangelium vocat Satanam, adversarium.“¹³⁰¹ Gerade das Evangelium ruft den Satan als den eigentlichen Feind auf den Plan. Wo es gepredigt wird, lässt er sich sehen und muss sich zu erkennen geben. „Daher lernen wir erst aus dem Evangelium den Teufel recht kennen und seine Glieder, denn er ist der Feind samt allen, die ihm anhängen.“¹³⁰²

Aus diesem Grunde richtet Luther bei dieser Anfechtung seinen Blick nach „außen“, an die geistliche und politische Öffentlichkeit der Welt, die sich mit Gottes Wort im Kampf, im Tumult befindet. In diese öffentliche Auseinandersetzung, die in der Anfechtung durch die Feinde des Evangeliums ebenso wie durch die Feinde des Guten überhaupt besteht, wird mehr oder weniger jeder involviert, der glaubend mit Gottes Wort umgeht und von ihm erfasst und bewegt wird.¹³⁰³ „Das Leben und Werk Luthers [...] ist durchgehend von der Anfechtung durch diese Feinde und vom Kampf gegen sie bestimmt. Überblickt man bspw. nur seine Auslegungen von Psalm 119, dann fällt auf, dass er das in diesem Psalm durchaus starke Motiv der ‚Feinde‘ des Wortes Gottes kräftig verstärkt, steigert und in zeitgeschichtlicher Aktualisierung zuspitzt – vor allem in der Polemik gegen das römische Papsttum als die Verkörperung des Antichrists wie gegen die Schwärmer.“¹³⁰⁴

Der Reformator räumt den öffentlichen, äußeren Anfechtungen allerdings weit weniger Gewicht ein, als man aufgrund der bisherigen Überlegungen vermuten könnte. Freilich, zur wahren Evangeliumsverkündigung, zur rechten Meditation des Wortes Gottes gehören sie unweigerlich hinzu. Eine mit dem vorhergehenden, vierten Übel vergleichbare Schwere der Anfechtung ist diesem malum jedoch nicht beizumessen.

Deutlich wird das exemplarisch an einem Brief, den Luther während des Augsburger Reichstages von der Veste Coburg an Philipp Melanchthon schrieb.¹³⁰⁵ Darin führt er die seelsorgerlich wichtige Differenz und Interdependenz von „persönlicher“ und „öffentlicher“ Anfechtung aus. „In den persönlichen (privatis) Kämpfen bin ich schwach, du aber stark; dagegen bist du in der Öffentlichkeit (in publicis) so, wie ich im Persönlichen, und ich bin in der Öffentlichkeit so, wie du im Persönlichen (wenn man das Persönliches nennen soll, was zwischen mir und dem

¹³⁰¹ WA 15, 459,15 (Predigt zu Lk 11; Oculi 1524).

¹³⁰² WA 41, 3,26–27 (Neujahrspredigt; 3.1.1535): „Ideo discamus ex Euangelio Teufel recht kennen et sua membra, quod inimicus et omnes, qui adherent ei.“

¹³⁰³ Vgl. dazu bereits oben unter A.1.1.3.3.a) zur Bedeutung der tentatio in Luthers Vorrede zum ersten Band der Wittenberger Ausgabe der deutschen Schriften von 1539 (vgl. WA 50, 659–660).

¹³⁰⁴ BAYER, Theologie, 4. Im Papst, präziser: im Papsttum sah Luther schon seit 1519 mit wachsender Gewissheit den Antichristen (vgl. LEPPIN, Luther, 147–150 und DERS., Antichristverständnis, 48–63, bes. 49–51. Vgl. dazu die ausführliche Darlegung zum Antichristproblem in WA DB 11 II, 50,1–124,20 (Vorrede zum Danielbuch; 1530/1545)).

¹³⁰⁵ Vgl. WA Br 5, 411–413 (Nr. 1611; 30.6.1530); WALCH², XVI, 905–908 (Nr. 981). Vgl. EBELING, a. a. O., 304–311.

Satan ausgetragen wird). Denn du achtest dein eigenes Leben gering, aber um die öffentliche Sache (*publicae causae*) bist du sehr besorgt.“¹³⁰⁶

Luther unterscheidet beide Anfechtungsarten jeweils in chiastischer Anordnung: In den persönlichen Anfechtungen (*in privatis*) sei er selbst „schwächer“, Melanchthon hingegen „stärker“, in den öffentlichen (*in publicis*) sei jedoch Melanchthon schwächer und er, Luther, stärker. Die *res privatae* meinen die Dinge, die zwischen dem Glaubenden und dem Satan ausgefochten werden, während die *res publicae* hier konkret für die Sache der Reformation vor dem Reich auf politischer Ebene stehen. Unter den persönlichen Anfechtungen versteht Luther also nicht etwa irgendwelche privaten Konflikte, das vermeintlich Unwichtige in der Welt, sondern vielmehr den Ur-Streit zwischen Gott und Satan, den Kampf um die Seele des Menschen, also die Anfechtung aufgrund des *malum internum*. In diesem Sinne hat das Persönliche allerdings eine ebenso, wenn nicht weitaus größere „öffentliche“ bzw. kosmisch-apokalyptische Dimension, nämlich das unausweichliche Betroffensein durch ein äußerstes Gegenüber – allerdings nicht, wie im politischen und sozialen Bereich, vermittelt durch böse Menschen oder persönliche Widersacher (*coram mundo sive hominibus*) sondern unmittelbar mit dem eigentlichen Feind, dem Satan bzw. in den Verwirrungen der hohen geistlichen Anfechtungen: mit Gott selbst. „Vom öffentlichen Kampf, den Luther ja ganz in apokalyptischem Zeithorizont, zugleich aber in individuellster Tiefe wahrnimmt, bleibt nichts unberührt; er ist universal.“¹³⁰⁷

In dieser unterschiedlichen Bewertung der beiden Anfechtungsarten gewinnt Luthers jeweilige Zuschreibung der Schwäche und Stärke eine ganz andere Gewichtung. Es wird deutlich, dass die eigene „Schwäche“ und Melanchthons „Stärke“ von Luther ironisch gemeint sind. Die indirekte Kritik an seinem Gefährten besteht darin, dass der sich eben viel zu sehr um die *publicam causam* – und zwar unter gefährlicher Geringschätzung der *privatae causae* – sorgt.

In zweifacher Weise kann das Luther zufolge verhängnisvoll werden: „In einer Art stoischen Gleichgültigkeit verliert für Melanchthon der Streit mit dem Satan seinen Ernst und erhält die *publica causa* ein übermäßiges erdrückendes Gewicht, als sei sie – noch dazu in Sachen des Glaubens! – Sache allein des Menschen und nicht vielmehr Gottes.“¹³⁰⁸ Luthers wirkli-

¹³⁰⁶ WA Br 5, 412,19–22 (Hvm.): „*In privatis* luctis infirmior ego, tu autem fortior; contra *in publicis* tu talis, qualis ego *in privatis*, et ego *in publicis* talis, qualis tu *in privatis* (si *privatum* dici debet, quod geritur inter me et Satanam). Nam tu vitam tuam contemnis, *publicae causae* metuis“. (zu „luctis“ von „lucta“ (das Ringen, als Kampfarm, der Ringkampf) vgl. GEORGES, a. a. O. II, Sp. 713).

¹³⁰⁷ BAYER, a. a. O., 33.

¹³⁰⁸ EBELING, a. a. O., 306. Was also zunächst wie ein Vergleich der beiden Charaktere Luthers und Melanchthons anmutet, entpuppt sich schließlich als eine seelsorgerliche Kritik des Reformators an seinem Mitstreiter. Das Persönliche ist gerade nicht das leichtere gegenüber dem scheinbar verantwortungsvollerem Öffentlichen, es besteht eben nicht in einem Rückzug auf die persönlichen Probleme, sondern steht vielmehr in einem tieferen Zusammenhang mit der öffentlichen

che Stärke in den öffentlichen Anfechtungen hingegen beruht gerade auf der im Gewissen durch das Evangelium und im persönlichen Kampf gegen den Satan gewonnenen Gewissheit und Freimütigkeit. Erst aus diesen persönlichen Anfechtungen heraus ist er sich dessen gewiss geworden, dass es nun auch öffentlich um die Sache Christi und Gottes – nicht etwa die eigene Sache – geht: „Ich aber bin, was die öffentliche Sache anbetrifft, eines gar großen und unbekümmerten Mutes, da ich gewiss weiß, dass sie gerecht und wahr ist, ja auch die Sache Christi und Gottes selbst, die nicht so erblasst als eine, die der Sünde schuldig wäre, wie ich ein einzelner persönlicher Heiliger (*privatus sanctulus*) erblassen und zittern muss. Daher bin ich fast ein sicherer Zuschauer und achte die drohenden und wütenden Papisten für nicht so viel. Wenn wir fallen, wird Christus zugleich mit fallen, nämlich der große Herrscher der ganze Welt. Und, gesetzt, er möge fallen, so will ich lieber mit Christus fallen, als mit dem Kaiser stehen“.¹³⁰⁹

Diese seelsorgerliche Verfremdung, die in der Unterscheidung der beiden Anfechtungsarten liegt, offenbart sich so als doppelte Zurechtweisung: „Die vermeintliche Stärke Melanchthons in privater Hinsicht entpuppt sich als die Ursache dessen, daß ihm die öffentlichen Dinge derart fälschlich zusetzen. Weil er sich nicht angesichts des Satans ganz auf Christus geworfen weiß, hängt für ihn zu Unrecht alles am Kaiser.“¹³¹⁰ Luther sieht also in den persönlichen, inneren Anfechtungen des Gewissens, des Glaubens, der Sünde usw. die eigentliche Not und den eigentlichen Ort der Lösung des Problems, indessen Melanchthon sich viel mehr Sorge macht um die äußere Sache des Evangeliums und der Reformation. Den äußeren, menschlichen Feinden (die der Sache des Evangeliums entgegenstehen) kann der, welcher in seinem Gewissen in Christus gegründet ist, jedoch getrost trotzen: „Wird Euer Kaiser *turbationem reipublicae* nit leiden, so wird unser Herr Kaiser *illam blasphemiam* auch nit leiden. Trotz nur getrost auf Euern Kaiser, so wollen wir auf unsern auch trotzen, und sehen, wer das Feld behält. Wohlan, laß sie machen, sie haben’s noch nicht ausgemacht.“¹³¹¹

Auseinandersetzung, ja läuft dieser zuvor und bildet erst die Grundlage für letztere. „Damit ist die theologische Dimension ebenfalls für die Kämpfe in der Öffentlichkeit zur Geltung gebracht“ (a. a. O., 307).

¹³⁰⁹ WA Br 5, 412,22–28: „... ego vero de *publica* causa satis magno et otioso sum animo, qui sciam certo ipsam esse iustam et veram, denique ipsius Christi et Dei, quae non sic pallet rea peccati, sicut ego *privatus* sanctulus pallere et tremere cogor. Proinde paene securus spectator sum, et istos minaces ac feroces Papistas non huius facio. Si nos ruemus, ruet Christus una, scilicet ille regnator mundi. Et esto, ruat, malo ego cum Christo ruere, quam cum Caesare stare“.

¹³¹⁰ EBELING, a. a. O., 308.

¹³¹¹ WA Br 5, 412,45–49 (Hvm.; deutsch im Original).

Schlussfolgernd ist aus der Analyse dieses Briefes festzuhalten, dass die Anfechtungen durch äußere Feinde aufgrund des öffentlichen Charakters einerseits notwendig zum Evangelium dazugehören, andererseits jedoch nur durch das glaubende Stehen im Kampf der eigentlichen, inneren Anfechtung des Satans und des Gewissens überwunden werden können. Das mag einer der Gründe dafür sein, weshalb Luther in diesem Kapitel seinen Schwerpunkt gerade nicht auf die Anfechtung durch die Feinde legt, sondern stattdessen umso mehr auf den *Trost*, der dem Betrachter aus der Meditation des Übels der Feinde erwachsen kann. Dementsprechend kommen die Anfechtungen, die von bösen Menschen bzw. der Welt ausgehen, erst auf der zweiten Tafel, im *bonum adversariorum*, im *Gut* der Feinde zur Sprache.¹³¹²

4.5.2 Seelsorge und Spiritualität: Der Trost des Mitleids

Luther nimmt nun mit der Bildbetrachtung des *malum sinistrum* weniger das eigene Leiden an den Feinden, als vielmehr *das Leiden ebendieser Feinde selbst* in den Blick. Er nutzt die doppeldeutige Aussagerichtung des genitivus obiectivus und subiectivus, um mit ihr zu spielen. Die eigentlichen Übel zur Linken sind nicht diejenigen, die der Böse dem Betrachter zufügt, sondern diejenigen, die der Gottlose selbst aufgrund seiner Bosheit (wenn auch oft unbewusst) erleidet. So soll das *malum* der Feinde, wenn man es im Glauben betrachtet, zum Trost werden – nämlich zu einer Stärkung in der Liebe, die aus dem Glauben erwächst –, wohingegen das *bonum* der Feinde eher zur Anfechtung werden kann. Diese grammatikalische Ambiguität führt unter der Hand zu einem Austausch der eigentlichen Aussagerichtung der jeweils fünften Bilder innerhalb der Gesamtkomposition.¹³¹³

Die seelsorgerliche Verfremdung und Vermittlung zur Wandlung von *opinio et affectus* gegenüber den Feinden und bösen Menschen führt Luther in diesem Bild auf zweifache Weise durch: Zum einen bietet er dem Betrachter in der Meditation der Übel, welche die Feinde erleiden, einen Perspektivwechsel an, der zu menschlichem *Mitleid* mit denselben führen soll. Zum anderen ruft er mittels einer Meditation des Vorbildes Christi anhand von Phil 2,4–7 zur mitleidenden *Christusnachfolge* in der Feindesliebe auf.

¹³¹² Vgl. WA 6, 128,30–130,23 zum einen als *die Anfechtung des Wohlergehens* der Gottlosen sowie zum anderen als die dezidiert feindlichen *Anfechtungen der Welt* (entweder *Verlockung* (Einverleibung) oder *Verfolgung* (Ausstoßung)).

¹³¹³ Diese Ambiguität ist bspw. von STOLLER, a. a. O., 138 nicht erkannt worden, wiewohl sie für die angemessene Interpretation der beiden spectra *sinistrum* ausschlaggebend ist („the evil on the left hand, is the evil suffered at the hands of the wicked and/or of one’s enemies.“).

4.5.2.1 *Der Trost des Mitleids mit den Sündern*

„Ferner sind ihre eigenen Übel anzuschauen, nicht dass wir über sie jubeln, sondern dass wir Mitleid haben.“¹³¹⁴

Der erste verfremdende Perspektivwechsel liegt darin, zu erkennen, dass die Feinde als Menschen ebendenselben bisherigen Übeln ausgesetzt sind, wie der Betrachter selbst, nur, dass jene ohne die entscheidende Hilfe und Überwindung in diesen Anfechtungen bleiben; nämlich ohne die Vergebung ihrer Sünden, ohne den Frieden des Gewissens. „Their evil sufferings are worse than ours, and we should elicit our pity“.¹³¹⁵ Luther weitet diese bemitleidenswerte Armut der „bösen Menschen“ sogar auf jede Form von Gemeinschaft, sei es geistliche oder weltliche, aus. Denn die „bösen“ Menschen hätten weder eine wirkliche Liebesgemeinschaft mit Gott noch untereinander.¹³¹⁶ Dadurch erkennt der Christ, dass und wie sehr sie in den bisher betrachteten Übeln „allerdings viel erbärmlicher (jammervoller, beklagenswerter) sind als wir“.¹³¹⁷

„Denn nichts ist dieses Übel, das wir erleiden, im Vergleich zu dem, was jene sind in Sünden, in Unglaube, unter dem Zorn Gottes, unter der Herrschaft des Teufels, jammervolle Sklaven der Gottlosigkeit und Sünde; sodass ihnen, wenn ihnen die ganze Welt fluchen würde, nichts Schlimmeres gewünscht werden könnte.“¹³¹⁸

Ein bekanntes Diktum *Dietrich Bonhoeffers* kommt dem sehr nahe, was Luther mit dieser Meditation vermitteln möchte: „Wir müssen lernen, die Menschen weniger auf das, was sie tun und unterlassen, als auf das, was sie erleiden, anzusehen.“¹³¹⁹ Jeder Sünder ist immer sowohl

¹³¹⁴ WA 6, 113,35–36 (Hvm.): „Deinde et eorum propria mala sunt videnda, non ut in eis exultemus, sed ut compatiamur.“

¹³¹⁵ LEROUX, a. a. O., 18.

¹³¹⁶ Vgl. a. a. O., 113,38–39: „Verum in hoc nobis sunt miseriores, quod extra societatem nostram sunt tam corporalem quam spirituales.“

¹³¹⁷ WA 6, 113,38–39: „Verum in hoc nobis sunt miseriores“ (zu „miser“ vgl. GEORGES, a. a. O. II, Sp. 942).

¹³¹⁸ WA 6, 114,1–4: „Nihil est enim hoc malum, quod patimus, ad illud, quod illi sunt in peccatis, in infidelitate, sub ira dei, sub imperio diaboli, mancipia miserrima impietatis et peccati, ita ut, si totus mundus eis malediceret, peiora imprecari non posset.“ (zu „infidelitas“ vgl. GEORGES, a. a. O., Sp. 239).

¹³¹⁹ DBW 8, 17 (in: Widerstand und Ergebung, „Rechenschaft an der Wende zum Jahre 1943: Nach zehn Jahren“, 9–26). Durch diesen Perspektivwechsel möchte Bonhoeffer vor der naheliegenden Gefahr der Menschenverachtung bewahren. „Nichts von dem, was wir im anderen verachten, ist uns selbst ganz fremd.“

als Täter als auch als Opfer anzusehen. So kann das *Mitleid* mit anderen erregt und affektiert werden durch den bewussten Perspektivwechsel von der Wahrnehmung der actio hin zu passio des Feindes. Es geht dabei um nichts anderes, als die im Bisherigen gewonnene Selbsterkenntnis des fundamental passiven Existenzvollzugs, der im Leiden zum Ausdruck kommt und im empfangenden Glauben seine Erfüllung findet, nun auch empathisch auf die Mitmenschen anzuwenden, und zwar gerade auf diejenigen, die Leiden verursachen.

Das Ziel dieser affektiven Verfremdung besteht wieder in einer trostvollen Neueinschätzung der eigenen gegenwärtigen Übel. Gegenüber einer solchen Anschauung des erbarmungswürdigen Übels der Feinde, relativieren sich alle eigenen Leiden drastisch. Sie können sogar – im Blick auf Gottes gütiges Handeln in ihnen – zu Freude werden. So wird die Betrachtung der mala sinistrum zu einer geeigneten „Methode“, die Beurteilung und Empfindung des eigenen Leidens umzukehren:

„Bei rechter Betrachtung werden wir zugleich sehen, wie leicht wir durch Gottes große Güte im Glauben, in Christi Reich und Gottes Dienst ein solch winziges Unbehagen unseres Leibes ertragen können, ja es bei der Fülle guter Gaben gar nicht fühlen sollten; Hingegen muss das Bild jener anderen einem christlichen und gottesfürchtigen Herzen so drückend erscheinen, dass es seine eigenen Beschwerden für Wonne erachtet.“¹³²⁰

Eine solche Seelsorge muss keineswegs weltfremd anmuten. Vielmehr bezieht Luther auch und gerade die als feindlich und gottlos erfahrene (Um-)Welt in seine Betrachtungen mit ein und bleibt ihr auf diese Weise zugewandt. So kann der Vergleich des eigenen Übels mit dem der anderen durchaus eine positive seelsorgerliche Wirkung entfalten, wenn der Leidende dahin kommt, sich zu fragen: „Wieviel mehr müssen die anderen leiden, als ich selbst?“ Dieser Perspektivwechsel ist vor allem für denjenigen, der aus der größten Gnade der Sündenvergebung lebt, letztlich in jedweder Lage angemessen. Indem der Mensch sich übt im Mitleid mit den anderen, kann er Befreiung von einer zu starken Selbstzentrierung und Entlastung von den eigenen Leiden erfahren.

„Wahrlich, weil wir diese Übel in ihrer unbegrenzten Größe und Zahl an den Nächsten nicht beachten, darum erscheint uns selbst das geringste Leiden als das einzige und allergrößte.“¹³²¹

¹³²⁰ WA 6, 114,4–8: „Quae omnia si digne videamus, simul videbimus, quanto benigniore dei dignatione in fide, in regno Christi, in servitute dei toleramus parvulum corpusculi aliquod incommodum, quod in tanta rerum optimarum opulentia ne sentiri quidem oporteat, quin et illorum miseria sic debet Christiano et pio cordi esse molesta, ut suas molestias delitias arbitretur.“

¹³²¹ A. a. O., 114,36–38: „Haec sane mala infinita tum magnitudine tum multitudine contempta in proximis faciunt, ut nostrum vel unum minutissimum nobis solum et maximum videatur.“

Denn das Übel der Feinde ist seinem Wesen nach immer größer als das eigene, da jene die Sündenvergebung als das höchste Gut nicht kennen. Gegenüber der Anfechtung des Seins und des Gewissens (ob sie sich nun im Bewusstsein niederschlägt oder nicht) sinken daher alle anderen Nöte ebenso wie alle Güter dieser Welt zu relativer Bedeutungslosigkeit (*indifferentia*) herab:

„Was, frage ich, kann jenen süß und rein erfreulich sein, [...] da ihr Gewissen ja niemals ruhig sein kann?“¹³²²

Der Ungläubige kennt die ungetrübte Freude des Glaubens nicht, sondern bleibt (selbst, wenn ihm das unbewusst ist) in seinem Innersten, im identifikatorischen Kern seiner selbst, in seinem Gewissen in unaufhörlicher Unruhe. Seine fundamentale Beziehung als Geschöpf zu seinem Schöpfer bleibt gestört und wirkt sich als solche Grundstörung auf alle Lebensbereiche unheilsam aus. Das *malum internum* des ersten Bildes ist das große, erbarmungswürdige Elend, unter dem ausnahmslos alle Menschen und wieviel mehr noch die Gottlosen am allermeisten leiden müssen. In ihrem Innersten sind sie in einer friedlosen Rebellion des Gewissens gefangen.

„Gibt es ein schrecklicheres Übel als den Aufruhr (Tumult) des beißenden Gewissens?“¹³²³

Wiederum mit zwei ausführlichen Schriftzitaten belegt und beschreibt Luther diese weithin unerkannte oder nahezu unbewusste Gewissensnot der Feinde und Gottlosen: Jes 57,20–21 und Dtn 28,65–67.¹³²⁴ Die meditative Vergegenwärtigung dieses Übels der „Feinde“ ist deshalb so wichtig, weil sie die Beziehung zu den scheinbar feindlichen Menschen an der Wirklichkeit

¹³²² A. a. O., 114,39–115,2: „Quid, quaeso, potest eis dulce et pure iucundum esse, [...] quando conscientia eorum quieta esse non potest?“

¹³²³ A. a. O., 115,2–3: „An est malum atrocius quam mordacis conscientiae tumultus?“

¹³²⁴ Vgl. a. a. O., 115,3–5: „Impii sicut mare fervens quod quiescere non potest, et redundant fluctus eius in conculcationem et lutum. Non est pax impiis, dicit dominus deus.“ („Aber die Gottlosen sind wir ein ungestümes Meer, das nicht stille sein kann, und diesen Wellen Kot und Unflat auswerfen. Die Gottlosen haben keinen Frieden, spricht mein Gott.“) und a. a. O., 115,6–10: „Dabit tibi dominus cor pavidum et deficientes oculos et animam consumptam moerore, et erit vita tua quasi pendens ante te. Timebis die ac nocte, et non credes vitae tuae. Mane dices ‚quis det mihi vesperum?‘ et vespere ‚quis mihi det mane?‘ propter cordis tui formidinem, qua terreberis, et propter ea quae tuis videbis oculis.“ („Der Herr wird dir daselbst ein bebendes Herz geben und verschmachtete Augen und verdorrte Seele, dass dein Leben vor dir schweben wird. Tag und Nacht wirst du dich fürchten und deines Lebens nicht sicher sein. Des Morgens wirst du sagen: ‚Ach, dass es Abend wäre!‘ Des Abends wirst du sagen: ‚Ach, dass es Morgen wäre!‘ vor Grauen deines Herzens, das dich erschrecken wird und vor dem, das du mit deinen Augen sehen wirst“).

des Wortes Gottes ausrichtet und auf diese Weise einen wirklichkeitsgemäßen Zugang zu ihnen eröffnet, nämlich den des Mitleids. Allein das aufrichtige Mitleid kann das Böse der Feinde wirklich überwinden. Indem das Böse, in welchem die Feinde leben, nicht wiederum mit Bösem beantwortet wird, resoniert es nicht mehr auf dieselbe Art und Weise, durch die „das“ Böse an sich sonst in jedem Falle siegen würde. Stattdessen wird es überwunden, indem derjenige, der persönlich unter dem Bösen leiden muss, bewusst ein Leidender bleibt, seinem existentiellen Grundvollzug gewissermaßen „treu“, im Glauben Gott handeln lässt und sich so „unter“ die Existenz des Feindes stellt; indem er *mit ihm* leidet, seine Existenz als gefallener Mensch affektiv nachempfindet, ihn im Lichte Gottes sehen lernt und so in seiner Beziehung zum Feind den Raum öffnet für den Glauben und damit für das Wirken des Heiligen Geistes. Auf diese Weise verkündigt der mitleidende Gerechte das Evangelium, auch ohne Worte, allein durch sein Mitleiden und überwindet das Böse mit Gutem – sogar und erst recht dann, wenn er darunter stirbt. Dieses helfende und wirksame Mitleiden wird möglich und wirksam in Verbindung mit dem sakramentalen Leiden Christi. Hinter der zwischenmenschlichen Haltung steht eine tiefere geistliche Wirklichkeit: Der Teufel und das Böse werden allein überwunden durch das Kreuz.

4.5.2.2 *Der Trost des Vorbildes Christi*

Die Überlegungen zur Überwindung des Bösen im menschlichen Gegenüber durch das glaubende Mitleid, führen somit von sich aus zum Geheimnis des Kreuzes Christi. Dieser inneren Logik des Glaubens folgend, verfremdet Luther die Beziehung zu den Feinden noch einmal durch eine weitere Umwertung. Die natürliche Beurteilung und Empfindung gegen die Feinde soll sich am wirksamsten in der Meditation des *Bildes des leidenden Christus* wandeln. Indem er Phil 2,4–7 zitiert, malt er dafür Christus als „exemplum“ vor Augen:¹³²⁵

„Ein jeglicher sehe nicht auf das Seine, sondern auch auf das, was des andern ist. Ein jeglicher sei gesinnt, wie Jesus Christus auch war, welcher, ob er wohl in göttlicher Gestalt war, Knechtsgestalt annahm usw.“¹³²⁶

¹³²⁵ Vgl. WA 6, 114,17: „omnia facere exemplo Christi“.

¹³²⁶ A. a. O., 114,10–11: „Singuli quae sunt aliorum consyderantes, non quae sua. Hoc enim sentite in vobis, quod et in Christo Ihesu, Qui cum in forma dei esset, formam servi accepit &c.“ Vgl. dazu auch WA DB 7, 216,4–7 (Die Epistel S. Pauli an die Philipper; 1522) und A. a. O., 217,4–7 (1546): „Vnd ein jglicher sehe nicht auff das seine, sondern auff das des andern ist. EIn jglicher sey gesinnet, wie Jhesus Christus auch war, welcher, ob er wol in goettlicher gestalt war, hielt ers nicht fur einen raub, Gotte gleich sein, Sondern eussert sich selbs, vnd nam Knechts gestalt an“.

Luther wendet die *Rechtfertigungslehre* seelsorgerlich auf das menschliche Miteinander sowie dessen Extremfall des Umgangs mit persönlichen Feinden und im weitesten Sinne allen böse gesinnten Menschen an. So wie Christus aus erbarmender Liebe die Leiden des Betrachters zu seinen eigenen gemacht hat, so soll auch dieser wiederum die Leiden seiner Feinde wie seine eigenen ansehen, indem er sie barmherzig zuerst nach ihrem realen Erleiden *beurteilt* (opinio), für sie Mitleid *empfindet* (affectus) und für sie *betet*.¹³²⁷ So wie sich Christus für die Leiden der Sünder (d. h. konkret „meinen“ bzw. den von „mir“ verursachten Leiden) hingegen hat, so soll nun auch der Christ sich für die Leiden seiner Widersacher (im Sinne des genitivus obiectivus und subiectivus) hingegen.

Darin besteht für Luther eine der wichtigsten Äußerungen des Rechtfertigungsglaubens: „Denn er hatt darumb sich der Goettlichen gestalt geeussert und die knechtische gestalt angenommen, auff das er unser liebe gegen yhm herunder zoge und auff den nehisten hefftet, so lassen wyr die selben hie liegen und gaffen note die weyl ynn den hymel und woellen gros Gottis liebe und dienst fur geben.“¹³²⁸ Auch hier folgt das *exemplum* aus dem *sacramentum* – wenn gleich es an dieser Stelle nicht in solch begrifflich-theologischer Präzision formuliert wird.¹³²⁹

Durch die eigene Erfahrung der Sündenvergebung kann der Mensch mehr und mehr frei werden, auch ihm widerfahrendes Unrecht nicht anzurechnen. Es wird dabei weder vergessen noch marginalisiert, sondern als im Kreuz Jesu Christi überwunden und gesühnt geglaubt, beurteilt (opinio) und infolgedessen mit der Zeit auch zunehmend so empfunden (affectus). Allein durch das *sacramentum* Christi werden die Glaubenden frei, auch seinem exemplum nachzufolgen:

„Von diesem Affekt (der Liebe) beseelt und von diesem Anblick bewogen, pflegen die Heiligen für die Bösen, ja selbst für ihre Feinde zu beten und alles nach dem Vorbild Christi zu tun und des ihnen angetanen Unrechts, ja ihres eigenen Rechts zu vergessen. Es geht ihnen nur darum, jene von ihrem Bösen zu befreien, welches sie unvergleichlich mehr quält als ihre eigene leibliche Not“.¹³³⁰

Weil der gerechtfertigte Sünder in seinen zwischenmenschlichen Beziehungen aufgrund seines Gerechtfertigtseins nicht mehr selbst für die eigene Gerechtigkeit und Genugtuung sorgen

¹³²⁷ Vgl. LEROUX, a. a. O., 18: „Taking Christ's examples, we should pray for our enemies“.

¹³²⁸ Vgl. z. B. WA 17 II, 99,28–32 (Predigt am 4. So.n.Eph. zu Röm 13; Fastenpostille 1525):

¹³²⁹ Vgl. dazu bereits oben unter B.2.2.1.2.

¹³³⁰ WA 6, 114,16–19: „Hoc affectu animati et eo spectro commoti, solent sancti pro malis, etiam inimicis suis orare et omnia facere exemplo Christi et obliti suarum iniuriarum vel iustitiarum anxii esse, quomodo illos liberent a malis suis, quibus incomparabiliter magis cruciantur quam suis corporalibus malis“. Luther belegt dies mit einem Zitat aus 2Petr 2,8.

muss, wird er frei vom Zwang der Vergeltung, frei für die reale Not seines Gegenübers, frei sich in der Christusnachfolge betend und leidend gegen das Böse in seinem Nächsten zu engagieren. Die Meditation der *mala adversariorum* will zur Teilhabe am Leiden Christi in der Welt, zum stellvertretenden Mitleiden mit der gefallenen Schöpfung und darin zur affektiven Umwandlung des eigenen Herzens (*affectus*) in der *conformitas Christi* führen.

„Du siehst also, wie sehr dieser Abgrund der Übel sichtbar wird und Gelegenheit gibt, sich zu erbarmen und Mitleid zu haben“.¹³³¹

Dies ist aber nur möglich, „wenn die Liebe Gottes in uns ist“,¹³³² wenn sie also durch das sacramentum Christi im Glauben empfangen wird und sich dann auch konkret auf die Erfahrungswirklichkeit des Menschen (*affectus*) auswirkt. Indem das erbarmungswürdige Leid der Feinde im Lichte des für uns leidenden Christus meditiert wird, wandelt sich die Beurteilung und Empfindung der eigenen Situation zum Trost; nämlich „wie gar Nichts uns Gott zu leiden überlässt gegenüber dem, was jene erleiden“¹³³³ bzw. voraussichtlich erleiden werden.

Durch das Zitieren von Röm 9,3 und Ex 32,32 bringt Luther diesen Trost des *malum adversariorum* darüber hinaus in einen Zusammenhang mit dem vorherigen *malum infernum*: Über der Verstockung des anderen befindet sich der in Christus Erwählte niemals in erhobener oder gar gleichgültiger Haltung. Vielmehr wird ihm die Situation des anderen vor dem unergründlichen Ratschluss des verborgenen Gottes Anlass zu umso größerem Mitleid und umso drängenderer, fürbittender Liebe.¹³³⁴

Ein besonders eindruckliches Beispiel seelsorgerlicher Ermahnung zu solcher Feindesliebe liegt in Luthers Auslegung von Ps 110,3 vor, die er etwa ein Jahr zuvor (1518) verfasst hat: „Dein herschafft sol sein in dem mittel deiner feindt.“¹³³⁵ Der Reformator macht hierbei auf den konkreten weltlichen Ort aufmerksam, in dem der Christ seine Berufung erfüllt, Jesus Christus in der Bewegung seiner Erniedrigung und Menschwerdung, d. h. in seiner liebenden Annahme der Gottlosen und ihn tötenden Feinde, gleich zu werden: „Das ist, nit under den freunden, nit in die rosen oder lilien, sonder under die dornen und feind hab ich gelegt dein ruten. Und daher fließt es, das alle, die got dienen und Christi gesind sein woellen, muessen vil stechens und widerwertigkait leiden, als Cristus selber spricht: In der welt werdt ir getrang haben, aber

¹³³¹ WA 6, 114,21–22: „Vides ergo, quanta hic appareat abyssus malorum et occasio miserendi et compatiendi“.

¹³³² A. a. O., 114,23: „si charitas dei in nobis fuerit“.

¹³³³ A. a. O., 114,23–24: „quam nihil nos deus pati permittat ad ea quae illi patiuntur.“

¹³³⁴ Vgl. a. a. O., 115,10–17; dazu eingehender unter B.4.5.2.3.b)

¹³³⁵ Vgl. WA 1,696,29–698,1 (zu Ps 110,3, Auslegung des 110. Psalms; 1518).

in mir allain den frid. Wann also ist es beschlossen von got und wirt nit anders sein: dein herrschaft sol sein im mittel deiner feind, Gerings umb dich sollen feind sein, du allain mit den deinen in irem mittel.“¹³³⁶

Die Christusnachfolge führt für Luther also keinesfalls zu einer Art Weltflucht, sondern im Gegenteil zu einer neuen Art Weltlichkeit, nämlich zur Annahme des eigenen Platzes *in* der Welt, zur Teilnahme am konkreten Leiden *dieser* Welt. Denn „wer das nit leiden will, der wil nit sein von der herrschaft Christi, sonder er wil im mittel der freünd sein, in den rosen und lilien sitzen, nit bey boesen, sonder bey frummen leüten sein, darumb hasset er und fleücht die boesen“.¹³³⁷

Würde der Christ auf diese Weise sein Leben führen, handelte er dem Wesen Christi diametral entgegen. Denn Christus hielt seine Reinheit und Göttlichkeit gerade nicht fest, sondern „entäußerte“ sich ihrer um der unreinen Sünder willen. „O ir gotsloesterer und Cristi verrae-ter, wenn Christus gethon het als ir thünd, wer waer ymmer saelig worden? Er entlaeret sich seiner gothait, seinr frümkait und weißhait und wolt sein bey sündern, menschen und narren, auff das er sy erfüllete, Ja er nam sy an sich, wolt noch nye mit den gaistlichen frummen, gerechten zu schaffen haben.“¹³³⁸

Der wahre Glaube an Christus, der das ganze Leben des Glaubenden ergreift, nimmt ihn daher auch mit hinein in diese den Sündern zugewandte, sich hingebende Bewegungsrichtung der göttlichen Liebe. Das Verhalten gegenüber den Feinden wird gewissermaßen zur Nagelprobe für die Echtheit des Glaubens. „Aber Cristi ware brueder thünd im gleichfoermig, lieben die boesen, benedeyen, entschuldigen sy, und bitten für sy, loben und dancken got in dem allem“.¹³³⁹

Dort, wo der Glaube echt ist, wo also die eigene Sünde erkannt und die liebende Vergebung Christi erfahren wurde, dort geschieht auch eine grundlegende und umwälzende Veränderung in der bisherigen Dynamik der zwischenmenschlichen Beziehungen. Das, was bisher Hass und Abscheu erregte, erlangt nun Mitleid. Der Blick des Glaubens, der die tiefere Dimension des Menschseins *coram Deo* erkennen durfte, gelangt zu einer neuen Bewertung und Empfindung gegenüber dem schuldigen und feindlichen Nächsten: „Die kinder gotes die fliehen nit die gesellschaft der boesen, ja sy süchen sy, das sy in helffen mügen. Sy woellen nit allain inn himel, sonder mit in pringen die allersündigsten, ob sy moechten.“¹³⁴⁰

¹³³⁶ A. a. O., 696,30–37.

¹³³⁷ A. a. O., 697,1–4.

¹³³⁸ A. a. O., 697,14–18. Vgl. hier wiederum die Anspielung auf Phil 2,7.

¹³³⁹ A. a. O., 697,7–9.

¹³⁴⁰ A. a. O., 697,29–31.

Die Gewissheit des eigenen Glaubens erschöpft sich nicht in einer rein subjektiven, allein für sich persönlich geltenden Selbstdeutung des eigenen Lebens, sondern gewinnt in ihrer Universalität auch Anspruch und Zuversicht für den anderen. Das erhaltene Geschenk der bedingungslosen Annahme und Versöhnung drängt zur ebenso bedingungslosen Weitergabe – und sei es auch unter Ablehnung, Hass, Verfolgung, Leiden und Sterben.

Allein in dieser aus dem Glauben erwachsenden Liebe, in diesem bewussten Bleiben in der Welt, in dieser mitleidenden Anteilnahme an ihrem und des Nächsten Geschick kann das Böse, das ja selbst den ärgsten Feind immer auch zum Opfer seiner eigenen Sünde macht, überwunden werden. Würde der Christ hier angesichts der Schlechtigkeit der Feinde dieser konkreten Welt zu entfliehen suchen, so würde er gerade darin „*weichen und underligen der anfechtung*“.¹³⁴¹ Der wahre Trost in dieser Anfechtung liegt hingegen in der die Welt annehmenden Gemeinschaft mit Christus, die im Glauben empfangen und in der Liebe weitergegeben wird. Dabei bleibt die Welt zwar Welt und der Feind Feind, sodass eine solche Liebe zuweilen auch zum Tode führen kann: „Aber die rechten besteen in richtigem glauben, und überwinden, ob sy auch darüber sterben, arm oder geloestert werden, denselben ist das Evangelium ain rüt der sterck und goetlicher krafft.“¹³⁴²

Die Weltflucht taugt für Luther daher nie als geistliche Alternative zur Weltannahme. Vielmehr ist sie häufig nichts anderes als die scheinbar geistlich getarnte Sünde des Hochmuts und des Unglaubens:¹³⁴³ „Welche die Gesellschaft solcher [Sünder] fliehen um gut zu werden, erreichen nichts anderes, als dass sie die Allerschlimmsten von allen werden, ob sie es auch nicht glauben. Denn der Liebe wegen fliehen sie vor dem echten Werk der Liebe, ihres Heiles wegen den kürzesten Weg zum Heil. Die Kirche war nämlich immer dann im besten Stand, wenn sie sich zu den Allerschlimmsten hielt: Denn durch das Ertragen (Tolerieren – *tolerantia*) dieser Lasten kam ihre Liebe auf wundersame Weise zu goldenem Glanz.“¹³⁴⁴

¹³⁴¹ A. a. O., 697,32–33.

¹³⁴² A. a. O., 697,36–38.

¹³⁴³ Vgl. dazu insgesamt auch WA 2, 603–605 (zu Gal 6,1–2, Galaterbriefauslegung; 1518–19).

¹³⁴⁴ WA 2, 605,3–10: „Proinde qui fugiunt talium societatem, ut boni fiant, nihil aliud faciunt quam ut pessimi omnium fiant, quod tamen non credunt, quia propter charitatem fugiunt germanum officium charitatis, propter salutem fugiunt verum compendium salutis. Ecclesia enim tunc semper fuit optima, quando agebat inter pessimos: horum enim onerum tolerantia mire rutilavit eius charitas“. Entsprechend fern lag es Luther auch 1519 noch, die Gemeinschaft mit Rom etwa von sich aus zu brechen oder sich von der sündigen Kirche zurückzuziehen: „Nunquid et nos, qui ferimus onera et vere importabilia monstra Rhomanae curiae ideo fugimus et discedimus? Absit, absit. Reprehendimus quidem, detestamur, oramus, monemus, sed non scindimus ob hoc unitatem spiritus, non inflamur adversus eam, scientes, quod charitas super omnia eminent, non tantum super rerum corporalium damna, sed etiam super omnia monstra peccatorum: ficta charitas est, quae non nisi commoda alterius ferre potest.“ (a. a. O., 605,23–29). Dazu und zu den Gründen für den später dann doch erfolgten Bruch vgl. LEPPIN, Luther, 165–170.

4.5.2.3 Die Meditation der Feindesliebe als Übung in der Christusmystik

a) Der in der Liebe tätige Glauben – „*Caritas fide formata*“

Die Meditation des Übels der Feinde dient als eine *Sehschule des Glaubens*.¹³⁴⁵ Allein der Glaube macht das Auge des Herzens, nämlich die existentielle Affektivierung gegenüber dem Leiden des Feindes „sehend“ und zur hingebungsvollen und mitleidenden Liebe rein. Die Perspektivänderung dieser Sehschule kann sodann wieder in ein angemesseneres Verhältnis zu den eigenen Leiden führen und durch eine wachsende Glaubenszuversicht trösten. In der Sehschule des Glaubens will Luther den Betrachter in einem existentiell-affektiv mitfühlenden Sinne sensibel und wahrnehmend machen dafür, ...

„... wie groß die Schande und das Elend des Menschen sei, der unter die Sünde niedergeworfen, das heißt von Gott getrennt und vom Teufel besessen ist.“¹³⁴⁶

Die Erfahrung der eigenen Sündenvergebung und ihre affektive Aneignung kann eine geistliche Empathie sogar und gerade gegenüber den Feinden und Sündern bewirken.

Infolgedessen wird die Meditation des *malum adversariorum* für Luther zu einer zentralen spirituellen Übung, in der er die Rechtfertigungserfahrung auf den zwischenmenschlichen Bereich anwendet. Indem die Meditatio von Gesetz und Evangelium, aus der die eigene Rechtfertigungserfahrung erwächst, auch auf den Mitmenschen übertragen wird, soll das Herz (der Affekt) sosehr an diese Übung gewöhnt werden, dass es aus dem Glauben heraus mehr und mehr zur Liebe umgeformt wird.¹³⁴⁷ Auf diese Weise fördert „die Rechtfertigung“, um mit Rudolf Bohren zu sprechen, „eine neue Ästhetik, eine neue Wahrnehmung.“¹³⁴⁸ Die Liebe muss

¹³⁴⁵ Vgl. so auch BOHREN, a. a. O., 39–43: „Seine Sehschule ist ein Sehweg“, den der Seelsorger mit dem Patienten mitgeht, ihn begleitet, auf dem er ihn „ins Bild setzt“ indem er ihm Bilder anbietet (a. a. O., 42).

¹³⁴⁶ WA 6, 114,26–27: „quanta sit ignominia et miseria hominis sub peccato iacentis, id est a deo separati et a diabolo possessi.“

¹³⁴⁷ Vgl. dazu HAMM, Zentralbegriff, 65–89, bes. 74 und 88 sowie DERS., Rechtfertigungslehre, 1–38, hierzu bes. 25–27. Luther wendet die scholastische Zentralformel „*fides caritate formata*“ („Glaube, der durch die Liebe geformt wird“) bewusst im Sinne seines reformatorischen Glaubensverständnisses um. So ist es nunmehr der Glaube, der die Liebe formt, anstatt dass die Liebe den Glauben erst durch ihr formendes Hinzutreten zu einem wirklich rettenden Glauben werden ließe. „An die Stelle der mittelalterlichen ‚*fides caritate formata*‘ tritt die reformatorische ‚*fides Christo formata*‘, der ‚Glaube, der in Christus lebt‘.“ (a. a. O., 26f; nach OBERMAN, *Iustitia Christi*, 436, bes. Anm. 45).

¹³⁴⁸ BOHREN, a. a. O., 42.

also nicht zuerst in der Tat, sondern im Herzen und das heißt eben im Glauben beginnen.¹³⁴⁹ Für Luther gilt deshalb im Unterschied zur mittelalterlichen Scholastik nicht „der Glaube, der durch die Liebe geformt wird“ („fides caritate formata“), sondern der Glaube, der die Liebe formt, und damit die „caritas fide formata“ („die durch den Glauben geformte Liebe“).¹³⁵⁰

Der Glaube ist selbst die Liebe; und zwar gerade nicht aus dem Glaubenden und aus seinem Tun heraus, sondern rezeptiv aus dem zugesagten Wort Gottes: Der Glaube ist empfangene Liebe. Darin kann er freilich nie stillstehen, nie passiv bleiben, wiewohl er es seinem ursprünglichen, rechtfertigenden Wesen nach ist und bleibt.¹³⁵¹ Er kann nie ohne Werke, ohne liebende Äußerung sein: „O es ist eyn lebendig, schefftig, thettig, mechtig ding vmb den glawben, das vnmüglich ist, das er nicht on vnterlas solt gutts wircken, Er fraget auch nicht, ob gutte werck zu thun sind, sondern ehe man fragt, hat er sie than, vnd ist ymer ym thun“.¹³⁵²

In der Freiheitsschrift hat Luther diese spirituelle Interdependenz von Glaube und Liebe, oder anders gesagt: dem passiv-empfangenden und aktiv-weitergebenden Wesen des Glaubens, in einer differenzierten Zusammenschau von Christus und Nächstem so dargelegt: „das eyn Christen mensch lebt nit ynn yhm selb, sondern ynn Christo und seynem nehstenn, ynn Christo durch den *glauben*, ym nehsten durch die *liebe*“.¹³⁵³ Im Glauben empfängt der Mensch die Liebe Christi. Durch diese empfangene Liebe sieht er den Nächsten in deren Lichte und

¹³⁴⁹ Vgl. WA 17/II, 98,25 (Predigt am 4. So.n.Eph., zu Röm 13,8ff; Fastenpostille 1525): „Also bleybt der glaub der thetter und die liebe bleybt die that.“ Vgl. u. a. ebenso WA 6, 210,5–10 (Von den guten Werken; 1520).

¹³⁵⁰ Vgl. dazu WANNENWETSCH, *Caritas fide formata*, 205–224; DIETER, Der junge Luther und Aristoteles, 242, bes. Anm. 382 sowie die differenzierte ökumenische Darstellung und Diskussion der beiden scheinbar konträren Formeln bei PESCH, Hinführung, 158–162[–175]. Pesch gelingt es überzeugend, darzulegen, wie beide Formeln aus ihrem historischen und theologischen Kontext heraus plausibilisierbar sowie unter gegenwärtiger Perspektive miteinander vereinbar sein oder doch zumindest weithin einander nähergebracht werden können. Mit der Liebe tritt zum Glauben nichts hinzu, was ihm nicht schon immer eigen wäre, sondern der Glaube selbst als Lebenshingabe an Gott *ist* die Gottesliebe, wenngleich nicht im Sinne eines eigenen Aktes des Menschen, sondern vielmehr als passives und antwortendes Geliebtwerden durch Gott. So kann der Glaube nie ohne die Liebe, d. h. ohne Werke sein, sondern ist stets und ständig in der Liebe aktiv (vgl. die Belegstellen bei PESCH, a. a. O., 167, Anm. 60). Dennoch ist es gerade *allein* der Glaube, der rechtfertigt, mithin das Handeln Gottes empfängt. Der wesentliche Unterschied zwischen Luthers Theologie und der scholastischen Formel besteht darin, dass diese den Glauben vor allem als Verstandeszustimmung, der Reformator jedoch als existentielle Beziehung auffasst. Dabei sind freilich beide Aspekte jeweils auch für die jeweils andere Seite wesentlich.

¹³⁵¹ Vgl. dazu HAMM, Rechtfertigungslehre, 27. Rechtfertigend ist der Glaube „allein in der Passivität, darin, daß er das Angenommenwerden des Gottlosen zum Heil vor allen Werken empfängt.“ Ausschlaggebend ist daher die rechte Unterscheidung zwischen „dem empfangenden und dem tätigen Wesen des Glaubens, zwischen der *Soteriologie* des Glaubens und der *Ethik* des Glaubens.“

¹³⁵² WA DB 7, 10,9–12 (Vorrede auf die Epistel S. Pauli an die Römer; 1522).

¹³⁵³ WA 7, 38,6–8 (Von der Freiheit eines Christenmenschen; 1520) (Hvm.).

beginnt damit, sie an ihm wiederum *durch* den Glauben zu vollziehen.¹³⁵⁴ Die *fides* ist die Liebe Gottes, die zum Menschen kommt, indessen die *caritas* ebendieselbe Liebe Gottes ist, die nun durch den Menschen zum anderen fließt. Beides ist Handeln Gottes. In beidem wird der Glaubende also niemals zum autonomen Subjekt, sondern empfängt und agiert vielmehr als ein „Dazwischen-Gestellter“.¹³⁵⁵ In dieser Zwischenposition muss er bleiben, insofern der Glaube stets und ständig in der Liebe tätig ist:¹³⁵⁶ „Also bleybt der glaub der thetter und die liebe bleybt die that.“¹³⁵⁷ So kann der Mensch, will er denn im Glauben bleiben, gar nicht anders, als der Bewegung der Liebe Gottes auch und vor allem dem Feind gegenüber zu folgen. Gerade ihm gilt die Liebe als integrale Wirkform der *fides Christi*. Dabei „gilt allein die Liebe, wie Christus sie übte, die Liebe zu Sündern, Unwürdigen, Verfolgern.“¹³⁵⁸

Immer wieder kann Luther diesen unauflöslichen Zusammenhang in unterschiedlichen Kontexten als die zentrale Lehraussage des Evangeliums hervorheben. Als ein Beispiel unter vielen sei auf einen Ausschnitt aus einer Weihnachtspredigt des Jahres 1522 verwiesen: „alle Christlich lere, werck und leben kurtz, klarlich, ubirflussig begriffen ist ynn den zweyen stucken *Glawben und Lieben*, durch wilch der mensch tzwischen Gott unnd seynem nehisten gesetzt wirt alß eyn mittell, das da von oben empfeheth und unten widder außgibt unnd gleych eyn gefeß oder rhor wirt, durch wilchs der brun gotlicher gutter on unterlaß fließen soll ynn andere leutt. Sihe, das sind denn recht gottformige menschen, wilche von gott empfahen allis, was er hatt, ynn Christo, und widderumb sich auch, alß weren sie der andern gotte, mit wolthaten beweisen; da geht denn der spruch p̄s. 81: Ich hab gesagt, yhr seyt Gotter und kinder des allerhochsten allesampt. Gottis kinder sind wyr durch den glawben, der unß erben macht aller gottlichen gutter. Aber gotte synd wyr durch die liebe, die unß gegen unßernn nehisten wolthettig macht; denn gottlich natur ist nit anderß denn eytell wolthettickey“.¹³⁵⁹

In der Bildmeditation der Tassaradecas veranschaulicht Luther die Not solcher Sünde, über die sich der Glaube in Liebe erbarmt, an der äußeren Not kranker Menschen. Mit diesem Vergleich macht er darauf aufmerksam, was Gott durch das Bild der Kranken zeigen möchte:

¹³⁵⁴ In diesem Sinne kann die Liebe auch als *der* Affekt des Glaubens schlechthin beschrieben werden (vgl. WANNENWETSCH, a. a. O., 220–224).

¹³⁵⁵ WANNENWETSCH, a. a. O., 209.

¹³⁵⁶ Vgl. Gal 5,6: „der Glaube, der durch die Liebe tätig ist“ – „Fides per Charitatem efficax“ (WA 40 II, 34,9; vgl. dazu insgesamt a. a. O., 34,8–39,15 (Großer Galaterkommentar; 1531)). Vgl. auch WANNENWETSCH, a. a. O., 209–210.

¹³⁵⁷ WA 17 II, 98,25 (Predigt am 4. So.n.Eph. zu Röm 13; Fastenpostille 1525).

¹³⁵⁸ ALTHAUS, *Communio*, 48. Vgl. dazu bes. WA 1, 603–605 (zu Gal 6,1–2, Galaterbriefauslegung; 1518–19). Luther verwendet in diesem Kontext auffallend häufig folgende Bibelstellen: Röm 15,1ff; Gal 6,2 und vor allem *Phil 2,5ff* (vgl. u. a. WA 2, 603,13ff); Ps 110,2 (vgl. WA 1, 696,1–698,1; WA 2, 605,1); Hoh 2,2 (WA 1, 697,2; WA 2, 604,35).

¹³⁵⁹ WA 10 I/1, 100,8–20 (Zu der frühen Christmesse Tit 3,1–7; Weihnachtspostille 1522).

„... dass die Augen unseres Geistes (Bewusstseins) geöffnet würden, damit wir sehen mögen einen wieviel entsetzlicheren Anblick von ihrem Eiter und Fäulnis die Seele des Sünders offenbart.“¹³⁶⁰

Durch diese Analogie kann dem Betrachter die Erkenntnis aufgehen, wie sehr die Sünde den Menschen (und zwar qualitativ) noch weit hässlicher macht als die schlimmste und ekelerregendste Krankheit. Im Blick auf die anderen bewirkt dieser tatsächlich tröstend gemeinte Perspektivwechsel mitleidendes Erbarmen, im Blick auf sich selbst jedoch leitet er an zu einer Relativierung des eigenen Leides, die schließlich sogar Grund zur Dankbarkeit gegen Gott werden kann.

b) Die Christusmystik der affektiven Leidensübernahme

In einer für seine Spiritualität in diesem Zusammenhang nicht unwesentlichen Wendung geht Luther in den abschließenden Worten noch über diesen relativierenden und Mitleid affizierenden Trost hinaus. „Breviter“ – „mit wenigen Worten“ fasst er darin die Art und Weise der Liebe Christi als exemplum noch einmal zusammen:

„Mit wenigen Worten: Wenn man die Übel der Übel alle mit angemessenem Affekt ansähe, sei es der Feinde, sei es der Freunde, würde man nicht allein die Seinigen vergessen und sein eigenes Leiden für nichts ansehen, sondern auch mit Mose und dem Apostel Paulus entbrennen, so dass man verlangen würde für jene zu sterben und ein von Christus Verfluchter zu werden und auch aus dem Buch des Lebens getilgt zu werden, [...] damit jene freigesprochen würden.“¹³⁶¹

Die Nachfolge des aus Liebe freiwillig leidenden Christus wird hier bis zur letzten Konsequenz zu Ende geführt. Christus achtete die eigenen Leiden für nichts und nahm freiwillig die Leiden seiner Feinde an, ja begehrte um der Liebe willen sogar danach bis in den Tod und die Hölle, also bis in die äußerste Verdammnis.

¹³⁶⁰ WA 6, 114,32–33: „... ut oculos mentis nostrae aperiat, quo videamus quanto horribiliore specie anima peccatoris saniem et putredinem suam ostendet“.

¹³⁶¹ A. a. O., 115,10–14: „Breviter, qui mala malorum omnia digno affectu videret, sive inimicorum sive amicorum, non solum suorum oblivisceretur et nihil se pati sibi videretur, verum et cum Mose et Paulo Apostolo aestuaret, ut pro eis mori liceret et anathema a Christo fieri ac de libro vitae deleri, [...] quo illi liberarentur.“

„In solchem Eifer und Feuer war Christus entbrannt, da er für uns gestorben ist und zur Hölle niederfuhr.“¹³⁶²

Die in der sakramentalen Einheit mit Christus vollzogene Nachfolge dieses Vorbilds wird von Luther hier wiederum exemplarisch an den biblischen Heiligen Mose und Paulus vorgeführt. In Luthers neuem, reformatorischen Verständnis von Glaube und Liebe zeigt sich eindrucksvoll eine biblische Wendung und damit zugleich präzisere Differenzierung der Mystik der *resignatio ad infernum*, wie sie sich vor allem bei Johann Tauler ausgeprägt findet.¹³⁶³ Der Christ, der durch den Glauben in Gott, durch die Liebe aber im Nächsten und sogar im Feind lebt, kann sein eigenes Heil nicht mehr unabhängig vom Wohl und Wehe seines Mitmenschen betrachten. Nicht mehr im Hinblick auf die Frage der eigenen Erwählung, sondern im Blick auf die Verworfenheit und Verdammnis des Feindes führt die unio, die liebende Einheit mit Christus als äußerste Form des christlichen Mitleids zum innersten Wunsch und Begehren der eigenen Heilsaufgabe zugunsten des Feindes. Biblisch ist dieser Affekt sowohl bei Mose als auch bei Paulus überliefert.

Luthers Spiritualität ist deshalb keine Weiterführung der mystischen Überhöhung des eigenen Leidens, sondern eine, dabei freilich nicht minder mystische Überwindung der Anfechtung des eigenen Leidens durch die christologisch-stellvertretende Leidens- und sogar Schuldübernahme der Feinde. Während sich die ursprüngliche *resignatio ad infernum* als mystische Meditationsübung der liebenden Hingabe an Gottes Willen paradoxerweise gerade umso mehr Anlass zur Hoffnung auf die eigene Errettung verschaffen will, verhält es sich in Luthers Wendung auf den Nächsten genau umgekehrt. Weil der Christ in Christus das Heil allein aus Gnade empfängt und in der daraus folgenden sakramentalen Christusgemeinschaft ohne jedes eigene Liebesverdienst geborgen ist, wird sein Empfinden dem Nächsten gegenüber in einer solchen Weise freigesetzt, dass er sogar zur affektiven Selbstaufgabe um seinetwillen bereit werden kann. Eine solche geistliche Affektivierung bedeutet freilich, dass das Leiden an den eigenen Übeln radikal umgewertet, ja geradezu ins Gegenteil gewendet wird.¹³⁶⁴ Dieser äußerste affektive Intensitätsgrad der Christusconformitas kann daher durchaus als *ein mystischer* (nämlich verborgener und geistlicher) *Trost* der unio cum Christo bezeichnet werden.

Aus folgendem Grund ist die Feindesliebe *mystisch* zu interpretieren: Sie ist ursprünglichster Ausdruck der Liebe Gottes selbst, des *amor crucis*, der Kreuzesliebe; der Liebe, die die Feinde

¹³⁶² A. a. O., 115,14–16: „Hoc enim zelo et incendio Christus ardens pro nobis et mortuus est et ad inferos descendit“.

¹³⁶³ Zur *resignatio ad infernum* bei Tauler und Luthers Rezeption derselben vgl. unter B.5.4.2.1.

¹³⁶⁴ Vgl. ebenso LEROUX, a. a. O., 18: „All the evils oft he wicked (*mala malorum omnia*) – numerous and both physical and spiritual, when viewed (*videret*) rightly (*digno affectu*) – will make a man forget (*oblisceretur*) his own evil, and it will even seem (*videretur*) like one is not suffering at all.“

liebt, für sie leidet und stirbt; der Liebe, die nicht das Liebenswürdige liebt, sondern durch sich selbst und aus sich selbst heraus das Liebensunwerte überhaupt erst liebenswert macht; kurz: der Liebe, die schöpferisch ist und dort etwas schafft, wo nichts ist, ja wo das schiere Gegenteil des Liebenswerten zu sein scheint. Diese Kreuzesliebe beschreibt Luther in der 28. These der Heidelberger Disputation so: „Die Liebe Gottes findet das für sie Liebenswerte nicht vor, sondern erschafft es. Die Liebe des Menschen hingegen entsteht aus dem für sie Liebenswerten.“¹³⁶⁵ Diese äußerste, sich selbst in die Verdammnis gebende Feindesliebe kann deshalb nur eine *mystische Liebe* sein. Denn sie entsteht nicht aus dem Menschen selbst und seinen Kräften, sondern wird ihm allein in dem Glauben zuteil, durch den er mit dem Kreuz Christi sakramental verbunden wird, in dem er umgewandelt wird durch einen Weg der Spiritualität (*vita passiva*), auf dem das gänzlich neue Leben dieser Liebe in ihm von Gott selbst neu geschaffen wird. Nur in der Freiheit des rechtfertigenden Glaubens vermag der Mensch das ihm Liebensunwerte, ja sogar das ihn Hassende und Verletzende zu lieben: „Und das ist die Liebe des Kreuzes (*amor crucis*), aus dem Kreuz geboren, die sich dorthin wendet, nicht, wo sie Gutes findet, das sie genießen könnte, sondern wo sie dem Schlechten und Bedürftigen Gutes bringen kann.“¹³⁶⁶

Wollte sich darum der Christ den Sündern und Feinden entziehen – er würde damit das Kreuz Christi „entleeren“.¹³⁶⁷ Ist doch die Liebe Christi ihrem Wesen nach „Kreuzesliebe“, eine Liebe, die sich gerade für den, der sie selbst ablehnt und tötet, eben für den Feind, hingibt.¹³⁶⁸ Von dieser Liebe her empfängt auch der Christ als *simul iustus et peccator* jeden Tag und Augenblick im Glauben seine Rechtfertigung. Ohne diese Liebe wäre sein Glaube nicht. Allein die Wirklichkeit dieser Liebe überwindet das Böse im anderen, das gleichermaßen auch noch in ihm selbst ist. Auch das Böse im andern kann darum letztendlich allein durch diese Liebe überwunden werden.

Wenn Luther hier die Feindesliebe auf diesen hohen, mystischen Trost hin durchleuchtet, ist ihm dabei allemal klar, wie weit der spirituelle Weg bis dahin ist, dass solche Liebe nicht nur intellektuell, sondern auch affektiv verwirklicht werden kann. In diesem fünften Bild des *malum adversariorum* geht es ihm aber darum, einmal in aller Deutlichkeit aufzuzeigen, dass und wie selbst in der Anfechtung durch äußere Feinde ein noch tieferer Trost verborgen ist.

¹³⁶⁵ WA 1, 365,1–2 (28. These der Heidelberger Disputation; 1518): „*Amor Dei non invenit sed creat suum diligibile, Amor hominis fit a suo diligibili.*“ (dt. Übers. n. LDStA I, 61,7–9); vgl. a. a. O., 365,11–12: „*Ideo enim peccatores sunt pulchri, quia diliguntur, non ideo diliguntur, quia sunt pulchri.*“ („Denn darum sind die Sünder schön, weil sie geliebt werden; nicht darum werden sie geliebt, weil sie schön sind.“ (dt. Übers. n. LDStA I, 61,20–21)).

¹³⁶⁶ A. a. O., 365,13–15 (Hvm.): „*Et iste est amor crucis ex cruce natus, qui illuc sese transfert, non ubi invenit bonum quo fruatur, sed ubi bonum conferat malo et egeno.*“ (dt. Übers. n. LDStA I, 61,23–26).

¹³⁶⁷ Vgl. WA 2, 605,1–2: „*Evacuant enim crucem Christi in seipsis et otiosam ac stertentem aliisque humeris vectatam charitatem habent.*“

¹³⁶⁸ Vgl. ALTHAUS, a. a. O., 46.

Selbst der Gefahr dieses Übels ist der Mensch im Glauben nicht hilflos ausgeliefert, sondern je stärker ihn diese Anfechtung treffen mag, desto intensiver öffnet sich ihm in seiner Beziehung zu Christus ein ungeahnter Weg zu ihrer Überwindung. Dieser Weg will freilich beschritten werden – und sei es auch nur mit den ersten zögerlichen Schritten.

4.6 Die Anfechtung der Heiligen

Das *sechste Bild*¹³⁶⁹ des *malum amicorum sive sanctorum* verbleibt zunächst wie das fünfte Bild in der sozialen Dimension von Anfechtung und Seelsorge. Es ist das längste der sieben Kapitel der mala und nimmt (im weltlichen Sinne) die *Freunde* und (im ekklesiologischen Sinne) die *Heiligen* in den Blick.¹³⁷⁰ Auch die Übel, die jenen widerfahren, können dem Betrachter zur Anfechtung und zum Trost werden.¹³⁷¹ Mit dieser *ekklesiologischen Seelsorge* entfaltet der Reformator wie sonst in kaum einem seiner anderen Werke eine sowohl kritische als auch konstruktive Spiritualität der „*communio sanctorum*“.¹³⁷² Auffällig an diesem Kapitel ist dabei die besonders häufige und ausführliche Verwendung von Bibelziten, insgesamt sechs an der Zahl (1Petr 5,9; Hebr 12,4–11; Ps 80,6; 1Kor 10,13; (Mt 11,11); Jer 49,12). Zur Korrektur der gängigen spätmittelalterlichen Vorstellungen von der Heiligenverehrung benötigt und gebraucht Luther an dieser Stelle augenscheinlich ein besonderes Gewicht biblischer Autorität.

4.6.1 Anfechtung: Die Züchtigung der Heiligen

Die Erfahrung der Übel der Freunde und Heiligen beschreibt Luther in diesem Kapitel allerdings kaum in ihrer konkreten Wirkung und Gestalt, in der sie Anfechtungen verursachen. Der ganze Schwerpunkt der Meditation richtet sich stattdessen auf den seelsorgerliche Trostgehalt des Leidens der Heiligen und der Bedeutung ihrer Gemeinschaft für das Leiden des Betrachters.

¹³⁶⁹ Vgl. WA 6, 115,18–117,25: „spectro sexto, quod est malum dextrum seu ad dextram.“ (a. a. O., 115,18–19).

¹³⁷⁰ Vgl. a. a. O., 115,20: „die Freunde“ („*amici*“) und a. a. O., 115,23: „die Kirche“ („*Ecclesia*“). Vgl. dazu auch LEROUX, a. a. O., 18; vgl. zur Stellung Luthers zur Heiligenlehre sowie deren Wandel bereits ausführlich oben unter B.2.2.4.2.b).

¹³⁷¹ Vgl. STROHL, a. a. O., 174: „which ist he evil endured by the saints both living and dead“; und STOLLER, a. a. O., 139: „the evil on the right hand, is the suffering that friends and those within the church have experienced.“

¹³⁷² Vergleichbar lediglich mit einigen Erbauungsschriften desselben Jahres 1519, wie z. B. dem „Sermon von der Bereitung zum Sterben“ (WA 2, 685–697) oder dem „Sermon von dem hochwürdigen Sakrament des heiligen wahren Leichnams Christi und von den Bruderschaften“ (WA 2, 742–758).

„Auch hier geht es um Übel, aber der Charakter des Übels ist bereits relativiert und überboten: Rechte und heilsame Übel sind die unserer Freunde, die der Heiligen.“¹³⁷³ Gleichwohl deutet Luther zu Beginn zwei Aspekte an, in denen das *malum sanctorum* dann doch für den Betrachter zur Anfechtung werden kann. Diese spezifische Anfechtung der Heiligen sieht Luther in den Züchtigungen Gottes, die ihnen widerfahren, sowie im Martyrium, dass einige auf Erden ereilt.

Diese den Heiligen besonders zugehörige *Anfechtung der Züchtigung* kann im Grunde in jedem möglichen Leiden bestehen, bezieht sich jedoch primär auf die äußere weltliche Bedrängnis der Christen. Luther kommt auf sie zu sprechen, indem er den Betrachter innerlich von seinem eigenem Leiden ablenkt und mit einem Zitat aus 1Petr 5,9 auf das viel größere und vielfältigere Leiden der weltweiten Christenheit aufmerksam macht:

„Widersteht dem Teufel fest im Glauben, wissend, dass ebendieselben Leiden über eure Bruderschaft, die in der Welt ist, gehen.“¹³⁷⁴

Diese Leiden der zwar verborgenen, aber doch weltweiten Gemeinschaft aller Heiligen bewertet Luther dezidiert als solche Anfechtungen, die auf mystische Weise der ganzen Gemeinschaft widerfahren. Der Betrachter wird eingeladen, sein eigenes gegenwärtiges Übel in diesem Zusammenhang zu sehen und so neu zu bewerten. Er steht keinesfalls allein, unter welcher Anfechtung auch immer er leidet, sondern ihm widerfährt dasselbe wie allen Heiligen weltweit.¹³⁷⁵ „Solch schrecken und angst kompt daher, das der Mensch wehnet und dencket, Es sey kein ander Mensch in solchen grewlichen anfechtungen als er, und er allein ein sonderlichs selzams und ungewonlichs leiden habe.“¹³⁷⁶ Demgegenüber hält der Seelsorger fest: „So ist doch der gantzen Christenheit leiden und anfechtung in dem gleich und einerley“.¹³⁷⁷ Doch nicht nur die gegenwärtige Christenheit, sondern auch die Heiligen aller Zeiten, insbesondere die der Heiligen Schrift, stehen in dieser Anfechtungsgemeinschaft: „Talis fuit autem vita sanctorum patrum, plena tentationibus“ – „Derart war auch das Leben der heiligen Väter, voller Anfechtungen“.¹³⁷⁸

In diesen Aussagen klingt noch Luthers koinonial-mystisches Kirchenverständnis nach, das er in dem (im selben Jahr 1519 verfassten) „Sermon von dem hochwürdigen Sakrament des

¹³⁷³ LUSCHER, a. a. O., 68.

¹³⁷⁴ WA 6, 115,21–22: „Resistite diabolo fortes in fide, scientes, easdem passiones ei quae in mundo est fraternitati vestrae fieri.“ Vgl. dazu auch Luthers Auslegung zu dieser Bibelstelle in WA 22, 46–51 (Epistel am dritten Sonntag nach Trinitatis zu 1Petr 5,5–11; Crucigers Sommerpostille 1544).

¹³⁷⁵ Vgl. dazu auch BÜHLER, Anfechtung, 168–169.172–178.

¹³⁷⁶ WA 22, 47,38–48,1.

¹³⁷⁷ A. a. O., 48,4–5.

¹³⁷⁸ WA 43, 466,25 (Vorlesung über 1.Mose; 1535–45); vgl. ebenso a. a. O., 469,17 oder 201,6 (über Abraham). Vgl. dazu auch weitere konkrete Beispiele bei BÜHLER, a. a. O., 173–176.

heiligen wahren Leichnams Christi“ in einzigartiger, obschon später nie wieder in solcher Prägnanz und Wärme aufgegriffenen Art und Weise entfaltet hat.¹³⁷⁹ Im Heiligen Abendmahl geschehe demnach ein durch Christus vermittelter Austausch der Übel und Güter der Kommunikanten, der dazu führe, dass den Heiligen untereinander „alle leyden und sund auch gemeyn werden“. ¹³⁸⁰ Die Anfechtung wird nicht mehr nur individuell, sondern in ihrer kollektiven bzw. koinonialen Dimension verstanden: „Wo eyns leydet, da leyden die andern alle mit“. ¹³⁸¹

Diese ekklesiologische Situation der Anfechtung versteht Luther dezidiert von der Realpräsenz des Leibes Christi im Heiligen Abendmahl und der daraus folgenden mystisch-leiblichen Einheit der glaubenden Kommunikanten her. Die leibliche Teilhabe am Leib des Gekreuzigten führt zu einem gemeinsamen Betroffensein durch die jeweiligen Leiden der anderen, und zwar, indem sie bewusst vom Kreuzesgeschehen her gedeutet werden. Das heißt konkret: Die Heiligen erfahren als Kinder Gottes mehr Leiden als andere Menschen und erleben sie zwar als Anfechtung, können sie aber auch annehmen, indem sie diese Erfahrungen immer tiefer als gute Züchtigung bzw. Erziehung Gottes begreifen lernen. Denn die *Communio sanctorum* ist ihrem Wesen nach eine Gemeinschaft des Kreuzes, nämlich der Taufe, eine Gemeinschaft der Sterbenden und Auferstehenden, eine Gemeinschaft derer, die gezüchtigt und getröstet werden. „Here again Luther invokes the Pauline metaphor of dying to self and rising to new life.“ ¹³⁸²

In der weiteren Bildmeditation führt Luther explizit die „Kirche“ als Subjekt ein, indem er eine gemeinhin bekannte Antiphon aus dem von ihm bzw. seinem Orden benutzten Brevier, sicherlich auswendig, zitiert: Die erste Antiphon der Laudes (ad Primam) im „Commune plurimorum Martyrum extra tempus Paschale“. ¹³⁸³

„So betet auch die Kirche in den Preces (Bittgebeten) [...] und singt: ‚Alle Heiligen/
Wieviel Marter haben sie erlitten/Dass sie sicher kommen möchten/Zu der Palme des
Martyriums.‘“ ¹³⁸⁴

¹³⁷⁹ WA 2, 742–758. Vgl. dazu auch ALTHAUS, *Communio sanctorum*, 37–84.

¹³⁸⁰ WA 2, 743,29.

¹³⁸¹ A. a. O., 743,40.

¹³⁸² STOLLER, a. a. O., 140. „Christian existence is not a matter of attempting to actively construct a new life in accordance with certain rules, but of becoming part of a larger reality which has always been there and which has been graciously revealed to the faithful. In either case, suffering will serve a higher purpose: revealing one’s sin or developing one’s character. Luther seeks here to give a positive purpose to suffering, one which can be not only endured, but embraced.“

¹³⁸³ Vgl. *BREVIARIUM ROMANUM*, [50]–[67]; ad Primam [62]: „Omnes Sancti, * quanta passi sunt tormenta, ut securi pervenirent ad palmam martyrii!“

¹³⁸⁴ WA 6, 115,22–25: „Ita et Ecclesia orat in precibus [...] Cantatque ‘omnes sancti quanta passi sunt tormenta, ut securi pervenirent ad palmam martyrii!’“ Die Erstausgabe des überarbeiteten Breviers, das sog. *Breviarium Romanum*, erfolgte aufgrund der Liturgiereform des Trienter Konzils 1568

Das nur scheinbar sinnlose und vor der Welt erbärmliche Sterben der Heiligen, insbesondere im *Martyrium*, ist für Luther Teil der Kreuzesgestalt der Kirche, der Verborgenheit der *Communio sanctorum coram mundo*. Dementsprechend kann auch und gerade dieser äußerste Grad des Leidens der Heiligen – sowohl für die unmittelbar als auch mittelbar Betroffenen – zu einer Anfechtung des Glaubens an die Güte Gottes werden. Dieser Möglichkeit schenkt Luther in seiner Betrachtung jedoch keine weitere Aufmerksamkeit, sondern wendet sich sogleich der seelsorgerlichen Wendung und Anwendung der Heiligenverehrung auf die Situation seines Gegenübers zu.

4.6.2 Seelsorge und Spiritualität:

Die Bedeutung der seelsorgerlichen Wendung der Heiligenverehrung für die koinoniale Spiritualität des frühen Luthers

Der Reformator greift nun die dem Kurfürsten geläufige Heiligenverehrung auf. Er geht wertschätzend auf sie ein und kritisiert sie zugleich, indem er sie in drei Verfremdungen umwertet. Auf diese Weise versucht er, den Trost einer neuen Spiritualität der Heiligen zu vermitteln.

Als erstes (1.) weist er auf den Trost hin, der in der Erfahrung der *Züchtigung* liegt. Die koinoniale Anfechtung der Züchtigung ist ebenso wie die des Martyriums eine *nota ecclesiae* und dient deshalb der Vergewisserung des Glaubens.

Als zweites (2.) wird der Trost der richtigen vom Aberglauben der falschen *Heiligenverehrung* differenziert. Während die falsche Heiligenverehrung das Leiden flieht und so den angefochtenen Glauben verneint, nimmt die richtige Heiligenverehrung das Leiden an und tröstet den angefochtenen Glauben. Darüber hinaus verfremdet das Leiden der Heiligen das Empfinden

unter Papst Pius V. Da jedoch in der einzelnen Psalmenaufteilung sowie den Proprien der jeweiligen Feiertage wenig bis kaum Veränderungen zur vortridentinischen Form des Breviers vorgenommen wurden, kann davon ausgegangen werden, dass das Luther vorliegende Brevier an dieser Stelle mit dem *Breviarium Romanum* übereinstimmt. Das „Commune plurimorum Martyrum extra tempus Paschale“ wurde – wie der Name schon sagt – zu Märtyrer-Gedenktagen verwendet, die kein eigenes Proprium besaßen und außerhalb des Osterfestkreises liegen. Diese Hinweise verdanke ich Herrn Dr. Christian Lehnert vom Liturgiewissenschaftlichen Institut der VELKD an der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig. Das von Luther verwendete Brevier dürfte spezifisch das sog. „Vollbrevier der Augustiner-Eremiten“ nach der franziskanischen Fassung gewesen sein. Der hier vorliegende Abschnitt der Tesseractas wurde von Luther am 29.8.1519, dem Gedenktag der Enthauptung Johannes des Täufers geschrieben. Dieser Heiligkeitag besitzt jedoch gegenüber den allgemeinen Märtyrergedenktagen sein eigenes Proprium, sodass das „Commune plurimorum Martyrum extra tempus Paschale“ wohl kaum an diesem Tag selbst Verwendung gefunden haben dürfte.

des eigenen Leids, schafft dadurch eine Distanz und relativiert es. Schließlich zeichnet sich die Gemeinschaft der Heiligen vor allem dadurch aus, dass sie eine Gemeinschaft der gerechtfertigten Sünder ist. Das Vorbild der Heiligen besteht gerade in ihrem echten Sündersein und ihrem standhaften Glauben. In solcher Gemeinschaft wird der Sünder gerechtfertigt und dadurch zwar keineswegs von der Anfechtung befreit, aber umso mehr unter ihren pädagogischen Funktion gestellt.

Aus dieser Erkenntnis entfaltet Luther zuletzt das wirkliche *Sünder-Werden* als den eigentlichen Trost der *Communio sanctorum* (3.). Allein durch die *Beichte* wird ein geistlich authentisches Zugleich (*simul*) von *iustus et peccator* gewährleistet, wird das Leiden ein gerechtes Leiden und die Gemeinschaft der Heiligen als Gemeinschaft der gerechtfertigten Sünder zum Trost. Indem Luther die alten Vorstellungen umkehrt und gerade die aufrichtigen und gerechtfertigten Sünder zu Heiligen erklärt, qualifiziert er die *Communio sanctorum* in diesem Sinne als *Communio peccatorum iustificatorum*.

Mithilfe dieser Verfremdungen zeigt der Seelsorger eine neue Beurteilung der Dinge auf, nämlich eine Neubewertung der Anfechtung *als* Züchtigung, der Heiligen *als* Glaubensvorbilder und des bußfertigen Sünders *als* Gerechter. Die aus dem Wort der Heiligen Schrift entwickelte Übung in diesen *opiniones* eröffnet eine neue Spiritualität, indem sie den *affectus* – vor allem des spätmittelalterlichen – Betrachters radikal wandelt.

4.6.2.1 *Der Trost der Züchtigung – Heiligung als vita passiva*

Den paradox vergewissernden Trost der Züchtigung meditiert Luther anhand eines ausführlichen Zitates aus Hebr 12,4–11:

„Denn ihr habt noch nicht bis aufs Blut widerstanden über dem Kämpfen wider die Sünde, und habt vergessen des Trostes, der zu euch redet als zu den Kindern: ‚Mein Sohn, achte nicht gering *die Züchtigung des Herrn*, und verzage nicht, wenn du von ihm gestraft wirst; denn welchen der Herr lieb hat, den züchtigt er; und er stäupt einen jeglichen Sohn, den er aufnimmt.‘ So ihr Züchtigung erduldet, so erbiertet sich euch Gott als Kindern; denn wo ist ein Sohn, den der Vater nicht züchtigt? Seid ihr aber ohne Züchtigung, welcher sie alle teilhaftig geworden sind, so seid ihr Bastarde und nicht Kinder. Und so wir unsere leiblichen Väter zu Züchtern gehabt und sie gescheut haben, sollten wir denn nicht vielmehr dem Vater der Geister untertan sein, dass wir leben? Denn jene haben uns gezüchtigt wenige Tage nach ihrem Dünken; dieser aber zu Nutz, auf dass wir seine *Heiligung* erlangen. Alle Züchtigung jedoch, wenn sie da ist, dünkt uns nicht

Freude, sondern Traurigkeit zu sein; aber darnach wird sie geben eine friedsame Frucht der Gerechtigkeit denen, die dadurch *geübt* sind.“¹³⁸⁵

In Korrelation zur Anfechtung der Züchtigung kommt nun der *Trost der Züchtigung* zur Sprache. Wie sehr Luther damit eine Verfremdung vornimmt, liegt auf der Hand. Gerade die Anfechtung, die als Züchtigung erfahren wird, soll dem, der sie mit den Augen des Glaubens betrachten kann, als starker Trost dienen. Denn wer ohne die Anfechtung der Züchtigung bliebe, würde im Grunde gar kein Kind Gottes sein. In diesem Sinne gilt Luthers Diktum: „Es ist keiner ein Christ, der nicht wird versucht und angefochten.“¹³⁸⁶ So weist gerade die Züchtigung den Glaubenden als Kind Gottes aus, als zugehörig zur Gemeinschaft all derer, die in derselben Erziehung stehen und auch Kinder Gottes sind. Denn diese werden maßgeblich daran erkannt, dass Gott sie züchtigt und durch Leiden erzieht. So avanciert diese Art der Anfechtung sogar „zum eigentlichen Kennzeichen der Kirche Gottes“.¹³⁸⁷

Denjenigen, der in dieser Erkenntnis noch „ungeübt“ und dessen Beurteilung der Dinge (*opinio*) noch der alten Denkweise verhaftet ist, wird solch verfremdender Trost freilich „erschrecken“ (*affectus*). Denn die Deutung der Anfechtung als Züchtigung *Gottes* ist zwar ein Trost (Evangelium) für diejenigen, die leiden; für diejenigen aber, die noch leidensunwillig

¹³⁸⁵ Vgl. WA 6,115,33–116,7 (Hvm.): „Nondum usque ad sanguinem restitistis adversus peccatum repugnantes, et oblitus estis consolationis, quae vobis tanquam filiis loquitur dicens ‚Fili mi, noli negligere disciplinam domini, neque fatigeris dum ab eo argueris, Quem enim diligit dominus castigat, flagellat autem omnem filium quem recipit‘. In disciplina perseverate: tanquam filiis vobis se offert deus. Quis enim filius, quem non corripit pater? Quod si extra disciplinam estis, cuius participes facti sunt omnes, ergo adulteri et non filii estis. Deinde patres quidem carnis nostrae eruditores habuimus et reverebamur eos, non multo magis patri spirituum obtemperabimus et vivemus? Omnis autem disciplina in praesenti quidem non videtur esse gaudii sed moeroris, postea autem fructum pacatissimum exercitatis per eam reddet iustitiae.“ (zu „disciplina“ (Lehre, Unterricht, Unterweisung, Schule, Erziehung, Zucht, Züchtigung) vgl. GEORGES, a. a. O., I, Sp. 2194–2196). Vgl. entsprechend WA DB 7, 377,4–11 (Die Epistel an die Hebräer; 1546): „Denn jr habt noch nicht bis auffs Blut widerstanden, vber dem kempffen wider die suende, vnd habt bereit vergessen des Trosts, der zu euch redet, als zu den Kindern. Mein Son, achte nicht geringe die zuechtigung des HErrn, vnd verzage nicht wenn du von jm gestrafft wirst. Denn welchen der HErr lieb hat, den zuechtiget er, er steupt aber einen jglichen Son, den er auffnimpt. SO jr die zuechtigung erdueldet, so erbeut sich euch Gott als Kindern. Denn wo ist ein Son, den der Vater nicht zuechtiget? Seid jr aber on zuechtigung, welcher sie alle sind teilhafftig worden, so seid jr Bastarte vnd nicht Kinder. Auch so wir haben vnser leibliche Vater zu zuechtigern gehabt, vnd sie geschewet, Solten wir denn nicht viel mehr vntherthan sein dem geistlichen Vater, das wir leben? Vnd jene zwar haben vns gezuechtiget, wenig tage nach jrem duencken, Dieser aber zu nutze, auff das wir seine Heiligung erlangen. Alle Zuechtigung aber, wenn sie da ist, duencket sie vns nicht freude, sondern trawrigkeit sein. Aber darnach wird sie geben eine friedsame Frucht der gerechtigkeit, denen, die da durch geuebt sind.“

¹³⁸⁶ WA 21, 97,15 (Predigt an Invokavit zu Mt 4; Roths Winterpostille 1528).

¹³⁸⁷ BÜHLER, a. a. O., 176. Vgl. dazu auch (mit Verweis auf Herb 12) WA TR 1, 427,18–429,33 (Nr. 865).

oder selbstsicher sind, ist sie ein Ruf zur Buße (Gesetz). Die *Meditatio* der *mala communio* sanctorum eröffnet eine neue Dimension der Bewertung des eigenen Leidens, indem der Betrachter erkennt, wie sehr die Anfechtung zum Glauben dazu gehört und wie sie ihn einfügt in die Gemeinschaft der Kinder Gottes. Wer diese Anfechtung allerdings gar nicht kennt, dessen Glauben erscheint zumindest zweifelhaft, denn: „Die größte Anfechtung ist es, gar keine Anfechtungen zu haben.“¹³⁸⁸ Deshalb bietet diese umwertende Verfremdung nur den *angefochtenen* Christen ihren verborgenen Trost:

„Wer könnte wahrhaft kräftiger bestärkt und wirksamer getröstet werden als der, welcher hört, dass jene vom Herrn geliebt werden, die gezüchtigt werden, dass sie Söhne sind, dass sie mit der Gemeinschaft aller Heiligen begabt sind, dass sie nicht die Einzigen sind, die leiden?“¹³⁸⁹

Diese starke Ermunterung (*exhortatio vehemens*) verkehrt die Bewertung (*opinio*) der vorher als Anfechtung erfahrenen Züchtigung in einen zutiefst dem Evangelium gemäßen, weil am Kreuz Christi orientierten und eine überraschende Gemeinschaft eröffnenden Trost, der sich schließlich sogar in wachsender Liebe (*affectus*) zu den Züchtigungen (*amabilem disciplinam*) auswirken kann.¹³⁹⁰ „Die Heiligen wissen im Leiden, dass das Kreuz nur Segen bedeutet, weil sie alles umgekehrt zu sehen vermögen. Deshalb bedeuten Trübsal Trost, Armut Reichtum, Tod Leben, Schmach Ehre usw., und ebendeshalb wird Gottes Weisheit so offenbar, dass sie allem menschlichen Verstand stracks zuwider läuft. Gottes ‚fremdes Werk‘ dient seinem ‚eigentlichen Werk‘. Gottes Liebe verkleidet sich unter Zorn und Strafe. Das ist Theologie des Kreuzes.“¹³⁹¹

Denn auch die (bereits verstorbenen und verehrten) Heiligen sind doch erst durch Gottes Züchtigung und „Schule“, also durch die Annahme dieser Anfechtungen, zu dem geworden, weswegen sie jetzt verehrt werden. Ihre Heiligkeit wurde ihnen gerade auf dem Wege des geduldigen Leidens von Gott geschenkt, indem ihr Charakter so geformt wurde, dass sie darin Christus ähnlicher wurden.¹³⁹² Der rechte Gebrauch der Heiligenverehrung führt daher zu

¹³⁸⁸ WA 3, 420, 17 (Dictata super Psalterium; 1513–16): „maxima tentatio est nullam habere tentationem“.

¹³⁸⁹ WA 6, 116, 8–11 (Hvm.): „Quis vero possit robustius confirmari et efficacius consolari quam qui audiat, eos diligere a domino qui castigantur, esse filios, esse *omnium sanctorum communione* praeditos, non eos esse solos qui patiuntur?“

¹³⁹⁰ Vgl. a. a. O., 116, 11–12 (Hvm.): „Etiam *amabilem disciplinam* haec *exhortatio vehemens* reddit.“

¹³⁹¹ PINOMAA, Die Heiligen bei Luther, 50 (Hvm.), der dann fortfährt: „Hier kann man gut von dem Durchbruch eines Neuen sprechen“, was als weiterer Beleg dafür gelten kann, wie sehr die Tessaradecas bereits der vollen reformatorischen Theologie Luthers entsprechen.

¹³⁹² Vgl. dazu STOLLER, a. a. O., 139: Luther „reminds the Elector that the saints became who they were precisely because they suffered; their character grew through suffering.“

einer Meditation ihres Vorbildes *im geduldigen, glaubensvollen Leiden* – eine Anschauung, die der Anfechtung der Züchtigung gerade nicht zu entfliehen sucht, sondern sie als Gottes Trost anzunehmen lehrt.

Der echte Heilige wird demnach am Kreuz, an seiner Anfechtung erkannt, daran, ob er in der Züchtigung steht, – nicht, oder doch nur sehr nachrangig, an seinen aktiven Werken. Entsprechend bezeichnet Luther die Anfechtung auch als den „Probierstein“, mittels dessen falsche Propheten entlarvt und wahre Heilige erkannt werden können. So schreibt er in einem Brief an Melanchthon: „Um nun auch ihren eigenmächtigen Geist zu prüfen, frage, ob sie jene geistlichen Wehen und die göttliche Geburt, Tod und Hölle erfahren haben. Wenn du hören solltest, dass alles lieblich, ruhig, andächtig (wie sie es nennen) und religiös sei, so sollst Du sie nicht gutheißen, wenn sie auch sagen sollten, dass sie in den dritten Himmel entrückt worden seien. Denn das Zeichen des Menschensohnes fehlt, welches allein der Probierstein (βάσανος) ist, an dem die Christen geprüft und die Geister sicher unterschieden werden.“¹³⁹³ Die eigene Erfahrung der anfechtenden Züchtigung Gottes ebenso wie die daraus erwachsende Erkenntnis dieser Anfechtung bei anderen, kennzeichnet somit den spirituellen Weg, auf dem der Seelsorger die Gabe der geistlichen Unterscheidung erlernen und einüben kann.

Eine Gegenüberstellung der jeweilig individuellen Anfechtungen innerhalb der Gemeinschaft der Heiligen im Sinne einer gegenseitigen Abwägung oder eines bewertenden Vergleichs erübrigt sich dabei insofern, weil die Züchtigung, als von Gott kommend erkannt, von ihm auch ihr jeweils individuell nötiges und darin trostvolles Maß erhält.

„Je größer die Not, desto größer die Hilfe und der Beistand Gottes. Es sieht nur so aus, als ob Leiden in ihrer Art ungleich seien; in Wahrheit steht es anders.“¹³⁹⁴

Denn mit der Anfechtung erzieht Gott keinen über sein individuelles Maß hinaus.

„Jedem einzelnen wird nämlich die *Anfechtung* nach dem Maß gegeben, nicht über die Kräfte.“¹³⁹⁵

¹³⁹³ WA Br 2, 425,22–27 (Nr. 450, von der Wartburg an Melanchthon; 13.1.1522): „Iam ut privatum spiritum explores etiam, quaeres, num experti sint spirituales illas angustias et nativitates divinas, mortes infernosque. Si audieris omnia blanda, tranquilla, devota (ut vocant) et religiosa, etiamsi in tertium coelum raptos sese dicant, non approbabis, quia signum filii hominis deest, βάσανος unicus christianorum et certus spirituum discretor.“

¹³⁹⁴ WA 6, 116,18–19: „ubi ergo maius malum, ibi plus proventus et auxilii divini, ita ut inaequalitas passionum magis in speciem pareat quam revera sit.“

¹³⁹⁵ A. a. O., 116,14 (Hvm.): „unicuique enim datur *tentatio* ad mensuram, non supra vires“.

Obschon die jeweilige Anfechtung zwar nach außen (*coram hominibus*) verschieden wirkt, ist sie doch nach innen (*coram Deo*) gleich, und zwar nach dem Maß, das Gott einem jeden zu-misst. So wird selbst im je individuellen Maß der Anfechtung umso mehr die väterliche Treue des Trostes sichtbar, was durch 1Kor 10,13 unterstrichen wird:

„Aber Gott ist treu, der euch nicht anfechten lässt über euer Vermögen, sondern macht, dass die Anfechtung so ein Ende nimmt, dass ihr's ertragen könnt.“¹³⁹⁶

Der Reformator beschreibt in diesem Trostbild die Anfechtung als ein von Gott den Heiligen insgesamt ebenso wie je individuell zugemessenen Weg der *Heiligung*. Auf diesem Weg der persönlichen Führung (*providentia*) und väterlichen Schule (*disciplina*) lässt Gott jedem seiner Kinder Anfechtungen widerfahren, die, im Glauben aus seiner Hand angenommen, die Gnade der Taufe entfalten helfen.¹³⁹⁷ Die Taufe als Grundlage der *Communio sanctorum* prägt somit auch ihren gemeinsamen wie individuellen Weg als Gemeinschaft der Heiligen. Die durch die Taufe den Anfechtungen gegebene Bedeutung und Wandlung beschreibt Luther in seiner zweiten Psalmenauslegung von 1519–21 als „*vita passiva*“, als Prozess des geistlichen Sterbens und Auferstehens, als „*mortificatio et vivificatio*“ – „Tötung und Lebendigmachung“.¹³⁹⁸

In diesen Anfechtungen, die allein der Glaubende in solcher Weise zu deuten und zu erfahren vermag, tritt ihm als dem *simul iustus et peccator* der liebende Wille Gottes zur Gemeinschaft entgegen; und zwar derart, dass er in den Züchtigungen die Sünde bzw. das sündige Wesen des Menschen mehr und mehr aufdecken und ihn auf diesem Wege zu einer tieferen Erkenntnis des Evangeliums verhelfen will.¹³⁹⁹ Denn allein durch die Anfechtung der Züchtigung bleibt das Leben des Glaubenden in der Dynamik des Wortes Gottes als Gesetz und Evangelium und lernt es tiefer begreifen: „Denn allein die Anfechtung (*vexatio* – Erschütterung) lehrt

¹³⁹⁶ A. a. O., 116,16–17 (Hvm.): „Fidelis deus, qui non permittit vos *tentari ultra* quam potestis, sed faciet cum *tentatione* proventum, ut possitis sustinere.“

¹³⁹⁷ Vgl. dazu ebenfalls STOLLER, a. a. O., 140, der diesen Zusammenhang mit der Rede vom „dying and rising“ andeutet.

¹³⁹⁸ Vgl. dazu insgesamt BEINTKER, Überwindung, 163–171, der dies in der Analyse von Luthers zweiter Psalmenvorlesung (*Operationes in Psalms*) von 1519–21 aufzeigt (vgl. insgesamt WA 5, 26–673).

¹³⁹⁹ Vgl. BEINTKER, a. a. O., 166. Vgl. WA 5, 299,31–34 (zu Ps 9,8): „... aliud non est reliquum, nisi ista quotidiana purgatio peccati, renovatio mentis de die in diem, iter de virtute in virtutem, destructio corporis peccati, quod agitur, dum aut variis passionibus exercitatur, aut ipsimet peccatorum nostrorum assidua memoria nobis ipsis displicemus, gemimus, laboramus in humilitate.“ („... da ist nun nichts anderes übrig, als diese tägliche Reinigung von der Sünde, die Erneuerung des Gemütes von Tag zu Tag, der Weg von einer Tugend zur anderen, die Zerstörung des Leibes der Sünde. Dies geschieht, wenn wir entweder durch mancherlei Leiden geübt werden, oder durch das beständige Gedächtnis unserer Sünden uns selbst missfallen, seufzen, mühselig sind in Demut.“).

aufs Wort merken‘ (wie Jes 28[,19] sagt), das heißt das Wort Gottes wird den Unvernünftigen vernehmbar, wenn sie durch Leiden gut angefochten (*vexati*) worden sind. Das Kreuz Christi ist die einzige Erziehung (*eruditio*) der Worte Gottes, die allerreinste Theologie.¹⁴⁰⁰

Nun ist allerdings auch *Horst Beintker* Recht zu geben, wenn er demgegenüber festhält: „Nicht durch die Anfechtung an sich ist Gott nahe.“¹⁴⁰¹ Nicht in der Anfechtung der Züchtigung als solcher wird der Frieden gefunden, vielmehr kann und soll sie zum Weg werden, der zum Frieden führt, indem der Glaubende darin lernt seine Zuflucht allein bei Christus zu suchen und zu finden. Für sich genommen treibt sie wohl eher zur Verzweiflung oder zur Verstockung, weil der Teufel sie aufgrund der Schwachheit des Fleisches dazu missbraucht. Allein der Glaube kann Gott in der Anfechtung (ggfs. auch gegen Gott) erkennen und fassen und so gerade mitten darin Gewissheit und Frieden finden. „Aber“, noch einmal Beintker: „wo Gott nahe ist, geschieht dies wegen des fleischlichen Sinnes auch nicht ohne Anfechtung.“¹⁴⁰² Die Nähe Gottes kann der Sünder nur als Zorn, als bloße Anfechtung, erfahren. Der durch den Glauben Gerechtfertigte hingegen darf lernen, sie als Gnade und damit als Trost zu begreifen. Andererseits wird erst durch die Anfechtung die Sünde als solche erkannt und wiederum allein durch den Glauben die Rechtfertigung in der Vergebung und damit der Trost in der Gewissheit empfangen.

Aufgrund des fortwährenden Zugleichs von Sünder und Gerechter bleibt diese Dynamik auch in der ganzen *vita christiana* bis ans Ende bestehen: „Die an Christus Gläubigen sind zugleich Sünder und Heilige, und ergötzen sich an dem Gesetz Gottes und dienen ihm mit dem Gemüt (der Gesinnung), aber mit dem Fleisch dienen sie dem Gesetz der Sünde. Denn soweit sie glauben, so sehr sind sie gerecht, soweit sie aber noch Fleisch haben, so sehr sind sie noch Sünder.“¹⁴⁰³

Im Zusammenhang von *mortificatio* und *vivificatio* ist die Züchtigung als Anfechtung und Trost darum die notwendige Grundstruktur der Spiritualität der *vita passiva*.¹⁴⁰⁴ „Passiv“ ist

¹⁴⁰⁰ WA 5, 216,38–217,3 (zu Ps 6,11): „Vexatio enim (ut Isa. xxviii. dicit) sola dat intellectum auditui, idest verbum dei fit intelligibile insensatis, si bene vexati fuerint passionibus. Crux Christi unica est eruditio verborum dei, Theologia syncerissima.“ (vexatio (Erschütterung, Beschwerlichkeit, Plage), vgl. GEORGES, a. a. O. II, Sp. 3462–3463, wird hier üblicherweise aus dem Kontext heraus mit „Anfechtung“ wiedergegeben).

¹⁴⁰¹ BEINTKER, a. a. O., 167.

¹⁴⁰² A. a. O., 168. Vgl. WA 5, 411,40f.; 397,30ff.

¹⁴⁰³ WA 5, 565,2–5 (zu Ps 19,13): „fideles Christi simul esse peccatores et sanctos, et condelectari servireque eos mente legi dei et carne legi peccati. Quantum enim credunt, tantum iusti sunt, quantum vero carnem habent, tantum peccatores sunt“.

¹⁴⁰⁴ Vgl. dazu ausführlich BAYER, *Vita passiva*, 99–115 und LINK, *Vita passiva*, 318–351, bes. 344–347. Nach Link „tritt in der Situation der Anfechtung der radikale Sinn der *vita passiva* in einzigartiger Schärfe ans Licht.“ (a. a. O., 346). Besonders an der „Versuchung Abrahams“ (Gen 22) hat Luther

dieses Leben, weil es Gott selbst ist, der dem Menschen in der Anfechtung nahe kommt, ihm gerade *in* diesem Nahekommen, dieser Heimsuchung (*visitatio*) durch sein Wort den Glauben schenkt, ihn übt und wachsen lässt. „In Wahrheit ist allein das *leidende Leben* ganz rein (*sola vero passiva vita purissima est*), darum wirkt es auch Hoffnung und Ehre, und hierin müssen wir dem Bilde und Exempel Christi [...] ähnlich werden.“¹⁴⁰⁵

Der Mensch empfängt, erduldet, erleidet, erfährt dieses Leben als Gottes Handeln an ihm. „Die immer wiederkehrenden Anfechtungen [...] sind der Weg des Wachstums des neuen Menschen. [...] Es führt der Glaube in einem Fortschreiten von Anfechtung zu Anfechtung, in der jedesmal die Überwindung durch den Glauben bewirkt wird, die Kreuzigung des alten Menschen und die Austreibung der Sünde bis zum Tode fort.“¹⁴⁰⁶

Diese praktisch angewandte *theologia crucis* zeigt sich bei Luther in diesem Zusammenhang schlechterdings als Kernbestandteil seiner Rechtfertigungslehre – und, wie dieses Kapitel zeigt, von daher auch seiner Ekklesiologie. Diese seelsorgerliche *theologia crucis* spricht von der Bedeutung des Kreuzes im Sinne des existentiellen wie exercitischen (erfahrenden und übenden) Zusammenhanges von Rechtfertigung und Anfechtung. *Morificatio* und *vivificatio* sind zu verstehen als Teil des rechtfertigenden Gerichtswerks Gottes, das Luther darum auch als das „Amt“ der Anfechtung bezeichnen kann. Durch Gottes Erziehung (*eruditio*) und Unterweisung (*intellectus*) bewirkt der Heilige Geist sowohl den Glauben als auch die geistliche Erfahrung des Trostes. „Mir aber scheint es, dass die *Erziehung* die Abwendung des Herzens von den vergänglichen Dingen bedeute, ebenso wie die *Unterweisung* die Hinwendung zu den ewigen Dingen und das Ergreifen derselben.“¹⁴⁰⁷ Erst durch die Anfechtung kann beides tatsächlich bis in die tiefsten existentiell-affektiven Schichten des menschlichen Herzens dringen: „*Illam Crux operatur in carnis mortificatione, hanc fides in spiritus vivificatione.*“ – „Jene (die Erziehung) bewirkt das Kreuz in der Tötung des Fleisches, diese (die Unterweisung) bewirkt der Glaube in der Lebendigmachung des Geistes.“¹⁴⁰⁸

später in der Genesisvorlesung (1535–45) das Geheimnis der Anfechtung noch einmal mit dem Begriff der *vita passiva* zu erhellen versucht (vgl. WA 43, 201,1–204,25). Diese Spiritualität der Anfechtung als *vita passiva* hat ihren Grund darin, „daß die Situation der Anfechtung zuvor Gottes eigene Situation, der Ort des angefochtenen Christus gewesen ist, der Ort, an dem der Weg der Selbstbehauptung [...] ein für allemal an sein Ende gekommen und durch eine neue Zuwendung Gottes überholt worden ist. Allein dies macht sie zum exemplarischen Ort der *vita passiva*.“ (LINK, a. a. O., 347).

¹⁴⁰⁵ WA 5, 166,11–12 (zu Ps 5,12) (Hvm.): „*Sola vero passiva vita purissima est, ideo et spem et gloriam operatur, atque in hoc oportet, nos conformari imagini et exemplo Christi*.“

¹⁴⁰⁶ BEINTKER, a. a. O., 188.

¹⁴⁰⁷ WA 5, 69,38–39 (zu Ps 2,10) (Hvm.): „*Mihi autem eruditio videtur significare aversionem cordis a rebus pereuntibus, sicut intellectus conversionem et apprehensionem rerum aeternarum.*“ Vgl. ebenso oben in B.3.2.

¹⁴⁰⁸ A. a. O., 69,39–40.

4.6.2.2 Die seelsorgerliche Wendung der Heiligenverehrung – Vorbilder einer Spiritualität des angefochtenen Glaubens

Luther knüpft mit der Rede von den Heiligen in seiner Seelsorge besonders offenkundig an den Vorstellungshorizont der Frömmigkeit seines Landesfürsten an. Seelsorgerlich nimmt er Elemente und Zusammenhänge auf, die diesem vertraut sind, – und richtet den Fokus zugleich auf eine deutliche Korrektur des für den Kurfürsten bisher geläufigen Heiligenkultes.¹⁴⁰⁹ So zeigt sich in diesem Kapitel seiner Seelsorge eindrucklich, dass der Reformator die notwendige Kritik an der alten Frömmigkeit nicht nur polemisch (wie in den öffentlichen Streitschriften), sondern auch seelsorgerlich vorzutragen wusste; und zwar ebenso behutsam und einführend wie auch bewusst verfremdend und von der Schrift her korrigierend.

a) Die neue Spiritualität der Heiligenverehrung

Die erste seelsorgerliche Verfremdung besteht darin, dass der herkömmliche Sinn der Heiligenverehrung von Luther geradezu auf den Kopf gestellt wird.¹⁴¹⁰ Er hebt die Heiligen vor allem in ihrer Funktion als ermutigende Vorbilder im Leiden hervor:¹⁴¹¹

„Ihr Vorbild (exemplo) soll uns ermutigen, dieselben Leiden wie sie zu ertragen. Nur so versteht man die Heiligen recht, alles andere bleibt im *Aberglauben* (superstitione) befangen.“¹⁴¹²

Das Heiligengedenken soll also gerade nicht dazu dienen, dem Leiden zu entfliehen oder es zumindest abzumildern (wie es die mittelalterliche Volksfrömmigkeit fälschlicherweise weit hin praktizierte), sondern um dem Vorbild der Heiligen im Leiden nachzufolgen und ihnen

¹⁴⁰⁹ Vgl. ebenso LEROUX, a. a. O., 20: „This warning should be sobering – yet hopefully not off-putting – to those, like Frederick, who invest such belief, time, energy, and money in the cult and its relics“.

¹⁴¹⁰ Vgl. dazu bereits ausführlich oben unter B.2.2.4.2.b). Vgl. dazu u. a. auch RIEHM, a. a. O., 199–203; KNODT, Leitbilder, 105–111.125–143; PINOMAA, a. a. O., 9–51; MANNS, Luther und die Heiligen, 262–307 sowie ALTHAUS, Theologie, 254–278.

¹⁴¹¹ Vgl. WA 6, 115,23: „exemplis sanctorum“.

¹⁴¹² A. a. O., 115,27–29 (Hvm.): „ut eorum exemplo animemur ad perferenda eadem mala quae ipsi tulerunt: qua ratione nisi colantur, omnis alius cultus eorum *superstitione* non vacet oportet“. Vgl. dazu die (sicherlich bewusst) leicht abgeschwächte Übertragung mittles einer dreifachen Verneinung bei SPALATIN, a. a. O., 20 (Hvm.): „...auff das wir durch yr vorbild ermant und gerost werden/ die Beschwerug ßo sie erlyden/ auch zuerleyde. Vn wen die lieben heyiligen mit dißer weyße nit geert werde/ so muß die eer erbietug/ ßo yne erzeygt wirt/ *on mißglauben nit seyn*.“

auf diese Weise gleich zu werden. Der Heilige errettet also nicht vom Leid, sondern ermutigt vielmehr zum Glauben und zur Nachfolge inmitten der Anfechtung.¹⁴¹³

Die Heiligen werden dabei nicht mehr begriffen als mit einer substantiellen Heiligkeit ausgestattete Glaubenselite, sondern als gerechtfertigte Sünder. Folglich ist ihrem Glauben und ihrer täglichen Buße und nicht ihren doch stets fehlbaren und nie vollkommenen Werken nachzueifern. Deswegen sollen sie in ihrer Fürbitte bei Gott, wenn überhaupt, nur um geistliche, weniger oder garnicht um weltliche Güter angerufen werden.¹⁴¹⁴

An dieser Anmerkung zur Fürbitte wird ersichtlich, dass Luther den Terminus „sancti“ („Heilige“) – neben der Ausweitung auf alle (irdisch lebenden) Gläubigen – hier noch selbstverständlich im herkömmlichen Sinne für die bereits verstorbenen bzw. schon himmlisch lebenden Heiligen verwendet.¹⁴¹⁵ In den erbaulichen Sermones um das Jahr 1519 kommt er immer wieder in dieser und ähnlicher Form auf die Verehrung und Anrufung der Heiligen zu sprechen.¹⁴¹⁶ Diese Neuinterpretation kann dabei als durchaus eigenständiger und origineller Impuls des jungen Reformators für eine, damals für ihn noch in solcher Form denkbare, reformatorische Erneuerung der Heiligenverehrung angesehen werden.¹⁴¹⁷ Brachte er doch die spirituell-seelsorgerliche Trostfunktion der Rede von der *Communio sanctorum* in diesen frühen Schriften auf eine einzigartige und später nie wieder derart aufgegriffene Art und Weise zur Geltung.¹⁴¹⁸

¹⁴¹³ Vgl. dazu auch STOLLER, a. a. O., 139: „Christians should not pray to the saints in order to avoid suffering, but rather to become like them“.

¹⁴¹⁴ Vgl. dazu RIEHM, a. a. O., 96f. Diese Haltung stellt freilich – wie oben erörtert – lediglich die 1519 aktuelle Entwicklungsstufe im Wandel der theologischen Einstellung Luthers zur Heiligenverehrung dar. Als für diese Entwicklung wichtige Schriften des Jahres 1519 können vor allem gelten: WA 2, (153)159–161 (*Disputatio et excusatio F. Martini Luther adversus criminationes D. Joannis Eccii*); a. a. O., (388)391–435 (*Resolutiones Lutherianae super propositionibus suis Lipsiae disputatis*) sowie a. a. O., (621)625–654 (*Contra malignum Johannis Eccii iudicium*).

¹⁴¹⁵ Vgl. LEROUX, a. a. O., 19: „it is clear that by ‚saints‘ Luther ist using the term in ist orthodox sense of those Christians who have died“.

¹⁴¹⁶ Neben den Tessaradecas sind hier vor allem der „Sermon von dem Hochwirdigen Sacrament des Heyligen Waren Leychnams Christi Und von den Bruderschaften“ (WA 2, (738)742–758) sowie der „Sermon von der Bereitung zum Sterben“ (WA 2, (680)685–697) zu nennen.

¹⁴¹⁷ Vgl. zu deren tatsächlicher und andersartiger Entfaltung in Luthers späteren Werken PINOMAA, a. a. O., 117–158.

¹⁴¹⁸ Vgl. dazu u. a. ALTHAUS, *Communio sanctorum*, 37–84; DERS., *Theologie*, 254–256; BARTH, *Theologie*, 392–395; SCHEELE, *Eingeleibt und vereinigt*, 171–184; RIEHM, a. a. O., 85–90; 199–200. „Die *communio sanctorum* spielt in Luthers Texten hauptsächlich im Jahr 1519 eine wichtige Rolle. [...] In den folgenden Jahren tritt dieser Gedanke bei Luther in den Hintergrund. Von der *communio sanctorum* redet er fast nur noch im Zusammenhang mit dem Apostolicum, ansonsten bevorzugt er den Terminus ‚*congregatio sanctorum*‘“ (a. a. O., 199f). Vgl. dazu vor allem den Abschnitt in WA 30 I, 92,4–18 (*Katechismuspredigten*; 1528) und a. a. O., 189,6–190,1 (*Der Große Katechismus*; 1529):

b) Zwei konkrete Beispiele vorbildhafter Heiliger

Als erstes *exemplum* eines Heiligen in seinem Leiden führt Luther *Johannes den Täufer* an.¹⁴¹⁹ Diese Wahl ist aus zweierlei Gründen naheliegend: Zum einen schreibt er diesen Abschnitt der Tassaradecas eben am 29. August 1519, dem Gedenktag der Enthauptung Johannes des Täufers (festum decollationis S. Johannis Baptiste);¹⁴²⁰ zum anderen stellt diese Wahl wahrscheinlich einen bewussten Rückgriff auf einen zwar biblischen, dabei jedoch zugleich für das Spätmittelalter äußerst populären Heiligen dar.¹⁴²¹ Beide Aspekte der Seelsorge Luthers, die Anknüpfung ebenso wie die Kritik, kommen also in dieser Auswahl zum Tragen.

Die besonders starke Anfechtung Johannes des Täufers, sein bis in den Tod geradezu widersinniges Schicksal, wird dem Betrachter eindrücklich ins Bewusstsein gerufen:

„Die heilige Christliche kyrche heisset der Glaube Communionem sanctorum, Ein gemeinschaft der heiligen. Denn es ist beides einerley zusammen gefasset, aber verzeiten das eine stueck nicht dabey gewesen, ist auch ubel und unverständlich verdeudsch ‚Eine gemeinschaft der heiligen‘. Wenn mans deutlich geben solt, must mans auff deutsche art gar anders reden. Denn das wort Ecclesia heisset eigentlich auff deudsch ein versamlunge, [...] Daruemb solts auff recht deudsch und unser mutter sprach heissen ‚Ein Christliche gemeine odder samlung‘ odder auff’s aller beste und klerste ‚Ein heilige Christenheit‘. Also auch das wort Communio, das dran gehenget ist, solt nicht Gemeinschaft sondern gemeine heissen. [...] Aber recht deudsch zureden solt es heissen ‚Ein gemeine der heiligen‘, das ist ein gemeine, daryn eitel heiligen sind, odder noch klerlicher ‚ein heilige gemeine.“¹⁴¹⁹ Hier (zehn Jahre nach den Tassaradecas) reduziert Luther bereits das Verständnis der Communio sanctorum ganz auf die irdische Versammlung der Gläubigen (congregatio fidelium).

¹⁴¹⁹ Vgl. WA 6, 116,19–35.

¹⁴²⁰ Vgl. BREVIARIUM MONASTICUM, 634–641. Interessanterweise findet sich in der Vesper zum Festum decollationis S. Johannis Baptiste auch eine Anrufung des Hl. Augustinus (also des „Gründungsvaters“ von Luthers Orden) (vgl. a. a. O., 635). Der 28. August wird nämlich ebenfalls als Festtag des Hl. Augustinus gefeiert (vgl. REICHENBACH, Art. Martyrologium Romanum).

¹⁴²¹ Vgl. THULIN, Johannes der Täufer, bes. 134–143. Der hl. Johannes der Täufer galt sowohl als „dogmatischer Prophet“, als auch als „Asket“, „Bußprediger und Märtyrer der Wahrheit“, „Heiliger und Fürbitter“ sowie herausragender „Führer zu Christus“, der in der Rangordnung der anzurufenden himmlischen Heiligen in unmittelbarer Nähe zur Gottesmutter Maria rangierte (vgl. a. a. O., 137f). Luther konnte diesen überschäumenden Johannes-Kult, bei dem nicht selten die eigentliche Bedeutung des Täufers (nämlich ganz von sich weg, allein auf Christus hinzuweisen) in Vergessenheit geriet, später durchaus scharf kritisieren: „man hat im Bapsthum S. Joannem an alle Wende gemalet und sein Bilde und das Lemlin in Holtz und Stein, in Silber und Golt gehawen und davon Bilder gemacht, jm auch dazu des jars einmal gefeiert, seine finger gemalet, wie er auff das Lamb weiset, aber es ist nicht ins Hertze komen. Es hat niemand verstanden, was dis gemeld und figur bedeutet, und die Papisten sind noch so blind, toll und toericht, lassen das bilde malen, schnitzen und gissen, und haltens in grossen ehren, aber jre lere und leben gehet stracks dawider.“ (WA 46, 678,33–679,1 (Reihenpredigten über Joh 1–2; 1537/38)). Nichtsdestotrotz griff die Reformation besonders Johannes den Täufer bewusst als einen ihrer ureigensten „Propheten“ auf (vgl. THULIN, a. a. O., 143).

„Beschämt und erschüttert uns nicht alle tief der Hl. Johannes der Täufer? [...] Der schändliche Tod dieses einen Heiligen, der schnöde und gemeine Verrat seines Lebens an seine Todfeindin, die Ehebrecherin, müsste all unser Leiden in den Hintergrund treten lassen! Wo blieb damals Gott, dass er solches mitansehen konnte? Wo Christus, der das hörte und völlig schwieg? Ja, der Täufer kommt um, als wäre er Gott, den Menschen und allen Kreaturen ein Unbekannter.“¹⁴²²

Verglichen mit seinem Leiden und Sterben erscheint wiederum unser Leiden gering und leicht.¹⁴²³

„Und wir, was leiden wir nun, worin wir uns nicht – ich sage nicht: rühmen, sondern auch selbst – schämen müssten, wenn man es mit dem Tode dieses Heiligen vergleichen würde?“¹⁴²⁴

Indem er dieses Vorbild meditiert, kann der Seelsorger den Betrachter in seinem geringeren Leiden dazu ermahnen, wenn auch nicht unbedingt glücklich, so doch immerhin gelassener (indifferens) werden. Auch der Kurfürst ist als Heiliger und Kind Gottes in ebendieselbe Gemeinschaft der Züchtigung gerufen. Dabei wird ihm nach seinem Maß freilich nicht das harte Schicksal des Täufers zuteil, sondern lediglich sein gegenwärtiges, vergleichsweise geringes Leiden. Hierin ist nun seine Heiligung gefragt, sein kindliches Annehmen des Leidens aus Gottes Hand.¹⁴²⁵

Als zweites *exemplum*, um zu zeigen, wie „sehr die Züchtigung des Herrn (*disciplina domini*) freilich allen Christen nötig und heilsam ist“¹⁴²⁶, führt Luther einen *anonymen Einsiedler*

¹⁴²² WA 6, 116,19–29: „Nam et B. Iohannes Baptista [...] nonne stupore nos omnes confundit, [...]. Unius huius sancti ignominiosa mors et tradita vita tam viliter, tam indignis modis in manus infensissimae adulterae universum nostrum malum leniat: ubi hic deus, qui talia videre potuit? ubi Christus, qui haec audiens prorsus tacuit? perit ille, ac si ignotus esset deo, hominibus et omnibus creaturis.“

¹⁴²³ Vgl. STOLLER, a. a. O., 140: „He also seeks to relativize his reader's suffering in light of the saints' sufferings. [...] Compared to John, Luther declares, no one has reason to complain about one's own suffering.“

¹⁴²⁴ WA 6, 116,29–30: „Quid nos patimur, in quo non dico gloriari sed etiam non confundi oporteat, si huius morti comparatum fuerit?“

¹⁴²⁵ Luther unterstreicht dies mit einem Zitat aus Jer 49,12: „Siehe, [...] diejenigen, deren Urteil es nicht war, den Kelch zu trinken, müssen doch trinken; und du solltest ungestraft bleiben? Du sollst nicht ungestraft bleiben, sondern du musst ebenso trinken.“ (A. a. O., 116,33–35: „Ecce, [...] quibus non erat iudicium, tu biberent calicem, bibentes bibent, et tu innocens relinqueris? non relinqueris innocens, sed bibens bibes.“).

¹⁴²⁶ A. a. O., 116,38–39: „Adeo scilicet necessaria et salutaris est disciplina domini omnibus Christianis.“

an.¹⁴²⁷ Dieser habe Gott geklagt, warum er über ein Jahr von dessen Zucht (nämlich von seiner gewohnten Krankheit) verschont geblieben sei.¹⁴²⁸

An diesem extrem verfremdenden Beispiel will Luther den Betrachter zu einem radikalen Perspektivwechsel verhelfen: Anstatt über das gegenwärtige Leiden zu klagen, müsste sich ein Heiliger als Kind in der Züchtigung Gottes viel eher die Frage stellen, warum er in dieser Stellung noch so vergleichsweise wenig zu erdulden hat. Trotz der hierbei unverkennbaren Tendenz zu einer gewissen Leibfeindlichkeit oder gar Leidensverherrlichung, eröffnen sich mit einer solchen Frageperspektive seelsorgerlich durchaus neue Sichtweisen, indem man sich nämlich auf die genau umgekehrte Fragestellung einlässt: Warum entzieht mir Gott die *Gnade* des Leidens? Der seelsorgerlich ausschlaggebende Kern dieses Beispiels knüpft somit an Luthers Meinung an, dass die Anfechtung konstitutiv und sogar vergewissernd zum Glaubensleben hinzugehört. Es geht ihm also vorrangig um den Trostgehalt dieses Zusammenhangs für denjenigen, der tatsächlich Leid tragen muss. Die verfremdenden Fragestellung soll dezidiert eine seelsorgerliche Hilfsfunktion ausüben.

Luthers Variante der Heiligenverehrung stellt infolgedessen eine drastische Umkehrung ihres üblichen Sinnes spätmittelalterlicher Volksfrömmigkeit dar. Anstatt vor Übeln aller Art zu bewahren, führt die rechte Heiligenverehrung (und das heißt ja innerhalb der Logik der Tessaradecas: das Übel der Heiligen *als* Nothelfer) vielmehr zu einer völlig neuen Bewertung (*opinio*) der Leiden und infolgedessen sogar zu einer Art „Sehnsucht“ (*affectus*) nach ihnen. Dieser Affekt ist freilich nicht im masochistischen (also psychopathologischen) Sinne, sondern aufgrund der Teilhabe am Kreuz Christi und damit auch am Kreuz der Heiligen dezidiert als eine mystische Glaubenserfahrung zu verstehen.

„Wir sehen also, wie gar nichts das ist, was wir erleiden, wenn wir der Heiligen Folter, Gefängnis, Tod durchs Schwert, Feuer, wilde Tiere und unzählige Marter betrachten, vielmehr noch, wenn wir auch die Anfechtungen unserer Gegenwärtigen in diesem Leben (unserer Zeitgenossen) abwägen, die die schwersten Verfolgungen des Teufels erleiden.“¹⁴²⁹

¹⁴²⁷ Vgl. TUBACH, *Index exemplorum*, 334 (Nr. 4364): „A man who was always sick regains his health. He weeps because he thinks God has now forsaken him.“; vgl. ähnliche Begebenheiten auch in a. a. O., 322 (Nr. 4203) sowie 333–334 (Nr. 4361). Immerhin das zweite Beispiel entnimmt Luther also nicht dem Kanon der Heiligen Schrift, sondern dem Bereich der kirchlichen Überlieferung. Es ist daher zumindest formal keineswegs zutreffend, dass Luther in der Frage der Heiligen ausschließlich die Schrift und neben ihr bzw. ihr nachgeordnet keinerlei Tradition gelten ließ (gegen LEROUX, a. a. O., 20: „That Luther has turned to Scripture rather than tradition is a fundamental component of his argument.“).

¹⁴²⁸ Vgl. WA 6, 116,36–39.

¹⁴²⁹ A. a. O., 117,1–4: „Videmus autem, quam nihil est quod nos patimur, si sanctorum ungulas, carceres, ferrum, ignem, bestias et infinita tormenta consyderemus, immo si et praesentium nobiscum in

Die Meditation des Martyriums der Heiligen – auch ganz konkreter, lebender Personen¹⁴³⁰ – relativiert somit nicht nur das eigene Leiden, sondern ordnet es auch ein in die universelle Kreuzes-Gemeinschaft der Kirche als Leib des gekreuzigten Christus. Die Heiligen fungieren in dieser Sichtweise nicht mehr als Symbolfiguren überhöhter religiöser Ideale, sondern werden zu seelsorgerlich wirksamen Konkretisierungen des Wortes Gottes, zu nahbaren Vorbildern im Glauben und in der Liebe. Dieser Einsicht korreliert auch Luthers Neubestimmung der Heiligen und ihres Vorbildcharakters im Zugleich von Sünder und Gerechten, als Glaubende *in* der Anfechtung.¹⁴³¹

c) Die Heiligen als Sünder und Glaubende in der Anfechtung

Luther ist sich natürlich mehr als genug bewusst, wie sehr jeder Spiritualität, welche die Heiligenverehrung zu integrieren versucht, die immense Gefahr innewohnt, deren seelsorgerliches Potential gerade nicht zu nutzen, sondern sogar entgegengesetzt zu missbrauchen; etwa, indem die Heiligen zu Symbolgestalten einer idealisierten Religiosität reprojiziert würden. Auf diese Weise würden sie gerade nicht in ihrem wirklichen Leiden und angefochtenen Glauben zu nahbaren Vorbildern und Tröstern in der Anfechtung, sondern stattdessen in ihren zugeschriebenen oder legendenhaften Werken zu unerreichbaren Prototypen.¹⁴³² Gegenüber solchen „falschen“ Heiligen könnte dann der reale, sündigende Christ allerdings nur verzagen:

hac vita gravissimas diaboli persecutiones patientium ponderemus tentationes.“ (zu „consyderemus“ (von „considerare“): Das *i* konnte im mittelalterlichen Latein auch als *y* wiedergegeben werden (vgl. SCHILLING, *Latinistische Hilfsmittel*, 88); vgl. zu „ungula“ GEORGES, *Handwörterbuch II*, Sp. 3305: Eine „ungula“ bezeichnete ursprünglich die Hufe oder Klaue eines Tieres, wurde später jedoch auch zur Bezeichnung eines bestimmten Marterinstrumentes, der sog. „Klaue“ verwendet und schließlich für Folter im allgemeinen gebräuchlich.).

¹⁴³⁰ Vgl. dazu u. a. bes. WA 23, 443–476 (Von Herrn Leonhard Kaiser in Bayern, um des Evangeliums willen verbrannt. Eine selige Geschichte; 1527), bes. a. a. O., 473,1–474,5 [476,25] (Ein Trostbrief D. Martin Luthers, demselbigen Herr Leonhard Kaiser in seinem Gefängnis zugeschickt; 1527): „Derhalben ich gar freuntlich bitte, alle frume Christen wolten Got dancken und loben durch Jhesum Christum, der uns solchen trost gibt durch diesen seinen lieben diener und merterer Lenhard. Ach Herr Gott, das ich so wirdig were gewesen odder noch sein moechte solchs bekendnis und tods. Was bin ich? was thu ich? Wie scheme ich mich, wenn ich diese geschicht lese, das ich des gleichen nicht lengest (wie wol zehen mal mehr fur der welt verdienet) auch zu leiden bin wirdig worden. Wolan mein Gott, sols so sein, so sey es also, dein wil geschehe.“ (a. a. O., 474,12–19).

¹⁴³¹ Vgl. dazu auch KNOTT, *Leitbilder*, 137–139. 140–142 (für Luthers Einstellung ab 1524).

¹⁴³² Vgl. dazu auch PINOMAA, a. a. O., 165.

„Mein Leiden kann überhaupt nicht an den Leiden der Heiligen gemessen werden. Denn ich bin ein Sünder und eines Vergleiches mit ihnen nicht würdig. Sie sind um ihrer Unschuld willen gepeinigt, ich aber um meiner Sünden willen. Darum nimmt's nicht Wunder, dass sie alle Qualen willig und herzlich gerne ertragen.“¹⁴³³

Luther begegnet diesem naheliegenden Einwand durch eine weitere seelsorgerliche Umkehrung: Auch und gerade die Heiligen sind Sünder, „*veri Sancti fuerunt peccatores*“.¹⁴³⁴ Gerade darin und in ihrem Glauben, der sie zu Gerechten macht und heiligt, werden sie zu Vorbildern, die den wahren, evangelischen Trost vermitteln: „Die Theologie des Kreuzes hilft Luther, eine Bestimmung des Heiligen zu finden, die nicht durch die Perfektion des Ideals niederdrückend wirkt, sondern den Heiligen als einen Menschen von Fleisch und Blut erkennt. [...] Damit hat Luther ein neues Profil des Heiligen formuliert“.¹⁴³⁵ Gerade die echten Heiligen sind als solche unter der Kreuzesgestalt Jesu Christi in der Welt verborgene Heilige: „*Abscondita est ecclesia, latent sancti*.“ – „Verborgen ist die Kirche, verhüllt sind die Heiligen.“¹⁴³⁶

Indem Luther die Rechtfertigungslehre seelsorgerlich auf die Heiligenverehrung anwendet, kann er dem Christen, der im Blick auf seine eigene Sündhaftigkeit gegenüber den Heiligen verzagt, zusprechen:

„Wenn du nämlich um deiner Sünden willen leidest, so steht es dir zu, dich zu freuen, weil du von deinen Sünden gereinigt wirst: Sind denn nicht auch die Heiligen Sünder gewesen?“¹⁴³⁷

Auch die vorbildhaften Heiligen sind allein durch den Glauben gerechtfertigt und allein in der Übung dieses Glaubens, also gerade *in* der Anfechtung und *durch* das Leiden hindurch (*vita passiva*) zu Heiligen geworden. Auf diesem Glaubensweg, d. h. in dem Lebenszeugnis ihrer Spiritualität, dienen sie darum dem Betrachter als *tröstende Leitbilder*.¹⁴³⁸

Luther macht den Unterschied zwischen Heiligen, als im Glauben Gerechtfertigten, und Sündern, als im Unglauben Verharrenden, statt an einer äußeren Werk-Heiligkeit an der Ge-

¹⁴³³ WA 6, 117,6–9: „*Hoc queror, quod mea passio sanctorum passionibus non comparari possit, quia peccator sum nec dignus illis comparari: illi pro innocentia sua, ego pro peccatis meis patior, ideo nihil mirum illos iucunde omnia pertulisse*“

¹⁴³⁴ WA 40 II, 102,7 (Galaterkommentar; 1531–35). Vgl. dazu auch BÜHLER, a. a. O., 175f., bes. Anm. 168.

¹⁴³⁵ BARTH, a. a. O., 395. Vgl. ebenso PINOMAA, a. a. O., 51.

¹⁴³⁶ WA 18, 652,23 (De servo arbitrio; 1525). Vgl. dazu auch BAYER, a. a. O., 253–255.

¹⁴³⁷ WA 6, 117,9–11: „*Si enim pro peccatis pateris, gaudendum est tibi, quod purgantur peccata tua: an non et sancti fuerunt peccatores?*“

¹⁴³⁸ So auch der treffende Titel von KNOTT, *Leitbilder* (1998).

duld fest. Die Geduld ist der Glaube auf Dauer. Sie ist der auf die Länge der Zeit hin durchgehaltene, mit anderen Worten: der geübte Glaube. Der Unterschied zwischen Heiligen und Sündern besteht nicht etwa in der Sündlosigkeit oder eigenen Heiligkeit, sondern allein im Glauben in Form der Geduld:

„Denn die Schächer zur Linken und zur Rechten – was hat sie voneinander unterschieden, wenn nicht Geduld oder Ungeduld?“¹⁴³⁹

Wer wegen seiner Sünden leidet, wird, so Luther, gerade durch die geduldige Annahme dieses Leidens, dieser Züchtigung, eben von den Sünden gereinigt. Wer hingegen um der Gerechtigkeit, also nicht um seiner Sünde, sondern um seines Glaubens willen leidet, der ist sowieso heilig und selig darin.

„Du kannst ja nur für eines leiden, entweder für die Sünden oder für die Gerechtigkeit; das eine wie das andere Leiden macht Dich heilig und selig, wenn Du es liebst.“¹⁴⁴⁰

4.6.2.3 *Die Meditation in der Gemeinschaft der angefochtenen Heiligen als Beichtübung*

Das wechselseitig-austauschende Forum, ja gewissermaßen der „Umschlagplatz“ des Leidens um der Sünden willen in ein Leiden um der Gerechtigkeit willen ist für Luther *die Buße und die Absolution* als Vergebungszusage Gottes. Damit kommt er am Ende seiner Seelsorge im Bild der angefochtenen Heiligen auf das Herzstück seiner koinonialen Spiritualität zu sprechen: die *Beichte*.¹⁴⁴¹

¹⁴³⁹ WA 6, 117,12–13: „latronem enim sinistrum et dextrum quis discrevit nisi patientia et impatientia?“

¹⁴⁴⁰ A. a. O., 117,15–16: „Non enim pati potes, nisi aut pro peccatis aut pro iustitia: utraque passio sanctificat et beatum facit, si dilexeris eam.“

¹⁴⁴¹ Vgl. dazu u. a. aus demselben Jahr 1519 Luthers „Kurze Unterweisung, wie man beichten soll“ (WA 2, 59,1–65,11), die Invokavitpredigt von der Beichte 1522 (WA 10 III, 58,23–64,33) sowie den Abschnitt „Vom Amt der Schlüssel und von der Beichte“ im Kleinen Katechismus (WA 30 I, 383,9–387,12) und die „kurze Vermahnung zur Beichte“ im Großen Katechismus von 1529 (WA 30 I, 232,19–238,15). Vgl. insgesamt auch FENDT, Reformation der Beichte, 121–137; PFISTERER, Lehre von der Beichte, 46–52; ROTH, Privatbeichte und Schlüsselgewalt (1952); VERCRUYSE, Schlüsselgewalt und Beichte, 152–169 sowie ZIMMERLING, Luther und die Beichte, 365–379. Eine Übersicht über Luthers Schriften und Äußerungen zur Beichte findet sich bspw. bei FENDT, a. a. O., 124f. „Gegenüber der traditionellen Dreiteilung der Beichte in Reue, Bekenntnis und Genugtuung [...] hat Luther eine Zweiteilung vorgestellt: ‚sunde erzielen‘ und ‚absolutio‘“, also Bekenntnis und Vergebungszusage (VERCRUYSE, a. a. O., 161). Dabei ist es wichtig, dass das erstere als Menschenwerk deutlich unterschieden wird

„Anfechtung und Privatbeichte stehen bei Luther“ laut *Erich Roth* „in einem Korrelationszusammenhang. Die Privatbeichte ist recht eigentlich die gnädige Gabe für die Stunde der Anfechtung. [...] Weil Luther so intensiv um die Anfechtung weiß, möchte er die Privatbeichte nicht um den Schatz der ganzen Welt hergeben. Sie nimmt in seinem Christenleben unstreitig eine zentrale Stelle ein.“¹⁴⁴²

Besonders eindrücklich zeigt sich das in Luthers Selbstbekenntnis aus der letzten Invokavitpredigt von 1522: „Aber dennoch wil ich mir die heimliche Beichte niemand lassen nemen und wolte sie nicht umb der gantzen Welt schatz geben, denn ich weis was sterck und trost sie mir geben hat. Es weis niemand was die heimliche beicht vermag denn der mit dem Teufel oft fechten und kempffen mus. Ich were lengst von dem Teufel übermunden und erwuerget worden, wenn mich diese beicht nicht erhalten hette.“¹⁴⁴³

Die Anfechtung lehrt also nicht nur auf das Wort Gottes allgemein merken, sondern insbesondere auf das Wort im Bruder.¹⁴⁴⁴ „Kanstu nicht gleuben, so klag es auch deynem bruder, dem du beychten wilt, und sprich: ‚Jch fuele wol, das ich der beychte und der absolution bedurffte, befinde mich aber zu kalt und schwachglewbig dazu‘. Denn wilchem wiltu deyn gebrechen klagen denn Gott? wo kanstu yhn aber finden denn ynn deynem bruder? Der kan dich mit worten stercken und helffen, das ist recht gebeychtet.“¹⁴⁴⁵ Damit wird die Beichte für Luther der konkrete, existentielle Ort der Kirche als *creatura verbi*. Nirgends wird das *verbum externum* so intensiv „meditiert“ wie in der persönlichen Beichte von Christ zu Christ. Denn das äußere Aussprechen, Hören und Absolvieren der Sünde entspricht der *Meditatio* des äußeren Wortes.

Indem der Sünder sich im Bekenntnis der Beichte zu seinen konkreten Sünden und damit zu seinem Sündersein überhaupt stellt, nimmt er das Leiden um der Sünde willen in seinem innersten Kern an. Weil dem Sünder in dieser Haltung das Wort Gottes als gewisse und konkrete, persönliche Verheißung (*promissio*) der Vergebung zugesagt wird, gilt er forthin vor Gott, vor dem Forum Gottes, seinem (öffentlich gültigen!) Urteil (*coram Deo*) um Christi willen als gerecht:¹⁴⁴⁶

von letzterem als Gottes Werk. „Derhalben sol der mensch lernen, das er grossers vortrawen in gottes barmhertzyckeyth, dann in sein beicht oder fleysz habe, dann man kan nicht tzuvil thun, vornemen unnd vorwenden wider das vormaledeyet vortrawen in unszere werck“ (WA 2, 64,20–23 (1519)).

¹⁴⁴² ROTH, a. a. O., 149.

¹⁴⁴³ WA 10 III, 61,32–62,18.

¹⁴⁴⁴ Heute muss man ergänzen: und in der Schwester.

¹⁴⁴⁵ WA 15, 488,26–31 (Predigt am Palmsonntage; 20. März 1524 (Sermon von der beicht und dem Sacrament, gepredigt ym .xxv. Jahre)).

¹⁴⁴⁶ Vgl. dazu u. a. BAYER, *Promissio*, 164–202, bes. 186–192; DERS., *Theologie*, 46–53.244–245. Das menschliche Wort der Absolution in der Beichte ist für Luther darum nicht nur ein Hinweis auf das göttliche Wort, sondern ebendieses selbst in voller Geltung und Wirksamkeit: „Gottes Wort kommt als Menschenwort.“ (a. a. O., 245). So hält Luther die „Gültigkeit und Unfehlbarkeit“ der Absolution

„Denn das Bekenntnis (confessio) der Sünden, weil es Wahrheit ist, rechtfertigt und heiligt (iustificat et sanctificat).“¹⁴⁴⁷

Durch den Glauben, der dieses Vergebungswort persönlich annimmt, – ja der gerade durch dieses Wort überhaupt erst voll geschaffen und geweckt wird und so ein neues Leben aus dem Heiligen Geist, also einen neuen Affekt und eine neue Einschätzung der Lage schafft – wandelt sich dem Menschen das Verhältnis zu seiner Situation von Grund auf (wohlgemerkt: nicht unbedingt die Situation selbst, aber die Beziehung zu ihr). Indem der Mensch gerecht und heilig wird durch das aufrichtige Bekenntnis seiner Sünde und die daraus hervorgehende demütige Annahme des Leidens, wandelt sich das Leiden durch Bekenntnis und Absolution der Beichte seinem innersten Wesen nach. Der durch die Absolution gerechtfertigte Sünder leidet hinfert nicht mehr um seiner Sünde, sondern um der ihm zugesagten und geschenkten Gerechtigkeit Christi willen.¹⁴⁴⁸ Sein Leiden wird gewandelt von einem schuldigen zu einem unschuldigen und damit ebenso fruchtbaren wie trostvollen Leiden. Dem Leiden wird durch die Vergebung der Sünde der eigentliche Stachel genommen, nämlich das unruhige Gewissen. So wird dasselbe vorherige Leiden, das Strafe unter dem Zorn Gottes war, nun zu einem Leiden, das Züchtigung unter der Gnade Gottes ist. Die Beichte eröffnet dem Glaubenden je und je neu den Weg der Heiligkeit im geduldigen Leiden. Auf diesem geistlichen „Umschlagplatz“ und Forum wird ihm sein Leiden gewandelt zu einem Exerzitium der Heiligung, zu einer Züchtigung des Vaters, zu einem Trost des Glaubens:

„Denn der Gerechte leidet nie anders außer unschuldig. Gerecht aber wirst du nur durch das Bekenntnis des Verdienens des Leides (dass du das Leiden verdient hast) und deiner Sünden.“¹⁴⁴⁹

der Beichte (als Quasi-Sakrament) geradezu „ex opere operatur“ fest, oder besser: Er besteht hierin sogar noch energischer als die bisherige Tradition auf der unumstößlichen Gewissheit der Zusage, und zwar: „ex verbo dicto“. „Gottes Wille bekundet sich nicht nur in seiner Zusage, sondern verfügt sich in sie.“ (DERS., *Promissio*, 186.188). Womit freilich die stärker substanzontologische Kategorie des „ex opere operatur“ durch die stärker relationsontologische Wort-Beziehungs-Kategorie des „ex verbo dicto“ korrigiert und re-formiert wird (das seelsorgerliche Anliegen freilich ist beiden gemein!). Vgl. dazu u. a. auch WA 30 II, 497,9–24.32–36; 498,26–30 (Von den Schlüsseln; Druckausgabe 1530) und WA 10 III, 62,25–26: „Wenn dir denn da ein trost widerfert von deinem Bruder, den nim an und gleube jm, als wenn dirs Gott selbs gesaget hette“.

¹⁴⁴⁷ WA 6, 117,18–19: „Confessio enim peccati, quia veritas est, iustificat et sanctificat“.

¹⁴⁴⁸ Vgl. dazu ebenso STROHL, a. a. O., 175: „The two causes of suffering become one, and the sinner is transformed into the saint by the act of confession.“

¹⁴⁴⁹ WA 6, 117,20–22: „Iustus enim non patitur nisi innocenter. At iustus factus es confessione meritaie passionis et peccatorum tuorum.“

Sowohl im notwendigen Bekenntnis der Sünde und der Bejahung des verdienten Leides als auch im daraus folgenden unschuldigen Leiden um der Gerechtigkeit willen wird der Betrachter schließlich mit den wahren Heiligen vergleichbar. Auf diese Weise werden sie ihm zu realen und realistischen Vorbildern. Die Gemeinschaft der Heiligen ist für Luther dezidiert eine Gemeinschaft der Beichte, also der bekannten und vergebenen Sünde, und eine Gemeinschaft des Leidens. In dieser *Communio* der zugesagten und geschenkten Gerechtigkeit darf sich der Betrachter getröstet wissen. Die Beichte wird zur Tür, zur Öffnung auf die *Communio sanctorum* und ihre mit- und füreinander Leid tragende Gemeinschaft hin.¹⁴⁵⁰

Infolgedessen wagt Luther im Großen Katechismus sogar eine unerhörte Schlussfolgerung zu ziehen, dass nämlich, so *Peter Zimmerling*, „derjenige, der nicht beichtet, gar kein Christ sein kann, weil er dadurch ja zu erkennen gibt, dass er das Evangelium selbst verachtet.“¹⁴⁵¹ „Wiltu es aber verachten und so stolz ungebeichtet hyngehen, so schliessen wir das urteil, das du kein Christen bist und auch des Sacraments nicht solt genießen; Denn du verachtest, das kein Christen verachten sol, und machest damit, das du keine vergebung der sunden haben kanst. Und ist ein gewis zeichen, das du auch das Euangelion verachtest.“¹⁴⁵² Demgegenüber gilt die freiwillige Beichte dem Reformator als wichtigstes äußeres Zeichen dafür, dass jemand tatsächlich ein Teil der *Communio sanctorum*, der wahrhaft Gläubigen der verborgenen Kirche geworden ist: „Daruemb wenn ich zur beichte vermane, so thue ich nichts anders denn das ich vermane ein Christen zu sein; wenn ich dich dahynbringe, so habe ich dich auch wol zur beicht gebracht.“¹⁴⁵³ So lässt sich mit Zimmerling Luthers Hochachtung der Beichte in einem Satz resümieren: „Wer Christ ist, übt die Beichte, und wer die Beichte übt, ist ein Christ.“¹⁴⁵⁴

Gerade die heilige Kirche ist darum eine Kirche der Sünder, ein Feldlager und Lazarett aller, die in der Meditatio, im Kampf des Wortes stehen: „Daher ist dieses Leben ein Leben der Heilung (*curatio*) von der Sünde – nicht ohne die Sünde wird die Heilung vollendet und die Gesundheit erlangt. Die Kirche ist ein Lager und eine Krankendienerin der Kranken und zu Heilenden. Der Himmel hingegen ist ein Palast der Gesunden und Gerechten. [...] Hier aber wohnt die Gerechtigkeit noch nicht, sondern bereitet sich, indem sie die Sünden heilt, einstweilen eine Wohnung.“¹⁴⁵⁵ Mit diesem Bild von der Kirche als „Lazarett der Sünder“ macht

¹⁴⁵⁰ Vgl. dazu ausführlicher die Betrachtung des sechsten Bildes in der zweiten Tafel unter B.5.6.

¹⁴⁵¹ ZIMMERLING, Luther und die Beichte, 368.

¹⁴⁵² WA 30 I, 237,22–28 (Großer Katechismus; 1529 (Ein kurtze vermanung zu der Beicht)).

¹⁴⁵³ A. a. O., 238,1–3.

¹⁴⁵⁴ ZIMMERLING, a. a. O. 368.

¹⁴⁵⁵ WA 56, 275,25–276,3 (zu Röm 4,7, Römervorlesung; 1515–16): „Igitur Ista Vita Est Vita curationis a peccato, non sine peccato finita curatione et adepta sanitate. Ecclesia Stabulum est et infirmaria egrotantium et sanandorum. Celum vero est palatium sanorum et iustorum. [...] Hic autem iustitia nondum habitat, Sed parat sibi interim habitationem peccata sanando.“

Luther die Zugangsvoraussetzung zur *Communio sanctorum* denkbar niedrig und doch zugleich unzweifelhaft klar und eindeutig:

„Denn Eins (eine Einheit) ist allen die Wahrheit, allen das Bekenntnis der Sünden, allen das Leiden der Übel und die wahre Gemeinschaft der Heiligen in allen und durch alles.“¹⁴⁵⁶

Im Absolutionswort der Beichte ereignet sich somit „durchaus vom Wortzeichen her, analog dem Abendmahlszeichen, eine Realpräsenz auch im Sinne der Korporalpräsenz“ Christi.¹⁴⁵⁷ Das bedeutet, dass es der Glaubende in dem zugesagten Vergebungswort der Beichte unmittelbar mit der Gegenwart des ganzen Christus, und d. h. auch seines Leibes als der Gemeinschaft der Heiligen, zu tun hat. Die Beichte kann insofern durchaus als Sakrament verstanden werden, als sie sowohl zeichenhaftes Wortgeschehen als auch reale Eingliederung in den Leib Christi ist. Glaube und Anfechtung stellen niemals ein nur dem Einzelnen „gehöriges“ Gut oder Übel dar, sondern sind stets als Anteilhabe aller, die zum verborgenen Christusleib der Kirche gehören, an ebendieser Wirklichkeit des gekreuzigten und auferstandenen Jesus Christus zu begreifen.

4.7 Die Anfechtung des Kreuzes

Im *siebenten Bild*¹⁴⁵⁸ des *malum supernum* erreicht Luther den ersten Höhepunkt innerhalb des Gesamtspannungsbogens der *Tessaradecas*:¹⁴⁵⁹ das *Übel des Kreuzes* (*malum crucis*). Hier

¹⁴⁵⁶ WA 6, 117,24–25: „una enim omnium veritas, omnium confessio peccatorum, omnium passio malorum et vera communio sanctorum in omnibus et per omnia.“ Vgl. auch BOHREN, a. a. O., 74, der übersetzt: „Für alle gilt nur *eine* Wahrheit, *ein* Sündenbekenntnis, *ein* Leiden, und so umschließt sie eine wahrhaftige Gemeinschaft der Heiligen in allen und durch alle Dinge.“ Bemerkenswerter Weise hat Luther später 1535/36 an dieser Textstelle (bewusst oder unbewusst?) eine Korrektur bzw. leicht veränderte Wiedergabe vorgenommen. So weist der *apparatus criticus* in WA 6, 117,24 darauf hin, dass in Quelle F ergänzt wurde: „*una* enim omnium *fides*“ („denn [für alle gilt] nur *ein Glaube*“) (Hvm.). Vgl. ebenso LEROUX, a. a. O., 22 („we can observe Luther’s attempt in 1535–36 to fix some of the merit theology by inserting faith at important places in the text.“).

¹⁴⁵⁷ ROTH, a. a. O., 156.

¹⁴⁵⁸ Vgl. WA 6, 117,26–119,27: „Caput septimum de septimo spectro, quod est malum supernum seu supra nos“ (a. a. O., 117,26–27).

¹⁴⁵⁹ Vgl. LEROUX, a. a. O., 22–23, der vom „capstone“ (auch: „Schlussstein“) spricht. Das erste Wort, mit dem Luther in diesem Kapitel beginnt, „Ultimo“ (WA 6, 117,28), ist dementsprechend ein Superlativ und kann nicht nur mit „Zuletzt“, sondern auch mit „zu Äußerst“, „am Höchsten“ oder eben „ultimativ“ übersetzt werden.

geschieht die entscheidende Transformation der Übel in Güter. Im *malum Christi* wird das *malum hominum* verwandelt in ein *bonum*.¹⁴⁶⁰ Das siebente Bild der ersten Tafel bildet den Brennpunkt, durch den hindurch sich in reziproker Symmetrie die zweite Tafel der Güter als im Kreuz Christi verklärter Widerschein der ersten Tafel der Übel spiegelt.¹⁴⁶¹

Es wird nun zu erörtern sein, wie Luther diese Umwandlung seelsorgerlich zur Sprache und zur Geltung bringt. Um diese zentrale Schaltstelle für die Seelsorge angemessen herauszuarbeiten, müssen in der folgenden Interpretation in größerem Umfang weitere Seelsorge- bzw. Erbauungsschriften zur konkretisierenden Veranschaulichung hinzugezogen werden. Vorrangig sind hierfür zu nennen: Zum einen der „Sermon von der Betrachtung des heiligen Leidens Christi“¹⁴⁶² und der „Sermon vom heiligen hochwürdigen Sakrament der Taufe“¹⁴⁶³ (beide aus dem Jahr 1519), zum anderen die *Invokavit*-Predigten Luthers zur Anfechtung Christi in der Wüste (Mt 4,1–11)¹⁴⁶⁴, sowie die reformatorische Hauptschrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen“¹⁴⁶⁵ bzw. deren lateinische Version „*De libertate Christiana*“¹⁴⁶⁶ (von 1520).

4.7.1 *Anfechtung: Die Anfechtung des Kreuzes*

Der Reformator schildert zu Beginn des siebenten Bildes zunächst keine konkrete Anfechtung. Vielmehr steigt er gleich mit einer Betrachtung Jesu Christi ein – ohne zuvor dessen Anfechtung gesondert in den Blick zu nehmen (was er an anderer Stelle, besonders als Auslegung der

¹⁴⁶⁰ Vgl. WA 6, 117,36ff; 119,17–26.

¹⁴⁶¹ So überrascht es auch nicht, dass die Mehrzahl der Bilder der II. Tafel (2–5) im Grunde genommen *mala* darstellen, welche allerdings durch das Kreuz Christi (Tafel I Bild 7) und die neue Beurteilung und Empfindung des Glaubens (Tafel II Bild 1) in Wirklichkeit zu *bona* gewandelt worden sind. Auch in der zweiten Tafel zeigt sich so die spirituelle Doppelgestalt der geistlichen Erfahrung und Übung in Anfechtung *und* Trost. Einzig die Bilder 1 sowie 6 und 7 der II. Tafel stellen *genuine bona* dar – wenngleich auch diese gekennzeichnet sind durch die Gestalt des Kreuzes: Der Glaube, die Heiligen und der auferstandene Christus.

¹⁴⁶² Vgl. WA 2, 136–142.

¹⁴⁶³ Vgl. WA 2, 727–737.

¹⁴⁶⁴ Vgl. die zwölf Predigten (meist an *Invokavit*) zu Mt 4,1–11 von 1521–1538 in: WA 9, 588–593 (17.02.1521); WA 11, 21–23 (1524); WA 15, 444–453 (1524); WA 17 I, 63–67 (1525); WA 17 II, 186–197 (1523; Fastenpostille 1525); WA 20, 269–275.275–280 (1526); WA 21, 96–104 (1523); WA 27, 61–64 (1528); WA 29, 52–62 (1529); WA 36, 118–122 (1532); WA 37, 299–304.304–307.307–312 (1534; Hauspostille 1559); WA 45, 25–36(47) (18.02.1537); WA 46, 201–207 (1538); WA 52, 171–177 (1534; Hauspostille 1544)). Vgl. dazu auch KNOLLE, Fastenpredigten I, 97–111 und a. a. O. II, 2–11.

¹⁴⁶⁵ Vgl. WA 7, 20–38.

¹⁴⁶⁶ Vgl. a. a. O., 49–73.

Versuchung Christi in Mt 4,1–11, durchaus tun konnte)¹⁴⁶⁷. Stattdessen ist sein ganzes Interesse von vornherein darauf ausgerichtet, den Betrachter im Kreuz Christi zur *Überwindung* der Anfechtung zu führen. Gleichwohl geht Luther im *malum supernum sive crucis* von einer konkreten Anfechtungssituation des Menschen aus, die daher im Folgenden auch Beachtung finden soll. Dabei gilt es zu bedenken, dass aufgrund der Charakterisierung dieses Bildes als „supernum“ nun nicht mehr nur ein Existential des Menschen *innerhalb* seines „natürlichen“ Bezugssystems, sondern eben „über“ ihm behandelt wird. Im Kreuz Christi erfährt die Existentialität der bisher geschilderten menschlichen Erfahrungswirklichkeiten eine kritische Transzendierung. Was Luther damit sowohl in seelsorgerlicher wie spiritueller Hinsicht konkret vor Augen hat, wird am Ende dieses Kapitels deutlicher werden.¹⁴⁶⁸

In einem ersten Schritt soll nun *die Anfechtung des Kreuzes* unter zwei Fragestellungen erörtert werden:

1. Wie und mit welchem Zweck beschreibt Luther das *malum crucis* mit Motiven und Sprachformen der Brautmystik?
2. Was ist die konkrete Anfechtung, die vom Kreuz Christi für den Menschen ausgeht? Diese wird (a) als Anfechtung des Gesetzes durch die Sündenüberführung und (b) als Anfechtung des Kreuzes in der Christusnachfolge entfaltet.

4.7.1.1 *Anfechtung und Brautmystik*

„Zuletzt ist das Herz aufwärts zu erheben und emporzusteigen *mit der Braut* auf den Berg der Myrrhe. Dieser ist *Jesus Christus, der Gekreuzigte*, das Haupt aller Heiligen, der Fürst aller Leidenden, von dem viele vieles und alle alles, wie es sich gebührt, geschrieben haben. Dessen Gedächtnis wird der Braut anempfohlen, wo gesagt wird: ‚Lege mich wie ein Siegel auf dein Herz und wie ein Siegel auf deinen Arm.‘“¹⁴⁶⁹

Auf dem Höhepunkt seiner Meditation des gekreuzigten Christus greift Luther ausdrücklich und unmissverständlich auf den Sprachschatz und die Bildwelt der sogenannten *Brautmystik*

¹⁴⁶⁷ Vgl. dazu VOGELSANG, a. a. O., 6–52 und die oben unter Anm. 1464 aufgeführten Predigten zu Mt 4,1–11.

¹⁴⁶⁸ Vgl. unten unter B.4.7.2.2.

¹⁴⁶⁹ WA 6, 117,28–32 (Hvm.): „Ultimo levandum est cor sursum et ascendendum in montem myrrhae cum sponsa. Hic est *Ihesus Christus crucifixus*, caput omnium sanctorum, princeps omnium patientium, de quo multi multa et omnes omnia, sicut decet, scripserunt. Huius memoria sponsae commendatur, ubi dicitur: *Pone me ut signum super cor tuum et sicut signaculum super brachium tuum.*“

zurück.¹⁴⁷⁰ Er tut dies als eine explizite Auslegung einzelner Stellen aus dem *canticum canticorum*, der alttestamentlichen Schrift des Hohelieds.¹⁴⁷¹ Dabei ist es ebenso überraschend wie unübersehbar, dass und wie deutlich er darin „mystischen Passionsbetrachtungen“ der mittelalterlichen Tradition verpflichtet ist.¹⁴⁷² Darauf weist vor allem der unverkennbare Gebrauch klassisch mystischer Terminologie und Stilmittel hin; etwa die Verwendung der Begriffe „cor“, „sponsa“, „dulcis“, „mystica“, „suavis“, „mitis“ u. a. sowie die besagten Zitate des Hohelieds und deren allegorische Auslegung. Darüber hinaus spielt Luther auf eine Vielzahl typisch mystischer Symbole an: etwa die Rede von Braut und Bräutigam oder die Vergleiche von Lilie und Myrrhe, Blut und Purpur usw.

Auch die Szenerie des siebenten Bildes gleicht in seiner Existentialstruktur einem mystischen Erleben. Es wird ein aszendenter Vorgang geschildert, in dem die Betrachtung über sich hinaus greifend, einer Entrückung gleich, den Betrachter „auf einen Berg“ *erhöht*. Dort wird er jedoch paradoxerweise umgehend mit dem Kreuz, also mit der äußersten *Erniedrigung* konfrontiert, denn:

„Dieser ist Jesus Christus, der Gekreuzigte, das Haupt aller Heiligen, der Fürst aller Leidenden.“¹⁴⁷³

¹⁴⁷⁰ Vgl. dazu ZIMMERLING, Evangelische Mystik, 55–56; GROSSE, Der junge Luther und die Mystik, 187–235; STEINKE, Den Bräutigam nehmt, 139–164; SCHWARZ, Brautmystik, 125–140 sowie (zu Luthers Brautmystik bis 1521) RUHLAND, Luther und die Brautmystik, bes. 138–147.

¹⁴⁷¹ In der überkommenen Tradition ist – wie auch in den Tessaradecas – das biblische Hohelied stets die Grundlage für dezidiert brautmystische Auslegungen gewesen. An erster Stelle ist hierfür *Bernhard von Clairvaux* mit seinen berühmten Predigten über das Hohelied zu nennen (vgl. BERNHARD, Sermones in Cantica Canticorum, in: PL t. CLXXXIII, c. 785–1198; vgl. dazu auch RUHLAND, a. a. O., 18.54ff.138.140), jedoch zuvor ebenso *Augustin* (vgl. a. a. O., 139) sowie später *Tauler* und die *Theologia Deutsch* (vgl. a. a. O., 69–71.140–141). Bei Luther findet sich der Bezug zum Hohelied allerdings tatsächlich nur in seinen jungen Jahren (zum Wandel dieser Einstellung vgl. WA 31 II, 586,1–769,33 (Vorlesung über das Hohelied; 1530–31)). An seine Stelle tritt nach und nach der Psalter, allem voran der 45. Psalm (vgl. WA 38, 34,24–35,6 (zu Ps 45, Summarien über die Psalmen; 1531–33); WA 31 I, 565,1–571,31 (zu Ps 45, Psalmen über Tische ausgelegt; 1530); WA 40 II, 471,1–610,4 (Praelectio in psalmum 45; 1532)), bereits 1519 das Gleichnis vom Hochzeitsmahl in Mt 22,1–14 (vgl. WA 9, 419,23–420,18 (20. n. Trin.; 6.11.1519)) sowie später vor allem die Eheallegorie von Christus und der Kirche in Eph 5 (vgl. u. a. WA 41, 547,11–563,16 (Hochzeitspredigt; 24.4.1536)).

¹⁴⁷² MENNECKE-HAUSTEIN, a. a. O., 78. „Auch dort findet sich das Motiv der Verwandlungskraft des Leidens Christi“ (vgl. z. B. a. a. O., 78, Anm. 67). Vgl. ebenso STOLLER, a. a. O., 140, der von einer „traditional passion meditation“ spricht. Unmittelbar bekannt dürfte Luther die „Ehemystik“ seines Mentors Johann von Staupitz gewesen sein (vgl. HAMM, Wie mystisch, 218–222).

¹⁴⁷³ WA 6, 117,29: „Hic est Ihesus Christus crucifixus, caput omnium sanctorum, princeps omnium patientium“.

Auffälligerweise geben fast alle Übersetzer die nun folgende Stelle ungenügend oder sogar irreführend wieder, etwa mit: „Christus ist die Braut“.¹⁴⁷⁴ Luthers lateinischer Text formuliert allerdings wörtlich: „Huius memoria sponsae commendatur“, also: „Dessen (Gen. Sg. mask., d. h.: Christi) Gedächtnis wird *der Braut* (Dat. Sg. fem.) anempfohlen (anvertraut, übergeben, beliebt gemacht)“.¹⁴⁷⁵ Denn, so stellt Reinhard Schwarz völlig zu Recht fest: „Ganz in Einklang mit der überlieferten Frömmigkeit und vor allem mit den biblischen Ausgangspunkten be-

¹⁴⁷⁴ so BOHREN, a. a. O., 75 und HECKEL, a. a. O., 69; vgl. ebenso LUSCHER, a. a. O., 70 (Hvm.), die das Übel des siebenten Bildes folgendermaßen benennt: „*Christus als Braut* Gottes nach dem Hohen Lied, und zwar Christus in seiner Passion, als Gotteslamm.“; Walch übersetzt etwas wortgetreuer, im Kontext aber dennoch missverständlich: „Das Andenken an diese Braut [im Vorfeld ist von Christus die Rede] wird uns angepriesen...“ (WALCH², X, 1859); ähnlich übersetzt Kindt: „An *diese Braut* zu denken...“ (KINDT, Trostbüchlein, 31 (Hvm. ebd.)), womit im Kontext ebenfalls eindeutig Christus gemeint ist. Desius hingegen kürzt diese durch mehrere mystische Sprachbilder geprägte Passage sogar gänzlich aus seiner Übersetzung heraus (vgl. DESIUS, Trostschriften, 13). Die einzige Ausnahme bildet die Übersetzung von Kawerau (nach Desius) von 1891, die korrekt wiedergibt: „An ihn [Christus] zu denken wird der Braut anempfohlen“ (KAWERAU, Trostmittel, 29). Dennoch: Die unter den meisten protestantischen Auslegern bzw. Übersetzern durchgehende Verkenntung der mittelalterlichen Tradition allegorischer Auslegung des Hoheliedes erstaunt doch sehr. Die Metaphorik des Hoheliedes wird in der Allegorese stets eindeutig und ausnahmslos so verstanden, dass zweifelsfrei Christus der Bräutigam, jedoch die Kirche bzw. die Seele die Braut ist. Eine Tradition, die in der Braut Christus sähe, gibt es m.W. nicht (vgl. ebenso SCHWARZ, a. a. O., 127ff.). Auch von der Grammatik des lateinischen Textes her wird ersichtlich, dass Luther es nicht anders als im traditionellen Sinne gemeint haben kann. Vgl. so immerhin auch LEROUX, a. a. O., 23. Entsprechend wird auch in Spalatin's Übertragung von 1519 noch klar erkenntlich, dass der Myrrhenberg als Bild für Christus steht. Infolgedessen ist bei ihm wenigstens halbwegs deutlich geblieben, dass mit „dieser Braut“ (SPALATIN, a. a. O., 23) doch jemand anderes gemeint sein muss als Christus selbst, nämlich die *Communio sanctorum* des vorhergehenden sechsten Bildes sowie in und mit ihr der Betrachter selbst.

¹⁴⁷⁵ WA 6, 117,31 (zu „commendatur“ vgl. GEORGES, a. a. O. I, Sp. 1302). Zugegebenermaßen lässt die reine Grammatik der Stelle durchaus zwei Übersetzungsvarianten zu, je nachdem, ob „huius“ als Genitiv Singular maskulin oder feminin (beides möglich) bzw. „sponsae“ als Dativ oder Genitiv Singular (ebenfalls beides möglich) gedeutet wird. Spalatin entscheidet sich offenkundig für die jeweils letztere Variante, indem er „huius“ auf „sponsae“ bezieht und „Huius memoria sponsae commendatur“ ins Deutsche überträgt mit: „Das Gedächtnis dieser Braut wird gelobt“ (SPALATIN, a. a. O., 23). Von der traditionsgeschichtlichen Deutung der Passionsmystik her legt sich allerdings meine Übersetzungsvariante näher, indem ich „huius“ nicht auf „sponsae“, sondern auf den „Christus crucifixus“ des Vorsatzes beziehe (weshalb „huius“ sinnvollerweise auch am Satzanfang steht): „Dessen (huius; Gen. Sg. mask., d. h. Christi) Gedächtnis wird der Braut (sponsae; Dativ Sg. fem.) anempfohlen (oder: beliebt gemacht)“. Auf diese Weise wird auch klarer, wem (nämlich der Braut – und mit und in ihr auch dem vom sechsten Bild herkommenden Betrachter) dieses Gedächtnis anempfohlen wird. Bei Spalatin's Variante bliebe der Bezug des Dativs offen bzw. müsste entsprechend stillschweigend auf den Betrachter allein (ohne den damit implizierten Zusammenhang zum sechsten Bild der Kirche) bezogen werden.

zeichnet Luther Christus als den Bräutigam.¹⁴⁷⁶ Die sponsa hingegen ist zweifellos *die Kirche* als die *Communio sanctorum* bzw. je nachdem in ihr die gläubige Einzelseele – das legt sich sowohl aus dem unmittelbaren Kontext der vorangegangenen Betrachtung des sechsten Bildes als auch aus der Logik der Tradition spätmittelalterlicher Passionsmeditationen selbstverständlich nahe.¹⁴⁷⁷ Der Betrachter wird im Geiste *mit* der Braut, also *in* der Gemeinschaft aller Heiligen (deren Bild er zuvor gerade erst meditiert hat), auf den Myrrhenberg geführt. *Dieser Berg* nun, der von Myrrhe, also erduldetem Leiden, überfließt, steht allegorisch für den gekreuzigten Christus.

Dessen Gedächtnis (*memoria*), das der Braut anempfahlen, übergeben und beliebt gemacht ist,¹⁴⁷⁸ wird nun auch dem Betrachter vorgehalten; nämlich: „Lege mich wie ein Siegel auf dein Herz und wie ein Zeichen auf deinen Arm.“¹⁴⁷⁹ Dieses Zitat aus Hld 8,6 deutet Luther allegorisch auf die Verlobung Christi mit seiner Braut, der Kirche („*memoria*“ – sakramental im Abendmahl) ebenso wie dem Glaubenden („*meditatio*“ – mystisch in der Meditation):

¹⁴⁷⁶ SCHWARZ, a. a. O., 128.

¹⁴⁷⁷ Vgl. SCHWARZ, a. a. O., 128–132 sowie LERCH, Auslegung des Hoheliedes, 257–277. Die Tradition der allegorischen Deutung der Kirche als Braut geht (soweit in der Überlieferung nachvollziehbar) auf Origenes zurück, wobei sie seiner selbstverständlichen Verwendung nach zu der Zeit kirchliches Gemeingut gewesen sein dürfte (vgl. LERCH, a. a. O., 258). Die Deutung der Einzelseele als Braut dominiert hingegen bei Bernhard von Clairvaux (vgl. BERNHARD, *Sermones in Cantica Cantorum*, in: PL t. CLXXXIII, c. 785–1198). Beide Deutungen schließlich sich freilich nicht aus, sondern ein, und finden dabei häufig ihre Verknüpfung in einer mariologischen Interpretation. Vom Aufbau der Tesseradecas her gesehen kommt ebenfalls beides in Betracht: Die Kirche findet sich im unmittelbaren Kontext des vorhergehenden Bildes, als Einzelseele hingegen findet sich der Betrachter im Bild wieder. Bei Luther finden sich Belege für beide Betrachtungsweisen (als Seele vgl. WA 7, 25,26–26,12 (1520); als Kirche im Sinne der *Communio sanctorum* vgl. WA 40 II, 555,13–563,8 bzw. 555,34–563,26 (*Praelectio in psalmum 45*; 1532): „Das ist *sponsa Ecclesia, totum illud corpus*“ (a. a. O., 555,14); WA 10 III, 360,25–28 (Sermon vom Glauben und Werken; 21.10.1522) und WA 22, 335,23–37 (Predigt zu Mt 22,1–14 am 20. So. n. Trin.; 14.10.1537): „Denn das ist unter allen gleichnissen und bilden, damit Gott dis Reich Christi uns furstellet, ein erlesen und lieblich bilde, Das der Christenheit oder der Christen stand heisset ein Hochzeit oder eheliche vereinigung, da Gott selbs seinem Son eine Kirche auff Erden erwelet, die er als seine Braut jm zu eigen angenommen“). „Wenn die Christenheit als die Braut Christi vorgestellt wird, dann gilt das sofort auch für jeden einzelnen Christen.“ (SCHWARZ, a. a. O., 131). Vgl. dazu auch RUHLAND, a. a. O., 63–66.

¹⁴⁷⁸ In diesen Übersetzungsnuancen von „*commendatur*“ klingt sowohl das sakramentale („übergeben“) als auch das mystische Verständnis („beliebt gemacht“) des Kreuzes Christi an. Darin zeigt sich die (mittlerweile durch den Meditationszyklus entstandene) Einheit der Kirche und der Einzelseele als „Braut“ in Christus.

¹⁴⁷⁹ WA 6, 117,31–32: „Pone me ut signum super cor tuum et sicut signaculum super brachium tuum.“ (Hld 8,6).

„Dieses Lammes Blut an die Türschwelle gezeichnet, hält den Würgeengel fern. Von diesem wird der Braut anempfohlen: ‚Dein Haar ist wie eines Königs Purpur‘ (das heißt, seine [Christi] Betrachtung (*meditatio*) wird gerötet vom Gedächtnis (*memoria*) des Leidens Christi).“¹⁴⁸⁰

In der Nennung der *memoria* schwingt ein Vielfaches mit: Es ist zum einen das Gedächtnis (griechisch: ἀνάμνησις; Anamnese bzw. Vergegenwärtigung) des erlösenden Kreuzesleidens Christi im Heiligen Abendmahl als dem Neuen Bund.¹⁴⁸¹ Darauf deutet das Bild aus der Exodus-Geschichte hin: Das Blut des Pascha-Lammes (Ex 12,7.13), dass vor dem Tod (dem „Würgeengel“) rettet. Gleichwohl kann der Kreuzestod Christi auch in der Meditation des einzelnen Gläubigen vergegenwärtigt werden, indem die Einzelseele als „Braut“ dieses Todes Christi gedenkt und er ihr so existentiell im Herzen aneignet wird. Solche *anamnetische Meditation* geschieht im Glauben, also im Empfangen des Verdienstes Christi (*sacramentum*) und in der Nachfolge, also in der Leidensgemeinschaft mit Christus (*exemplum*).¹⁴⁸²

¹⁴⁸⁰ A. a. O., 117,32–35 (Hvm.): „Huius agni sanguis in limine signatus arcet percussorem angelum. Ab hoc commendatur sponsa, quod coma eius sit sicut purpura regis (id est, *meditatio* eius rubet passionis Christi *memoria*).“ Auch in diesem Satz wird – das spricht wiederum für meine obige Übersetzungsvariante – etwas der Braut selbst (Ablativ) und nicht etwas von der Braut (Genitiv) jemand anderem (bspw. dem Betrachter) anempfohlen. Außerdem wird hier nun ganz eindeutig das Gedächtnis auf Christus und nicht auf die Braut bezogen (gegen SPALATINS Übertragung a. a. O., 23).

¹⁴⁸¹ Vgl. dazu WINKLER, *Motive der Mystik*, 137–152; und auch ZIMMERLING, a. a. O., 57. Der Hinweis auf das Abendmahl ergibt sich aus Luthers Rede von der „*memoria*“ des Bräutigams (vgl. WA 6, 117,31). Das „Gedächtnis“ desselben wird zweifelsohne im Abendmahl gefeiert. Winkler zeigt die Nähe Luthers zu Eckhart und Tauler in seiner Abendmahlsauffassung und der Beschreibung geistlicher Erfahrung im Abendmahl. Dabei ist für eine mystisch geprägte Theologie die Wandlung des Kommunikanten mindestens ebenso wichtig wie diejenige der Elemente Brot und Wein (vgl. WINKLER, a. a. O., 141–145). Vgl. dazu Luthers „Sermon von dem hochwürdigen Sakrament des heiligen wahren Leichnams Christi und von den Bruderschaften“ von 1519 (WA 2, 746–758). In Bezug auf obiges Kapitel der Tesseradecas spricht bspw. auch Strohl von einem „Prozess der Transsubstantiation“ in der Passionsmeditation (STROHL, a. a. O., 176: „Mortal life might be said to undergo a *process of transsubstantiation* in the believer, the accidents of existence remaining the same to outward view while the substance is profoundly changed.“). Freilich muss hierbei beachtet werden, dass mit dem Begriff „Transsubstantiation“ eher eine ungünstige Terminologie gewählt ist, um die *communicatio idiomatum* zu beschreiben. Denn bei dieser handelt es sich um den Austausch der Eigenschaften und ein daraus folgendes Miteinander der beiden Naturen Christi, nicht etwa eine Verwandlung der einen in die andere. Vgl. auch RUHLAND, a. a. O., 43, der betont, dass dieser Vorgang nach Luther nicht auf die sakramentale Form beschränkt bleibt. Die „Inkorporation Christi im Gläubigen und des Gläubigen in Christus“ geschieht darum letztlich *im Glauben* (der freilich im sinnhaften Wort des Sakraments seine gewisseste Entsprechung findet). Vgl. dazu eingehender unten unter B.4.7.2. Vgl. dazu auch bes. WA 7 20,1–38,15 sowie WA 49,5–73,15.

¹⁴⁸² Vgl. dazu BLAUMEISER, *Kreuzestheologie*, 369–375. Zu Luthers Rede von *sacramentum* und *exemplum* Christi vgl. auch oben unter B.2.2.1.2.

Dieses Liebesverhältnis zwischen Bräutigam und Braut im paradoxen Zeichen des Kreuzes malt der Reformator daraufhin mit Bezugnahme auf Ex 15,23ff und eine Auslegung von Hld 5,13 allegorisch aus:¹⁴⁸³

„Dieser [Christus] ist das Holz, welches Mose befohlen wurde in die Wasser Mara, das heißt die bitteren Leiden, zu werfen, wovon diese süß geworden sind. Es gibt nichts, das dieses Leiden nicht süß macht, sogar den Tod, wie die Braut spricht: ‚Seine Lippen sind Lilien, die von edelster Myrrhe triefen.‘ Wie vergleichen sich Lilien und Lippen, da diese rot und jene weiß sind? *Zumal es mystisch geredet ist* (utique mystica loquitur), dass die Worte Christi die weißesten und reinsten sind, in welchen nichts von blutiger Bitterkeit und Missgunst ist, sondern sie sind süß und mild, welche dennoch triefen und Zeugnis geben von edelster und auserlesener Myrrhe (das heißt von seinem bittersten Tod): Mächtig sind diese reinsten und süßesten Lippen den bittersten Tod, der (wie die edelste Myrrhe) alle Fäulnis der Sünde auf einmal hinwegnimmt, süß, hell, weiß und angenehm zu machen.“¹⁴⁸⁴

In diese beim ersten Lesen verwirrende Menge an Bildmotiven soll zunächst etwas Licht gebracht werden. Was ist jeweils mit den Bildern von Lippe, Lilie und Myrrhe gemeint und in welchem Zusammenhang stehen diese Motive?

Die *Lilie* steht (bereits bezeugt seit dem 8. Jahrhundert) als „Sinnbild Mariä u. der Kirche, der Jungfräulichkeit, Keuschheit, Seelenreinheit, Unschuld“.¹⁴⁸⁵ Sie symbolisiert Reinheit, Unschuld und Jungfräulichkeit und wird darin häufig auf die Muttergottes bezogen.¹⁴⁸⁶

¹⁴⁸³ Zu Luthers Verhältnis zur Allegorese vgl. oben unter B.1.2.2. Der Reformator konnte sich durchaus, ungeachtet seiner grundsätzlichen Kritik am vierfachen Schriftsinn, zeitlebens der Allegorie bedienen, insofern diese seiner Argumentation dienlich bzw. „ad Christum, Ecclesiam, fidem, ministerium verbi“ angepasst war und dabei dem Literalsinn der Heiligen Schrift nicht entgegen stand (WA 42, 377,19). Vgl. dazu auch BEISSER, *Claritas scripturae*, 38–54: „Selber gebraucht Luther öfter allegorische Deutungen, dann etwa, wenn das Neue Testament oder der dunkle Text dazu zwingen.“ (a. a. O., 53). Vgl. dazu auch VON LOEWENICH, *Luthers theologia crucis*, 173.

¹⁴⁸⁴ WA 6, 117,35–118,8 (Hvm.): „Hoc est lignum, quod Moses iussus est mittere in aquas Marath, id est amaras passionibus, et dulces factae sunt. Nihil est quod haec passio non dulcoret, etiam mortem, sicut dicit sponsa: Labia eius lilia, stillantia myrrham primam. quae proportio liliorum et labiorum, cum haec rubeant et illa albicent? *utique mystica loquitur*, quod verba Christi candidissima sint et purissima, in quibus nihil cruentae amaritudinis aut livoris, sed suavia et mitia, quibus tamen stillet ac persuadeat primam et electam myrrham (id est amarissimam mortem): potentia sunt haec purissima labia ac dulcissima amarissimam mortem, quae (sicut prima myrrha) omnem peccati putorem semel tollit, dulcem, nitidam, candidam acceptabilemque reddere.“

¹⁴⁸⁵ Lexikon der christlichen Ikonographie III, 100.

¹⁴⁸⁶ Vgl. BECKER, *Symbole*, 172.

Myrrhe hingegen ist in der Bibel bspw. Bestandteil des Salböls nach Ex 30,23 und wird darüber hinaus auch mit der Braut des Hoheliedes verglichen.¹⁴⁸⁷ Nach Mt 2,11 ist sie eines der Geschenke der Magier aus dem Osten und in Mk 15,23 ist sie Bestandteil der narkotischen Substanz, die Christus am Kreuz dargereicht wird. In der mittelalterlichen Ikonographie kann die Myrrhe (meist ebenfalls im Zusammenhang mit Maria) als Symbol für das Leiden Christi gelten:¹⁴⁸⁸ „Wegen ihrer Bitterkeit, ihrer Heilkraft u. ihrer Verwendung zur Mumifizierung v. Leichen wird sie häufig in symbolische Beziehung gesetzt zu Leiden u. Tod Christi“.¹⁴⁸⁹

Der *Purpur* dient zumeist als ein „Symbol der Macht u. Würde“, kann allerdings auch im Zusammenhang mit der Farbe „rot“ und „Blut“ (Märtyrer) als Symbol des gerechten Leidens und Sterbens gesehen werden.¹⁴⁹⁰

Alle diese, einem halbwegs gebildeten spätmittelalterlichen Leser geläufigen Sprachbilder, verwendet Luther kreativ für sein Meditationsgemälde des *malum supernum*. Er malt ein Bild von Christus als dem *Leidensbräutigam*. Gerade in seinem Leiden und Sterben hat er sich seiner Braut vermählt. Einzigartig kommt seine Liebe in seinem Kreuzestod zur Vollendung. Mit den wärmsten Farben und einer eindrücklichen und anschaulichen Symbolik versucht der Reformator dem Betrachter das Bild der Liebe Christi nahezubringen.

In der Sprachwelt der mystisch-allegorischen Passionsmeditation ergibt sich daraus folgende Interpretation: Das Holz, das ins bittere Wasser geworfen wurde, steht für das Kreuz Christi. Durch dieses Kreuz geschieht ein Affektwandel von „bitter“ zu „süß“. Alle Leiden und selbst noch der Tod als das letzte und größte Leiden können so in Freude verwandelt werden. Darum ist die Meditation dieses Kreuzes *die* zentrale geistliche Übung, die zu einer radikalen Umwertung der Affekte und damit der geistlichen Erfahrung führen soll. Was vorher bitter war, wird nun süß; was vorher Übel war, wird nun Gut. Das Kreuz transformiert die mala zu bona.¹⁴⁹¹

Dies erkennt und erfährt jedoch nur die Braut, also der Glaubende inmitten der Kirche. Dass allein der Glaube solche Transformation erfährt, wird deutlich an Luthers Deutung des Hoheliedzitates. Es sind die Lippen Christi, die wie Lilien sind. Die Lippen stehen für Christi Worte. Das Wort Christi als Wort vom Kreuz ist rein und weiß wie die Lilien – es ist frei von Sünde und jedem bitteren *Nachgeschmack*. Diese Reinheit schenkt der Bräutigam vom Kreuz aus seiner Braut durch sein Wort, das diese im Glauben empfängt und annimmt. Freilich, es gibt einen bitteren *Vorgeschmack*: Denn dieselben Worte Christi sind zugleich voll des Leidens, voll bitterer Myrrhe. Sie künden von seinem Kreuzestod für

¹⁴⁸⁷ Vgl. Hld 1,12; 4,6.14; 5,1.

¹⁴⁸⁸ Vgl. Lexikon der christlichen Ikonographie III, 302.

¹⁴⁸⁹ BECKER, a. a. O., 201.

¹⁴⁹⁰ A. a. O., 233.

¹⁴⁹¹ Vgl. STROHL, a. a. O., 175: „Moreover, by the power of Christ crucified all evils are transformed.“

uns und von unserem stellvertretenden Tod in ihm. Jedoch durch diese zunächst bittere Botschaft vom Kreuz und Tod des Sünders hindurch darf der demütig Glaubende, der sich empfangend dieser Wirklichkeit öffnet, schließlich die Reinheit und Süßigkeit der Worte Christi schmecken, die die Sünde hinwegnehmen und in der Liebesbeziehung von Bräutigam und Braut Erfahrungen schenken, die Luther mit „süß, hell, weiß und angenehm“ umschreibt.

Die Betrachtung der Hingabe und des geduldigen Leidens Jesu Christi „für mich“ versetzt den Glaubenden somit in die Lage, sein eigenes Leiden mehr und mehr dankbar und schließlich sogar freudig anzunehmen. Denn wenn Christus das Leiden und den Tod, ja alle Übel durch sein Leiden verwandelt und ein für alle Mal zum Besten gewendet hat, wie sollte das eigene Leiden dann nicht zum Gut und zum Glück werden? Mit den Worten der mystischen Christusminne: Der erste Geschmack der bitteren Myrrhe, der die Sünde tötet (*mortificatio*), weicht alsbald dem süßen Geschmack, der wie Lilien von den Lippen Christi fließt und die Reinheit schenkt (*vivificatio*).¹⁴⁹² Der Reformator formuliert auf diese Weise das durch Wort und Glaube vermittelte Beziehungsgeschehen zwischen Christus und der gläubigen Seele in mystischer Liebessprache. Eindrücklicher kann wohl kaum deutlich werden, wie sehr die Erkenntnis und der Vorgang der Rechtfertigung für Luther mit mystischen Erfahrungen verbunden gewesen ist.¹⁴⁹³

Freilich fragt er dabei selbst nach der Berechtigung bzw. Kriteriologie solcher allegorischer Auslegung. Er gibt die Antwort, indem er feststellt, dass „es durchaus *mystisch* geredet ist“.¹⁴⁹⁴ Zur Abfassungszeit der Tesseradecas kann Luther den Begriff des Mystischen offenkundig noch positiv und ganz unproblematisch zur Beschreibung seiner Spiritualität verwenden. Unter solcher „Mystik“ versteht er allerdings nicht zuerst irgendwelche wie auch immer gearteten Visionen oder ekstatischen Erlebnisse, sondern vielmehr das Geheimnis des Glaubens selbst, der ja nie ohne Erfahrung bleibt. „Nur der Glaube, nichts anderes, bezeichnet in Luthers Braut-

¹⁴⁹² Vgl. STROHL, a. a. O., 176: „To see this, [...] is to taste in the bitter myrrh he offers us the sweetness of the lily.“

¹⁴⁹³ Vgl. dazu insgesamt WA 54, 185,21–186,20 (Vorrede zum ersten Band der Wittenberger Ausgabe der lateinischen Schriften; 1545), bes. Luthers Selbstzeugnis (a. a. O., 186,8–9.14–16 (Hvm.)): „Iustus ex fide vivit. Hic me prorsus *renatum* esse sensi, et apertis portis in ipsam *paradisum* intrasse. [...] Iam quanto odio vocabulum ‚iustitia Dei‘ oderam ante, tanto amore *dulcissimum* mihi vocabulum extollebam, ita mihi iste locus Pauli fuit vere *porta paradisi*.“ („Der Gerechte lebt aus Glauben‘. Hier fühlte ich mich völlig *neugeboren* und durch geöffnete Tore in das *Paradies* eingetreten zu sein. [...] Und wie sehr ich einst das Wort Gerechtigkeit Gottes abgründig gehasst hatte, mit ebensolcher Liebe erhob ich es als das mir *allersüßeste* Wort. So ist mir diese Stelle bei Paulus wirklich *das Tor zum Paradies* geworden.“ (dt. Übers. n. LDStA II, 507,9–11.17–19) (Hvm.)).

¹⁴⁹⁴ WA 6, 118,2 (Hvm.): „utique *mystica* loquitur“.

mystik die Erlebnissphäre“.¹⁴⁹⁵ Authentisch mystische Erfahrungen müssen für Luther daher dezidiert als solche innerhalb des Wort-Glaube-Geschehens aufgefasst werden. Dass es dabei unzweifelhaft um *affektive* Erfahrungen geht, zeigt Luthers reden vom Geschmack, Empfinden, Schmecken und Fühlen von Bitterkeit und Süße, Härte und Milde, „Myrrhe“ und „Lilien“. Dass es sich dabei ebenso unhintergebar um Erfahrungen *des Wortes Gottes* handelt, wird hingegen an der Rede von den Lippen Christi deutlich. Die mystische Erfahrung hat ihren Grund und ihre Ursache allein im Wort Christi. Aus dem Hören auf das Wort als Wort vom Kreuz kommt die Erfahrung – nicht umgekehrt. Nur dem glaubenden Hörer wird die Bitterkeit des Wortes vom Kreuz zur Süße der Erfahrung seiner verwandelnden Kraft.¹⁴⁹⁶

Diese mit dem Kreuz Christi verbundene Erfahrung der *Bitterkeit* (Myrrhe, Tod) und *Süße* (Lilie, Reinheit) steht hier für das, was Luther sonst schlicht mit der Doppelgestalt der geistlichen Erfahrung als *Anfechtung* und *Trost* beschreibt. Was er darum konkret unter solcher mystischen Anfechtung des Kreuzes versteht, soll nun im Folgenden erörtert werden.

4.7.1.2 *Anfechtung, die vom Kreuz ausgeht*

Im etwa zeitgleichen „Sermon von der Betrachtung des heiligen Leidens Christi“¹⁴⁹⁷ nutzt Luther das bereits benannte Schema von sacramentum und exemplum als „Gliederungsprinzip“ seiner Meditation.¹⁴⁹⁸ Aus dieser Vorrangstellung des „sakramentalen Verständnisses des Leidens Christi“ folgt eine Umwandlung des Typus der spätmittelalterlichen Passionsmeditation.¹⁴⁹⁹ Luther betreibt diese nun nicht mehr vorrangig als eine Anleitung zur Tugendübung, sondern als die zentrale Übungs- und Erfahrungsschule des Glaubens. Die

¹⁴⁹⁵ SCHWARZ, a. a. O., 135. Zu dieser Einschätzung kann Schwarz zu Recht gelangen, weil er zuvor „Mystik“ eben „nicht von einer bestimmten Erlebnisform aus“, sondern dezidiert „von ihrem Interesse an einer Einigung des Menschen mit Gott“ her zu verstehen sucht. Diesen Ansatz möchte ich auch in der vorliegenden Untersuchung teilen und verfolgen.

¹⁴⁹⁶ Eine Brautmystik im Sinne einer alle Unterschiede auflösenden „Verschmelzung“ der bräutlichen Seele mit dem Bräutigam Christus (also im neuplatonisch-monistischen Sinne) lehnt Luther dementsprechend ab (vgl. z. B. WA 40 III, 199,5–13). Es geht ihm trotz seiner Verwendung mystischer Bilder und Sprachformen vor allem darum, dass das christliche Leben ein Kampf in den Anfechtungen ist, der ins Gebet und ins Wort Gottes treibt, sodass der Mensch die schöpferisch und damit real zugesagte Vereinigung mit Christus aufgrund des Wortes glaubt – auch und gerade gegen alle Erfahrung (so bspw. in WA 40 II, 559,3–5). Das Wort Gottes kommt also auch hier im Zentrum seiner Mystik zu stehen. Auf dieser Grundlage spricht er dann allerdings durchaus von einer „unio cum Christo“ bzw. „unio cum deo“ (vgl. dazu auch MIKOTEIT, Theologie und Gebet, 148, bes. Anm. 149).

¹⁴⁹⁷ Vgl. WA 2, 136–139 (1519).

¹⁴⁹⁸ Vgl. ELZE, Verständnis der Passion Jesu, 144f.

¹⁴⁹⁹ ELZE, a. a. O., 145.

Erfahrungen, die aus der Kreuzesmeditation hervorgehen, sind für ihn dabei zunächst solche der Anfechtung.¹⁵⁰⁰ Somit kommt die Erfahrungsdimension von Luthers *theologia crucis* vor allem in dieser spezifischen *tentatio crucis* zum Ausdruck.¹⁵⁰¹ In zweifacher Weise wirkt das Kreuz Christi anfechtend, wobei jedes Mal die Anfechtung von Christus als exemplum ausgeht und von ihm als sacramentum überwunden wird. Als Erstes (a) bewirkt das Kreuz Christi im Gewissen des Betrachters die *Anfechtung des überführenden Gesetzes und Gerichtes Gottes*.

Als Zweites (b) bewirkt es im Leben des Christen die *Anfechtung der Kreuzesnachfolge*, durch die der Glaubende Christus gleichgestaltet wird.

a) Die Anfechtung der Sündenüberführung

Nachdem Luther in seinem Sermon zunächst einige veräußerlichende Elemente spätmittelalterlicher Kreuzesmeditation kritisiert, kommt er auf die erste geistliche Wirkung des Kreuzes zu sprechen: „Die bedenckenn das leyden Christi recht, die yhn alßo ansehen, das sie hertzlich darfur erschrecken und yhr *gewissen* gleych sincket yn eyn vorzagen.“¹⁵⁰² Wer das Leiden Christi richtig, also sich persönlich betreffend, existentiell betrachtet, dem wird in seinem Gewissen die tiefe Not der eigenen Wirklichkeit als Sünder, die Ur-Anfechtung des *malum internum* vor Augen geführt.¹⁵⁰³ Im gekreuzigten Christus erkennt der Mensch sich selbst. Er erkennt das wahre Urteil Gottes über sich. Er erkennt die daraus resultierende und darin begründete Nichtigkeit seines sündigen Wesens. Nirgendwo sonst wird drastischer sichtbar, was er als Sünder vor Gott rechtmäßig verdient hat. Der gerechte Zorn über seine Sünde wird offenbar. „Das erschrecken sol da her kummen, das du sihest den gestrengen zorn und unwankelbarn ernst gottis uber die sund und sundere“.¹⁵⁰⁴ Am Kreuz Christi erfährt der Mensch, wie ernst es Gott um das Problem seiner Sünde ist, wenn sogar sein einziggeliebter Sohn so leiden muss um unsertwillen.

¹⁵⁰⁰ Vgl. dazu ebenfalls NICOL, Meditation, 124–141.

¹⁵⁰¹ Zu Luthers *theologia crucis* vgl. WESTHELLE, Art. Kreuz, 370–372; KORTHAUS, Kreuzestheologie, 344–357; BLAUMEISER, a. a. O. (1995), bes. 91–476; sowie die große Studie Walter von LOEWENICHS, *Luthers theologia crucis* (1929¹ bis 1982⁶), der belegt, dass und wie sich Luthers Kreuzestheologie von der frühen Heidelberger Disputation bis zur späten Galatervorlesung als Kontinuum durchzieht (vgl. a. a. O., 228). Vgl. dazu ebenfalls ASENDORF, *Gekreuzigt und Auferstanden*, 300f; sowie unter seelsorgerlicher Perspektive PLATHOW, *Das ‚Wort vom Kreuz‘*, 41–55.

¹⁵⁰² WA 2, 137,10–12 (Hvm.).

¹⁵⁰³ Vgl. oben B.4.1.2 und B.4.1.3.3.

¹⁵⁰⁴ WA 2, 137,12–13.

So ist das Kreuz Christi die höchste Form der überführenden Gesetzespredigt (*usus elencticus legis*). Es zeigt dem Menschen mehr als alles sonst, wer er wirklich ist und wie tief seine Verlorenheit reicht. Nichts konfrontiert ihn so sehr mit seiner Ur-Anfechtung des Seins, mit der Hölle in sich selbst: „dan fast der nutz des leydens Christi gar daran gelegen ist, das der mensch zu seyns selb erkenntniß kumme und fur yhm selbs erschrecke und zurschlagenn werde“¹⁵⁰⁵

In dieser Anfechtung, die vom Kreuz ausgeht, erscheint Christus selbst als der ernsteste *Spiegel* des gerechten Gesetzes und Gerichtes Gottes. Das Kreuz als Spiegel der Selbsterkenntnis führt in dieses Erschrecken und Zerschlagenwerden. Es entlarvt die Illusionen, die der Mensch sich über sich selbst gemacht hat. Es zeigt ihm die Haltlosigkeit und Verdorbenheit, der seine Identität in sich selbst ausgesetzt ist. Es konfrontiert ihn mit dem gerechten Urteil Gottes und bringt so die innerste Not seines Herzens in der äußersten Not des Gewissens zu Bewusstsein: „sich, hie wurd dir die welt zu enge werden, sonderlich wan das gewissen dir auch abefiele.“¹⁵⁰⁶ Der auf diese Weise im Gewissen überführte und mit seiner eigenen Realität als Sünder angefochtene Mensch kann dem gekreuzigten Jesus Christus nicht mehr ausweichen. Er erkennt in dieser Anfechtung, dass es am Kreuz unentrinnbar um ihn persönlich geht. Denn „du bist warhafftig, der durch seyn sunde gott seynen sun erwurget und gecreutziget hatt“.¹⁵⁰⁷

Die damit verbundene Erkenntnis der persönlichen Stellvertretung Christi am Kreuz mindert diesen Ernst keineswegs ab, sondern führt ihn zur letzten Konsequenz. Kein Mensch kann das Urteil Gottes, das ihm ganz und gar persönlich gilt, für sich selbst ertragen oder überhaupt nur erkennen und vernehmen. Erst in der Erkenntnis der stellvertretenden Urteilsübernahme Christi kann er beginnen, dessen inne zu werden: „Biß das ich sach, das der eynige gottis sun sich meyn erbarmet, erfurtritt unnd yn das selb urteyll sich fuer mich ergibt. Awe, es ist myr nit mer zu spielen und sicher zu seyn, wan eyn solcher ernst dahynden ist.“¹⁵⁰⁸

Diese Anfechtung kann der Mensch darum weder suchen noch sich selbst verschaffen. Er kann es lediglich erbeten (*Oratio*), sich in der Kreuzesmeditation üben (*Meditatio*) und diese Erfahrung (*Tentatio*) zu seiner Zeit aus Gottes Fügung annehmen. Dabei sind sich diejenigen, in denen das Leiden Christi solche Anfechtung und Verzagtheit bewirkt, dessen mitunter gar nicht voll bewusst: „Da wirt dan der mensch betruebt yhn seynem gewissen unnd misselt yhm selb ubel yhn seynem leben, Und mag wol seyn, das er nit weyß, das Christus leyden yn yhm solchs wirckt“.¹⁵⁰⁹ So gilt dem Reformator „als der Angelpunkt der Anfechtung des

¹⁵⁰⁵ A. a. O., 138,15–17.

¹⁵⁰⁶ A. a. O., 138,27–28.

¹⁵⁰⁷ A. a. O., 138,31–32.

¹⁵⁰⁸ A. a. O., 138,1–4 (Hvm.).

¹⁵⁰⁹ A. a. O., 139,23–25.

Gewissens und des Schuldbewußtseins des Sünders nicht ein allgemeines Nichtigkeits- und Weltangstgefühl“,¹⁵¹⁰ sondern eben *das Wort Gottes als Wort vom Kreuz*, das Wort Gottes als der gekreuzigte Jesus Christus selbst und damit auch das Wort Gottes, das im Gekreuzigten bildhaft sichtbar wird.

Weil diese Anfechtung des Gewissens eine solche des Wortes Gottes ist, hebt in ihr Gottes heilsames Werk schon an, wird gerade in ihr der Menschen bereits Christus gleichgestaltet. Auch hier hat das sacramentum den Vorrang vor dem exemplum. Gott gestaltet Christus am Kreuz dem Sünder gleich, auf dass der Sünder durch das Anschauen des Kreuzes in der Erkenntnis seiner selbst und in der Buße wiederum Christus gleichgestaltet werde: „dan das eygene natürlich werck des leydens Christi ist, das es yhm den menschen gleych formig mache, das wie Christus am leyb unnd seel jamerlich in unsern sunden gemartert wirt, müssen wir auch ym nach alßo gemartert werden im gewissen von unßern sunden.“¹⁵¹¹

Der Umschlag von der ersten in die zweite Kreuzesanfechtung geschieht in der Erkenntnis und Annahme Jesu Christi als sacramentum, als Evangelium, als Geschenk und Gabe.¹⁵¹² Nur derjenige, der die erste Anfechtung wenigstens ansatzweise erfahren hat, wird den Gekreuzigten als sein Heil und seine Gerechtigkeit ergreifen lernen. Die Herzensänderung durch Buße und Glauben versetzt sodann in die Situation der Nachfolge, in der das Kreuz seine Wirkung durch die zweite Anfechtung entfaltet. Diese „Ordnung“ oder Reihenfolge hat Luther immer wieder betont: „So hallt nu du, meyn bruder, fest an der ordenung Gottes, Nemlich das die toedtung des allten menschen, darynnen man Christus exempel folget, wie Petrus sagt, solle nicht das seyn, wie dieser teuffel treibet, sondern das letzte, also das niemant muege seyn fleysch toedten, creutz tragen und Christus exempel folgen, *er sey denn zuvor eyn Christen und habe Christum durch den glauben ym hertzen als eynen ewigen schatz*. Den selben krigt man aber nicht durch werck [...] sondern *durch hoeren des Euangelion*, das die ordenung also gehe. *Zu erst* vor allen wercken und dingen hoeret man das wort Gottes, Darynn der geyst die wellt umb die suende strafft, Joan. 16. *Wenn die suende erkennet ist*, hoeret man von der gnade Christi, *Im selben* wort kompt der geyst und gibt den glauben, wo und wilchem er will, *Darnach* geht an *die toedtung und das creutz* und die werck der liebe.“¹⁵¹³

Die veranlassende *Grund-Ursache* der Kreuzesanfechtung ist also das Problem der menschlichen Sünde. Die auslösende *Haupt-Ursache* der Anfechtung hingegen ist das Wort Gottes als

¹⁵¹⁰ BEINTKER, a. a. O., 114.

¹⁵¹¹ WA 2, 138,19–22. Vgl. ebenso in WA 5, 272,13–16 (Op in Ps; 1519–21): „ideo Enos et filium hominis fieri quemque necesse est, ut [...] similisque fiat Christo, qui similis prior factus est ei.“ („jeder muss notwendigerweise ein armseliger und angefochtener Mensch und ein verachteter Menschensohn werden, auf dass er [...] Christus ähnlich wird, der vorher ihm ähnlich geworden ist“).

¹⁵¹² Vgl. dazu VOGELANG, a. a. O., 52–62. Vgl. dazu unten unter B.4.7.2.

¹⁵¹³ WA 18, 139,13–25 (Wider die himmlischen Propheten, 1525) (Hvm.).

Wort vom Kreuz, das die Wirklichkeit der Sünde aufdeckt und damit dem Sünder zur Anfechtung wird. Der *Gegenstand* dieser Anfechtung ist das Gewissen. Das Gewissen wird in der ursprünglichen Intention Gottes angesprochen erstens zur Buße und zweitens zur Kreuzigung des Fleisches. Das Gewissen kann aber auch in der pervertierten Intention des Teufels verführt werden zur Zerstörung des Glaubens durch Verzweiflung oder Verstockung bzw. Vermessenheit. Das *Ziel* des Wortes Gottes in, mit und durch die Anfechtung als *Mittel* ist in dem allen die Rechtfertigung des Sünders, die durch den Glauben ergriffen wird und sich im wahren Trost inmitten der Anfechtung auswirkt und bewährt.¹⁵¹⁴

Die erste Kreuzesanfechtung ist also die der eigenen *Sündenerkenntnis* im Gewissen. Damit kommt diese erste Wirkung des Kreuzes in concreto der Anfechtung des Gewissens gleich.¹⁵¹⁵

b) Die Anfechtung durch Leiden

Den Charakter der zweiten Kreuzesanfechtung der Tötung als Gleichgestaltung mit Christus hat Luther besonders eindrücklich in seinen Predigten zu Mt 4,1–11 über die Anfechtung Christi herausgearbeitet. In der frühesten erhaltenen Predigt vom 17. Februar 1521 kommt er in diesem Zusammenhang sogar explizit auf die Brautmystik zu sprechen, indem er den Wandel von der Gesetzesanfechtung zum Evangeliumstrost beschreibt: „Christus hatt nicht einn *biettere* sprach, sunder fein *sueß*, das ydermann gern hoerdt, *wi di brawt* sagt In Canticis ‚Labia eius lilia distillancia mirram primam‘ Item ‚favus distillans labia tua, Mel et lac sub lingua tua.‘“¹⁵¹⁶

Jesus Christus ist selbst angefochten gewesen und hat als wahrer Mensch jedwede Anfechtung bis ins Tiefste ausgekostet.¹⁵¹⁷ Er wurde nicht nur gleichermaßen, sondern weit mehr angefochten als alle Menschen, wenngleich er darin ohne Sünde blieb. Dieses Vorbild bleibt für Luther kein fremdes und fernes Beispiel, sondern gilt unmittelbar den Glaubenden und ihrem Trost: „Nur das wir [uns] nicht darvor entsetzen und furchten, wir mochten nicht hindurch kumen, hatth uns goth die wolthatt than, das er uns denn Christum zc̄w einem hawbtman geben, hatt in foren an die spitzen gestelth und von ersten dardurch gehn lassen. Die weill nuen unser herrh selb ist angefochten worden und an der Spitzenn gestanden und unser hertzog ge-

¹⁵¹⁴ Vgl. dazu auch ausführlich BEINTKER, a. a. O., 145–162.

¹⁵¹⁵ Vgl. oben B.4.1.3.3.

¹⁵¹⁶ WA 9, 589,37–590,2 (Hvm.). Vgl. hier wiederum das Zitat aus Hld 5,13 sowie zusätzlich Hld 4,11.

¹⁵¹⁷ Dieser Gedanke hält sich bis 1534 durch: „Ideo credere debemus, das er ja so starck ist angefochten als wir, nisi quod ipse solche sundliche gedanken nicht gehabt hat ut nos, Ideo non potuit peccare.“ (WA 37, 308,12–14).

weßen ist, die weyll ers selber nicht hat kunnen uberhaben sein, warumb wollen wir uns nicht auch darein geben?“¹⁵¹⁸

Der Anfechtungskampf Christi, der schließlich im Kreuzesgeschehen kulminiert, hat für Luther sakramentalen Charakter, er ist zuallererst „für uns“ geschehen.¹⁵¹⁹ Indem Gott seinen Sohn alle menschlichen Anfechtungen erleiden ließ, macht er sie seinen Nachfolgern nicht nur erträglich, sondern vollbringt am Kreuz auch deren wirkliche Überwindung.¹⁵²⁰ Der angefochtene Christus ist zuerst sacramentum und wird aufgrund dessen exemplum. Darum geht die *fides Christi* (das Empfangen) der *conformitas Christi* (der Nachfolge) sachlich stets voran – so sehr beides zusammengehört und existentiell eines nie ohne das andere sein kann.

Darum lehrt auch „das exempell Christi [...], das, wan wir wollen Chrystlich leben, ßo müssen wir anfechtung haben.“¹⁵²¹ Das Sakrament bewirkt die Konformität mit Christus, auf deren Grundlage sein Vorbild zur Nachfolge ruft.¹⁵²² Die *conformitas Christi* ist deshalb zuerst die Gleichförmigkeit, in der Christus den Menschen gleich wird – und erst daraus folgend auch die Gleichförmigkeit, in der der Mensch Christus gleichgestaltet wird. Die Erfahrung des Kreuzes gehört daher unvermeidlich und wesensmäßig zum Leben des Christen hinzu,¹⁵²³

¹⁵¹⁸ WA 9, 588,16–22. Auch die Tessaradecas bezeichnen Christus als „das Haupt aller Heiligen und Fürst aller Leidenden“ (WA 6, 117,29: „caput omnium sanctorum, princeps omnium patientium“). Vgl. auch BÜHLER, a. a. O., 170: „So musste Christus als der Princeps und das Haupt seines Volkes all das Schwere als erster selbst durchmachen und leiden und so der Welt die neue Sicht der Dinge und die neue Form des Volkes Gottes zeigen.“ Vgl. dazu auch WA 5, 610,4 (zu Ps 22,3, Op in Ps; 1519–21). In diesem Sinne ist das Angefochtensein für Luther so etwas wie die „hofefarbe Christi“ und damit Ehrenzeichen aller Nachfolger (WA 32, 29,31 (Sermon vom Leiden und Kreuz; 16.4.1530)).

¹⁵¹⁹ So auch in einer späteren Predigt zum selben Text an Invokavit 1528: „Nu wisset yhr, das Christus der wercke keines gethan hat seinet halben, sondern uns zu gut,“ (WA 21, 98,3–4 (Roths Winterpostille 1528)). Vgl. KNOLLE, a. a. O. II, 10: „Gehört die Anfechtung Christi in den göttlichen Heilsrat, so fällt damit schon ein Licht in unsere Anfechtung, daß Gott sie zu unserem Besten gebrauchen wolle.“

¹⁵²⁰ Vgl. dazu auch BÜHLER, a. a. O., 172. Vgl. ebenso WA 37, 309,8–9: „Drumb gilt diese tentatio nicht allein Christo, sonder auch uns.“; WA 2, 697,19–21; WA 10 II, 455,13 (Tröstung, was bey eynem sterbenden menschen zuhandeln sey; Betbüchlein 1522); WA 29, 60,9 (Predigt zu Mt 4 Invokavit; 14.2.1529): „haec tentatio ghet uns an“; WA 15, 450,6 (Vom brauch und bekentnis Christlicher freyheit; 1524): „Illa tentacio gilt uns. Primo schenck er uns sein uberwindung.“

¹⁵²¹ WA 9, 588,30–31. Später hat Luther diese Reihenfolge noch eindeutiger hervorgehoben: „Also lerne ich erstlich alhie den glauben, ynn dem, das ich weys, Christus habe solchs alles fur mich gethan und den Teuffel mit allen seinen listen von meiner wegen überwunden.“ Erst nachdem „mir solche uberwindung geschenckt umb des glaubens willen, So mus ich mich auch hin geben, das ich auch versucht und angefochten werde“ (WA 21, 98,16–18.20–22 (1528)).

¹⁵²² Vgl. BÜHLER, a. a. O., 171. Vgl. WA 2, 138,35; WA 40 III, 60,27 (In XV Psalmos graduum; 1532/33).

¹⁵²³ Vgl. SCHWARZ, Lehrer der christlichen Religion, 99; VON LOEWENICH, a. a. O., 156–166.

weshalb Luther noch 1539 in seiner Schrift „Von Konziliis und Kirchen“ das Christenkreuz zu den sieben Kennzeichen der Kirche (*notae ecclesiae*) zählen kann.¹⁵²⁴

In der Auslegung zu Mt 4,1–11 nennt er nun „zwei ersten stuecke in diesem Text“¹⁵²⁵, in denen die Anfechtung Christi in diesem Sinne *vorbildlich* ist und in denen der Glaubende Christus *nachgebildet* wird: Zum einen der Trost, dass allein Gottes liebender Wille in die Anfechtung führt;¹⁵²⁶ und zum anderen der Trost, dass in dieser Anfechtung die *conformitas* Christi (als *genitivus objectivus* und *subjectivus*) vollzogen wird.¹⁵²⁷

Zum Ersten: „Das ist aber der Trost: widerferth uns anfechtung, ßo sollen wir des gewiß sein, das es auß einem sunderlichen wolmeinung gottis geschicht.“¹⁵²⁸ Zu dieser Schlussfolgerung kommt Luther, weil auch Christus durch den Heiligen Geist in die Wüste geführt wurde. Der Heilige Geist selbst erlegt dem Christusnachfolger die *tentatio crucis* auf. Dieser Geist ist für Luther die Liebe Gottes in Person:¹⁵²⁹ „Was ‚geist‘ ist in der schriefft, das ist das beste, das von goth kan gesagt werden. Es ist als viel als ein gottliche Lieb, do er sich selbs durch lieb hatt.“¹⁵³⁰ So kommt die Anfechtung der Kreuzesnachfolge Christi „nicht auß unserm außerlesen willen, nicht awß gottis gebott [...], nicht awß haß“, d. h. nicht aus dem Zorn Gottes (Gesetz), sondern „awß lawter gnad, [...] awß liebe [...], das er uber dich sein barmhertzikeyt awßschutte“, d. h. aus dem Evangelium selbst.¹⁵³¹ Das kann der natürliche Mensch, so Luther, nicht begreifen, es erschließt sich erst dem, der am Kreuz Christi Glauben empfangen hat und lernt.

¹⁵²⁴ Vgl. WA 50, 509–653, bes. 641,35–642,4 (Von den Konziliis und Kirchen; 1539): „Zum siebenden erkennet man eusserlich das heilige Christliche Volck bey dem Heilthum des heiligen Creutzes, das es mus alles unglück und verfolgung, allerley anfechtung und ubel (wie das Vater unser betet) vom Teufel, welt und fleisch, jnwendig trauren, blöde sein, erschrecken, auswendig arm, veracht, kranck, schwach sein, leiden, damit es seinem Heubt Christo gleich werde“. Vgl. dazu SCHWARZ, a. a. O., 100–102; WESTHELLE, a. a. O., 371–372.

¹⁵²⁵ WA 9, 590,11.

¹⁵²⁶ Vgl. a. a. O., 588,34–589,31.

¹⁵²⁷ Vgl. a. a. O., 589,31–590,11.

¹⁵²⁸ A. a. O., 588,34–589,1.

¹⁵²⁹ Vgl. a. a. O., 589,1–8.

¹⁵³⁰ A. a. O., 589,5–7.

¹⁵³¹ A. a. O., 589,12–14. Vgl. ebenso WA 21, 99,5–9: „Darbey sollen wir mercken, das, wenn der glaube angehet, das die versuchung und anfechtung nicht lange aussen bleibet, der heilige geist, den du durch den glauben empfehest, lest dich nicht rugen noch feyren, sondern lest dich versuchen und angefochten werden.“; In den Invokavit-Predigten von 1534 und 1544 knüpft Luther dieses Geistwirken noch ausdrücklicher an die Taufe: „Vos autem inde discite hoc, quod Christianus, cum est baptisatus, so wird er geordnet jnn das heer wider den leidigen Teufel und wird jm durch die Tauff aufgelegt der Teufel, qui eum persequitur, donec vivit. Qeum non potest tentationibus vincere als hie Christum, so sihet er, das er jn ans creutz henge und umbringe, Er versucht, das er uns ziehe a Christo et baptismo“ (WA 37, 304,13–18); „Derhalb solt jr das erstlich drauß lernen, das ein yeder Christ, so

An dieser Stelle greift wieder die eingangs erwähnte Argumentation Luthers mit den Sprachmitteln und Bildmotiven der Brautmystik: Durch Christi Anfechtung und Kreuz, durch die er sich dem Glaubenden vermählte, wird dessen eigene Anfechtung, dessen eigenes bitteres Kreuz süß. *Die Anfechtung selbst wird zum Trost*. Das ist freilich nichts anderes als ein mystisches Geschehen, eine Erfahrung, die in paradoxer und geheimnisvoller Weise die Verhältnisse umkehrt und das malum zum bonum werden lässt. Denn „das Euangelium ist ein solche predig, das es awß bitter kan sueß machen, kan uns einreden, das wir des begeren, das die gantzs weldt fleucht und hasset, Macht awsem Todt das leben.“¹⁵³² Hieran wird das zweite Stück deutlich: Nur, weil die eigene Anfechtung als von Gottes Liebe geschicktes Kreuz den Glaubenden Christus gleichgestaltet, kann sie zum erfahrbaren Trost werden. Es ist dieses mystische Geschehen des sakramentalen Austauschs zwischen Bräutigam und Braut, Christus und Sünder, Christi Gerechtigkeit und des Menschen Sünde, welches die Ausgangsbasis für die *conformitas Christi per tentationem* bildet.¹⁵³³

In diesem Sinne stellt sich, so Walter von Loewenich, das „Leben unter dem Kreuz [...] auf seinem Höhepunkt als *conformitas cum Christo* dar.“¹⁵³⁴ So wie die Herrlichkeit Christi in seinem Kreuz und Leiden verborgen ist, so ist auch die Herrlichkeit des christlichen Lebens verborgen. „Die Verborgenheit des Christenstandes bleibt nicht etwas Formales, sondern wirkt sich praktisch empfindlich aus. Die Verborgenheit des Christenstandes ist, konkret gesprochen, Leidensnachfolge Christi.“¹⁵³⁵ Nach Luthers Auffassung dieser Nachfolge als *exercitia et experientia crucis* kommen dabei nun auch, „die radikalste Askese und die sublimste Mystik [...], ihrer falschen Tendenzen entkleidet, in ihrem berechtigten Anliegen zur Geltung“.¹⁵³⁶

Aus dem bisher Analysierten ist deutlich geworden, wie eng die Bedeutung der Anfechtung für die Christuskonformität mit dem zusammenhängt, was im Kapitel über die Anfechtung der Heiligen bereits unter dem Stichwort der *vita passiva* ausgeführt wurde.¹⁵³⁷ Die Erfahrung und Übung des Glaubens in den unterschiedlichsten Arten der Anfechtung ist für Luther *das* zentrale Mittel der Heiligung. Indem er im Zusammenspiel der Rechtfertigungslehre mit der

bald er getauffet wird, wird er geordnet hie her in das heer wider den leydigen Teuffel, der wirdt jhm aufgeladen und verfolget jn, weyl er lebet.“ (WA 52, 171,14–16 (Veit Dietrichs Hauspostille)).

¹⁵³² WA 9, 589,35–37.

¹⁵³³ Vgl. dazu unten unter B.4.7.2.1.

¹⁵³⁴ VON LOEWENICH, a. a. O., 166.

¹⁵³⁵ A. a. O., 157.

¹⁵³⁶ A. a. O., 157. Freilich will von Loewenich damit Luther keineswegs zum Asketen oder Mystiker erklären. Stattdessen formuliert er in seinem Buch sogar eine starke Abgrenzung Luthers zur Mystik. Das liegt, wie so oft, vor allem an seinem verengten Mystik-Begriff. Die obige Aussage kann unter den aktuellen Gegebenheiten der neueren Lutherforschung jedoch als ein weiterer Hinweis auf die hohe Bedeutung mystischer Erfahrung für Luthers Spiritualität gedeutet werden.

¹⁵³⁷ Vgl. unter B.4.6.1. Vgl. dazu auch LINK, *Vita passiva*, 318–351 und BAYER, *Vita passiva*, 99–115.

theologia crucis die tentatio als das konkrete Erfahrungs- und Übungsmoment der Heiligung einführt, bleibt auch die Entfaltung der Spiritualität, des christlichen Lebens in der Nachfolge, irrevocierbar an das Kreuzesgeschehen und den Glauben rückgebunden.¹⁵³⁸ Damit ist einerseits jedwedem Heiligungsperfektionismus sowie andererseits jeder falschen Heilssicherheit von vornherein gewehrt. Das Glaubensleben erhält vom Kreuz der Anfechtung her, in der Dialektik von Verborgenheit und Erfahrbarkeit, seinen irdischen und anthropologischen Realismus sowie seine praktische Realisierung im konkreten Leben. In die Kreuzesnachfolge ist und bleibt der Glaubende stets gestellt. In dem daraus folgenden dynamischen Ineinander von Kreuzesanfechtung und Glaubenstrost vollzieht der Geist Gottes eine innerste (nämlich bis in die tiefsten Affekte des Herzens reichende) Verwandlung des Menschen:¹⁵³⁹ Er wird dem Bild Christi gleichgestaltet – zuerst in seinem Kreuz, aber ebenso in seiner Auferstehung. So ist christliche Spiritualität für Luther nichts anderes als „concrucifigi Christi“, ein Mit-Christus-gekreuzigt-Werden.¹⁵⁴⁰

Diese lebenspraktische Auswirkung der theologia crucis hat Luther 1530 in einer Auslegung des 111. Psalms folgendermaßen auf den Punkt gebracht: „Und ist unsers HERRN handwerck und wir sind sein thon odder leymen, Er ist der zimmerman, wir sind das holtz dazu, *Das werck ist das liebe heilige Creutze*, welchs folgen mus auff die lere des Euangelij. Hie zimmert und arbeit er an uns, hofelt und schnitzet uns, das er den alten menschen jnn uns toedte, sampt seiner weisheit, klugheit, heiligkeit, ja mit allen seinen lastern, und uns also volkomen bereite, das wir seine neue Creatur seyen. [...] Solch werck Gottes weret bis jnn den tod. [...] dadurch wird *der glaube geuebt*, das Euangelion gescherfft und die Christen ein rechtschaffen werck und neue Creatur Gottes, *Das ist ein werck, das wir von Gott leiden und nicht thun*, Darumb heisst es wol seiner hende werck, Und fast zu predigen ist bey den Christen, *auff das sie Christo jnn seinem leiden folgen und gleich werden*. Denn er ist auch also gezimmert und bereit, nicht allein, das er uns erloeset vom Teuffel, sondern auch zum furbilde, dem wir sollen nachfolgen (sagt Sant Petrus) und jhm gleich werden“.¹⁵⁴¹

¹⁵³⁸ Zur unauflöslichen Interdependenz von Rechtfertigungslehre und theologia crucis vgl. WESTHELLE, a. a. O., 370: „Die Lehre von der Rechtfertigung und die Theologie des Kreuzes sind unterschiedliche, aber komplementär aufeinander bezogene Perspektiven, die Luther bei der Entfaltung aller weiteren Aspekte seiner Theologie leiten.“; bzw.: „Im Grunde ist Theologie des Kreuzes Rechtfertigungslehre und umgekehrt.“ (a. a. O., 371).

¹⁵³⁹ Vgl. BEINTKER, a. a. O., 107: „Gottes Wort leitet beim Menschen einen Prozeß ein, der mit der tentatio beginnt und mit der fides endet.“

¹⁵⁴⁰ Vgl. WA 1, 338,12ff (Duo sermones de passione Christi; 1518); WA 4, 476,26–31 (Anmerkungen zu den Dictata super psalterium; 1513–15); WA 5, 445,36–38 (Op in Ps; 1519–19). Vgl. ebenso oben der Exkurs zur Taufspiritualität in Kap. A.

¹⁵⁴¹ WA 31 I, 419,5–27 (Der hundert und eilfte Psalm; 1530) (Hvm.). Vgl. ähnlich auch WA 12, 381, 19–27 (Petrusbrief gepredigt und ausgelegt; 1523): „Wenn der glawb angehet, so lesset es Gott nicht, schickt

Das Thema der *vita passiva* als Hauptcharakteristikum des christlichen Lebens in der Kreuzesnachfolge hat auch *Horst Beintker* ausführlich in seiner Untersuchung zur Überwindung der Anfechtung in Luthers zweiter Psalmenvorlesung, den *Operationes in Psalmos* von 1519–21, behandelt.¹⁵⁴² Auch in dieser Schrift kommt der Reformator im Zusammenhang der Kreuzesanfechtung auf das mystische Bildmotiv von Bräutigam und Braut zu sprechen.¹⁵⁴³

Im oben beschriebenen Sinne besitzt die Kreuzesanfechtung für Luther ein „Amt“ im Rechtfertigungs- und Heiligungsgeschehen, insofern sie ein Teil des „Gerichts-Werkes“ Gottes darstellt. Dabei geht es in der durch das Wort vom Kreuz beim Sünder ausgelösten Anfechtung immer schon um deren Überwindung. Doch das kann allein die „*scientia crucis*“ des Glaubens verstehen.¹⁵⁴⁴ Denn die Bedeutung des Kreuzes ist die Gabe der Sündenvergebung. „In der Anfechtung geht es also um die *iustificatio peccatorum*, und das heißt, *es geht gerade in der Anfechtung im Grunde um ihre Überwindung*.“¹⁵⁴⁵ Während sie im Erschrecken des Gewissens und in der Tötung des Fleisches hereinbricht, wird sie doch in der *iustificatio* durch die *scientia crucis* überwunden, die sich auf das Leben auswirkt als ein Wachsen und Kämpfen, Geübt- und Erfahren-Werden im Glauben.

Diesen Zusammenhang von Anfechtung und Kreuz als Gerichtshandeln Gottes hat Luther in seiner Vorrede auf den Psalter von 1524 folgendermaßen zusammengefasst: „Wenn nu ym psalter odder sonst dyr furkompt, das er nicht schlecht von gericht vnd gerechtickeyt, sondern von Gottes gericht vnd gerechtickeyt redet, odder zu Gott spricht, Deyne gericht vnd gerechtickeyt, so mustu durch die gerechtickeyt den glauben verstehen, vnd durchs gericht, die toedtung des allten Adams. *Denn Gott durch seyn wort beydes thut*. Er verurteylet, verdampt, strafft, vnd toedet was fleysch vnd blut ist, rechtfertiget aber vnd macht vnschuldig den geyst durch den glauben. Das heyssen denn Gottes gericht vnd gerechtickeyt. Das gericht vbet er durchs wort seyns gesetzs [...], Die gerechtickeyt durchs wort des Euangelij, wilchs der geyst durch den glauben annympt [...] wie das fleysch die toedtung durch gedult leyden mus. Der gleychen mehr wird mit der zeyt die vbung selbs klar vnd erkendlich machen.“¹⁵⁴⁶

uns das heylige Creutz auff den rucken, das er uns stercke und den glawben ynn uns krefftig mache. Das heylig Evangelion ist eyn krefftig wortt, darumb kan es nicht zů seynem werck komen on anfechtung, und niemant wird es gewar, das es eyn solche krafft hatt, denn wer es schmeckt. Wo leyden und creutz ist, do kan es seyn krafft beweysen und uben. Es ist eyn wort des lebens, drumb muss es alle seyne krafft ym sterben uben. Wenn denn nicht sterben und todt da ist, so kan es nichts thun, und kan niemant gewar werden, das es solch tugent thut, und stercker ist denn sund und todt.“

¹⁵⁴² Vgl. vor allem BEINTKER, a. a. O., 145–162.

¹⁵⁴³ Vgl. WA 5, 608,16–20 (zu Ps 22,2). Vgl. dazu BEINTKER, a. a. O., 162.

¹⁵⁴⁴ WA 5, 391,18: „Erkenntnis des Kreuzes“.

¹⁵⁴⁵ BEINTKER, a. a. O., 136. Vgl. WA 5, 653,30ff.

¹⁵⁴⁶ WA DB 10 I, 96,23–33 (Vorrede auf den Psalter; 1524). Vgl. dazu ebenfalls BEINTKER, a. a. O., 138.

Luther weist demnach der Kreuzesanfechtung auch „nach“ der Rechtfertigung (*iustitia per iustificationem*) das „weiterwirkende Amt“ der Tötung des Fleisches (*iudicium per mortificationem*) zu.¹⁵⁴⁷ Die Anfechtung wird, ihrer Funktion im zweiteiligen Gerichtswerk Gottes entsprechend, ganz der Rechtfertigung unterstellt und an das Kreuzesgeschehen rückgebunden.¹⁵⁴⁸ So kommt sie auch nicht etwa in jedem beliebigen Leiden zur Erfahrung, sondern nur in den spezifischen „*passiones novi testamenti*“.¹⁵⁴⁹ Insofern erst das Kreuz Christi die Tiefe der menschlichen Sünde offenbart,¹⁵⁵⁰ führt die Anfechtung als ein geistlicher Weg über das „*peccatum magnificare*“ zum Glauben und zur „*iustitia dei passiva*“.¹⁵⁵¹ In diesem Sinne wird die Anfechtung für Luther „ein Mittel der evangelischen Gerechtigkeit“,¹⁵⁵² der Weg *Gottes* mit dem Menschen zum wirklichen Vertrauen in Christus (*fiducia Christi*). Dieser Lebensweg kennzeichnet sich für Luther darum weder als „*vita contemplativa cum suis speculationibus*“ (die von ihm abgelehnte Art pseudodionysisch-neuplatonischer, spekulativer Mystik) noch als „*vita activa cum suis operibus*“ (die spätmittelalterliche Werkefrömmigkeit), sondern eben als *vita passiva*.¹⁵⁵³

So wird ihm die Anfechtung *der* „lebensgeschichtliche Ort der *vita passiva*“¹⁵⁵⁴ als „*vita crucis*“.¹⁵⁵⁵ „Diese Weisheit des Kreuzes ist heute überaus sehr verborgen in tiefem Geheimnis. Denn auch zum Himmel gibt es keinen anderen Weg als dieses Kreuz Christi. Darum müssen wir uns hüten, dass nicht das tätige Leben mit seinen Werken (*vita activa cum suis operibus*), und nicht das kontemplative Leben mit seinen Spekulationen (*vita contemplativa cum suis speculationibus*) uns verführe. Beides ist sehr angenehm und friedlich, darum aber auch gefährlich, bis dass es durch das Kreuz recht zugerichtet und durch Widerwärtigkeiten gestört wird; das Kreuz aber ist von allen Dingen das Sicherste. Selig der, der es versteht.“¹⁵⁵⁶

¹⁵⁴⁷ Vgl. BEINTKER, a. a. O., 139.

¹⁵⁴⁸ Vgl. ebenso WA DB 10 I, 96,17–20: „so ist es des gerichtts werck die helfft, nemlich, das vrteyl da mit das gottlos vnd vnrecht verurteylt, gehasset vnd gestrafft wird, Vnd gerechtikeyt heisst das ander teyl, damit die vnschuld beschirmet, erhalten vnd gefodert wird.“ Vgl. dazu auch BEINTKER, a. a. O., 139.

¹⁵⁴⁹ BEINTKER, a. a. O., 141.

¹⁵⁵⁰ Vgl. WA 5, 610,4ff.

¹⁵⁵¹ Vgl. WA 5, 195,42. Vgl. ebd., 296,13ff. u. a.

¹⁵⁵² BEINTKER, a. a. O., 144. Vgl. WA 5, 224,20ff.

¹⁵⁵³ Vgl. dazu LINK, *Vita passiva*, 318–351. Vgl. auch WA 5, 165,30–168,13 die bei Ablehnung der (dionysischen) Mystik von Luther zugleich wiederum gebrauchten typisch mystischen Termini (z. B. „in nihilum redigere“).

¹⁵⁵⁴ LINK, a. a. O., 344.

¹⁵⁵⁵ Vgl. VON LOEWENICH, a. a. O., 160.

¹⁵⁵⁶ WA 5, 84,39–85,5 (zu Ps 3,4) (Hvm.): „*quae crucis sapientia nimis hodie est abscondita in mysterio profundo. Neque enim ad coelum alia via est quam ista crux Christi. Proinde cavendum, ne vita*

Die (in gewissem Sinne) natürlich trotzdem „mystische“ und auch „aktive“ Gleichförmigkeit mit Christus geht aber in jedem Falle hervor aus der Gnade der Rechtfertigung und dem Glauben an das Wort und bleibt zeitlebens an diesen orientiert. Luther lehnt damit keineswegs die Notwendigkeit der Werke noch die Bedeutung mystischer Erfahrungen für die Frömmigkeit ab, sondern ordnet sie vielmehr der Rechtfertigung und dem Glauben unter.

Auf diesem Weg der *vita passiva* gibt es für Luther, darin formal der Tradition der Mystik folgend, schließlich auch eine „höchste Stufe der Gottesfurcht“,¹⁵⁵⁷ den von ihm sogenannten „*Euangelicus gradus iustitiae*“.¹⁵⁵⁸ Wo der Glaube durch Gottes bisherige Führung und Züchtigung „gestärkt“ mehr und mehr allein auf Gott vertraut, wird Gott ihn schließlich auch *gegen* alles Fühlen, Wahrnehmen, Wollen und Verstehen in der höchsten Anfechtung des Kreuzes als *fides contra fidem*, als Glaube wider alle Erfahrung, erwecken. Luther spricht in diesem Zusammenhang, abermals mystischer Terminologie folgend, vom „dunklen Glauben“.¹⁵⁵⁹

In ähnlicher Weise kommt auch Beintker zu dem Urteil: „Von Luthers neuem Glaubensverständnis ist auch in der Frage der Bedeutung Christi die alte Sprache der Mystik in ihrem Sinne verwandelt, und deshalb [...] die Rechtfertigungslehre als die wirklich neue Mitte seiner Theologie wieder herauszustellen.“¹⁵⁶⁰ Den Erkenntnissen der neueren Lutherforschung folgend kann diese Einschätzung dahingehend präzisiert werden, dass Luther mit seiner praktischen Rechtfertigungslehre und Kreuzestheologie für eine neue Art von Mystik steht, in der die geistliche Erfahrung stärker als bisher an den Glauben und das Kreuz rückgebunden wird und bleibt.

activa cum suis operibus et vita contemplativa cum suis speculationibus nos seducant. Blandissima est utraque et tranquilla, ideo et periculosa, donec cruce temperetur et adversitatibus perturbetur: Crux autem res omnium tutissima. Beatus, qui intelligit.“ (dt. Übers. mithilfe von WALCH² IV, 318).

¹⁵⁵⁷ BEINTKER, a. a. O., 151 (nach WA 5, 225,5).

¹⁵⁵⁸ WA 5, 224,20. Diesen sieht er z. B. (punktuell) erreicht bei Abraham und David (vgl. WA 5, 227,3ff).

¹⁵⁵⁹ Vgl. WA 5, 225,5–10; 96,13ff.; 100,18ff. So vergleicht Luther bspw. das Geführtwerden der Israeliten in der Wüste durch die Wolkensäule mit dem Geführtwerden des Christen von Gott durch unbekannte Wege, durch Leiden und Anfechtung (vgl. a. a. O., 118,10: „*sola fide ducimur per vias ignotas ac desertas omnium hominum auxilio, hoc est passiones et tribulationes*“). Zum „dunklen Glauben“ vgl. WA 6, 208,10–17 (Von den guten Werken; 1520).

¹⁵⁶⁰ BEINTKER, a. a. O., 158–159. Fragwürdig wird Beintkers Einschätzung allerdings dann, wenn er meint, dass Luthers neue „Ansicht über den Glaubensgrund“ erst mühsam aus der („leider“ immer noch) „mit mystischen Vokabeln reichlich durchsetzten Auslegung *herausgeschält* werden“ müsse (so BEINTKER, a. a. O., 158, Anm. 6 (Hvm.)). Sowohl diese Wortwahl als auch die Unmöglichkeit der Durchführung eines solchen Unterfangens machen bereits deutlich, wie sehr hier die eigentliche, historische Verortung Luthers im spätmittelalterlichen Kontext sowie die bleibende mystische Grundstruktur seiner Theologie – vermutlich aus konfessionspolemischen Gründen – nicht beachtet wird. Ein „Herausschälen“ angeblich subtrahierter Luther'scher Theologie aus dem realen Sprachkontext, in dessen Form sie sich präsentiert, muss einer historisch redlich verfahrenen Wissenschaft von vornherein suspekt erscheinen.

Die zweite Kreuzesanfechtung ist also die der *Christusgleichgestaltung* in der Nachfolge. Diese kann sich letztlich in allen Anfechtungen, die dem Mensch widerfahren, konkretisieren, von der Anfechtung des Todes bis zur Anfechtung der Feinde und der Heiligen.¹⁵⁶¹ Die jeweiligen Übel der Selbst- und Welterfahrung des Menschen (Tafel I, Bild 2–6) erlangen in der Christusnachfolge durch die verwandelnde Kraft des Kreuzes die Eigenart solcher Anfechtungen, in denen der Glaubende Christus gleichgestaltet wird. Das Wesen solcher Anfechtung ergibt sich aus der Verbindung mit dem Kreuzesgeschehen und ist charakterisiert als Sterben des alten Menschen in den vielfältigen Führungen und Schickungen Gottes, in denen er den Menschen heimsucht, durch Leiden seinen Glauben übt und in solchen Anfechtungs- und Trosterfahrungen sein Herz, d. h. seinen affektiven Personenkern, nach dem Bilde des gekreuzigten und auferstandenen Christus neu schafft. Die Konkretion dieser zweiten *tentatio crucis* in der *conformitas Christi* wird darum noch besser deutlich werden, wenn ihr jeweiliger seelsorgerlicher Trost in den Blick genommen wird.¹⁵⁶² Dies soll im Folgenden an Luthers *consolatio crucis*, seiner Kreuzes-Seelsorge als *Taufexerzitium* und *Passionsmeditation* entfaltet werden.

4.7.2 Seelsorge und Spiritualität: Der Trost des Kreuzes

„Quo modo fiet hoc?“ – „Wie, auf welche Weise geschieht das?“¹⁵⁶³ Bei der Frage danach, „wie“ die mystische Transformation des Kreuzes nun existentiell vermittelt und erfahren werden kann, wechselt Luther auffallender Weise vom Modus des Geschmackes zum Modus des Hörens. Er wendet sich also dezidiert den Affekten *des Wortes* zu:

„Wenn du nämlich *hörst*, dass Jesus Christus, Gottes Sohn, durch seine allerheiligste Berührung alle Leiden, ja selbst den Tod so sehr geweiht und geheiligt, den Fluch gesegnet, die Schande geehrt, die Armut reich gemacht hat, so dass der Tod des Lebens Tür,

¹⁵⁶¹ Vgl. VON LOEWENICH, a. a. O., 162: „Das ‚mit Christus gekreuzigt werden‘ vollzieht sich aber auf zweierlei Art: einmal inwendig im Menschen durch die *mortificatio*, sodann von außen her durch die Feindschaft der Welt.“

¹⁵⁶² Insofern kann dem Urteil Mennecke-Hausteins, „daß er von der Kreuzigung zunächst unter Ausklammerung der Rechtfertigung spricht und so dem leidenstheologischen Teil ein relativ starkes Eigengewicht läßt“ nicht zugestimmt werden (MENNECKE-HAUSTEIN, a. a. O., 82). Dieses angebliche Eigengewicht wird – abgesehen von seiner Einbindung in den szenisch bewusst komponierten Aufbau der Schrift – in Luthers Seelsorge von zweierlei eingeschränkt: Zum einen durch die seelsorgerliche Anwendung der *Communicatio idiomatum*, in der die Rechtfertigungslehre bereits praktisch aufleuchtet; sowie zum anderen durch die Einbindung der *Passionsmeditation* in das rechtfertigende Taufgeschehen (vgl. unten unter B.4.7.2.1)

¹⁵⁶³ WA 6, 118,8.

der Fluch des Segens Ursprung, die Schande eine Mutter der Ehre zu sein gezwungen werden.“¹⁵⁶⁴

Im Hören von dem Leiden Christi geschieht die eigentliche seelsorgerliche Verfremdung und Vermittlung. Gegenüber den ersten sechs bzw. fünf Bildern, die häufiger allgemein menschliche Erfahrungen aufgegriffen haben (das Humanum), bezieht sich dieses Bild ausschließlich auf eine geistliche Wirklichkeit (das Christianum).¹⁵⁶⁵ Während in den früheren Bildern der Trost im *Ausgleich* der Meinungen und Affekte gesucht wurde, bringt nun erst dieses siebente Bild den Trost einer wirklichen *Verwandlung* mit sich.

„Wenn wir deshalb in den früheren Bildern, die bisher unter oder neben uns gestellten Bilder, schon gelernt haben, geduldig zu ertragen, dann gewiss umso mehr in diesem letzten über und außerhalb von uns gestellten.“¹⁵⁶⁶

Denn im Kreuz Christi wird nicht nur die subjektive menschliche Einstellung (*opinio et affectus*) gegenüber den *mala* in ihrer Perspektivität verändert, sondern hier wird das *malum* überhaupt und wesentlich in ein *bonum* verwandelt: der Fluch wird zum Segen, die Schande zur Ehre, die Armut zum Reichtum, der Tod zum Leben und sogar – all das zusammenfassend und begründend – die Sünde zur Gerechtigkeit. Am Kreuz manifestiert sich die radikale seelsorgerliche Verfremdung der erfahrbaren Dinge, seien es Übel oder Güter; ja vielmehr noch: Am Kreuz werden die Dinge das, was sie der Sache nach sind. Denn „der Theologe der Herrlichkeit nennt das *malum bonum* und das *bonum malum*, der Theologe des Kreuzes aber nennt es, wie die Sache (*res*) wirklich ist.“¹⁵⁶⁷

Darum geschieht im Kreuz Christi die große Seelsorge Gottes, die dem Menschen in der äußersten Entfremdung wieder das vermittelt, wozu er eigentlich geschaffen ist. In der stellvertretenden Verfremdung durch die Sünde, die er leidend trägt, wird Jesus Christus zum Mittler und Vermittler der Gerechtigkeit Gottes, die vor Gott gilt und die Gott schenkt.

¹⁵⁶⁴ A. a. O., 118,8–12 (Hvm.): „Nempe dum *audis* Ihesum Christum filium dei suo sanctissimo contactu omnes passiones, ipsam adeo mortem consecrasse ac sanctificasse, maledictionem benedixisse, ignominiam glorificasse, paupertatem ditasse, Ita ut mors vitae ianua, maledictio benedictionis origo, ignominia gloriae parens esse cogantur.“

¹⁵⁶⁵ So nach MENNECKE-HAUSTEIN, a. a. O., 77.

¹⁵⁶⁶ WA 6, 119,17–18: „Itaque si in prioribus spectris adhuc infra et iuxta nos positum malum didicimus tolerare patienter, certe in hoc ultimo iam supra et extra nos positum.“

¹⁵⁶⁷ WA 1, 362,21–22 (21. These der Heidelberger Disputation; 1518): „Theologus gloriae dicit malum bonum et bonum malum, Theologus crucis dicit id quod res est.“

An dieser Wirklichkeit soll der Mensch auch affektiv Anteil erhalten, nämlich im „Schmecken und Fühlen“. Nichtsdestotrotz ist das Wort vom Kreuz zuerst ein verkündigtes, ein zu hörendes und zu glaubendes Wort. Die *Meditatio crucis* holt den Menschen aus sich und seinen eigenen Affekten, seiner emotionalen Verhaftung an die eigene Situation in seinen Existentialbezügen der Übel und Güter heraus. Die dem Kreuz entsprechende und darum verborgene Gestalt des Wortes verfremdet diese Situation: Dieses Kreuz ist der eigentliche und erste Bezugspunkt deiner Existenz. Doch zugleich vermittelt sie heilsam die neue Situation in Christus: Dieses Kreuz ist dein Heil und dein Weg zum Leben. Dieses Wort vom Kreuz als Gesetz und Evangelium eröffnet sodann eine neue, dezidiert geistliche Erfahrung.

Die durch das Kreuz in Christus verfremdete und verwandelte Wirklichkeit darf allerdings nicht statisch-substantiell im Sinne einer Wirklichkeit „an sich“ oder „für sich selbst“ missdeutet werden. Denn wohlgemerkt: Die Hilfe Christi besteht in der Berührung und Heiligung des Leids; nicht darin, dass er das Leiden selbst wegnimmt, sondern dass er es in sich selbst, durch sein eigenes stellvertretendes Leiden seiner innersten Bedeutung nach verwandelt (*sacramentum*), und dass es daraufhin auch in der Beurteilung und Empfindung des Glaubenden, in dessen Leidensnachfolge eine Veränderung erfährt (*exemplum*). Ersteres, nämlich die objektive Umwandlung, geschieht am Kreuz und in der Taufe (Rechtfertigung), letzteres, nämlich die subjektive Umwandlung, geschieht in dessen Aneignung, Übung und Erfahrung (Heiligung). Aufgrund der Beziehungsdynamik des Kreuzesgeschehens kann keine der beiden Seiten von der anderen losgelöst oder bloß „für sich selbst“ betrachtet werden.

Die Heiligung besteht darin, den Glaubenden mit Leid und Tod zu „befreunden“, sie ihm „lieb zu machen“,¹⁵⁶⁸ was unzweifelhaft einen affektiven Vorgang beschreibt. Darum folgt aus dem Hören und Glauben die Erfahrung und das Schmecken – und zwar sowohl als Anfechtung als auch als Trost. Der angefochtene Christ kann, ja soll sogar das ihm von Christus auferlegte Leiden ersehnen, anstatt es zu fliehen. Denn „es ist mit dem allerreinsten und heiligsten Leib und Blut Christi gefärbt und geheiligt“ und „bringt dir Unschuld, Heil, Segen und Seligkeit wieder“.¹⁵⁶⁹

Diese seelsorgerliche Verfremdung und Vermittlung des Kreuzes Christi wendet Luther auf zweifache Weise an und unterweist damit zu einem spirituellen Umgang mit der *experientia crucis*:

1. Zum einen betreibt er *Seelsorge als Taufexerzitium*. Er interpretiert die Taufe als *Seelsorge Christi* (a) und deutet die *Reliquienfrömmigkeit* Friedrichs des Weisen mittels der christologischen Figur der Idiomenkommunikation um (b).

¹⁵⁶⁸ WA 6, 118,25: „easdem nobis commendare“ (zu „commendare“ (beliebt machen, anvertrauen, empfehlen, preisen) vgl. GEORGES, a. a. O. I, Sp. 1302).

¹⁵⁶⁹ WA 6, 118,13–15: „Christi purissima et sanctissima carne et sanguine tinctas, sanctificatas, innoxias, salutare, benedictas, beatas tibi redditas“.

2. Zum anderen betreibt er *Seelsorge als Passionsmeditation*. Er greift mittels einer *Herz-Jesu-Meditation* spätmittelalterliche Passionsspiritualität auf (a) und kann schließlich vom Trost des Kreuzes als von einer mystischen *Ekstase* sprechen (b).¹⁵⁷⁰

4.7.2.1 Ein seelsorgerliches Taufexerzitium

a) Die Seelsorge Christi am Kreuz und in der Taufe

Luther malt den gekreuzigten Jesus als „piissimus pastor et fidelissimus medicus“ – „besten Hirten und vertrauenswürdigsten Arzt“ vor Augen.¹⁵⁷¹ Sein Leiden und Sterben am Kreuz ist Ausdruck der Sorge des guten Hirten um die Seelen und Arznei zu ihrer Heilung. Er ist dem Sünder emotional und persönlich so nah wie nur möglich; näher als jener sich selbst je sein könnte. Er geht ganz in die Beziehung mit ihm hinein, ja er macht sich mit ihm eins. Das bedeutet für ihn das größtmögliche Leiden unter der Macht der Sünde. Darum stellt Luther Christus als den „Leidensbräutigam“ dar, der am Kreuz voller Liebe und Sehnsucht alle Sünde und infolgedessen auch alles Leiden auf sich nimmt und sich gerade dadurch mit der verlorenen Menschheit „vermählt“. Als solcher ist *der eine große Seelsorger*, der mit den „Mühseligen und Beladenen“ leidet und auf diese Weise in sich selbst all ihre Not, alle Übel überwindet und verwandelt.

Diese große Seelsorge des Kreuzes wird für Luther individuell konkret in der Taufe:

„Wenn er nämlich durch die Berührung seines reinsten Fleisches alles Wasser zur Taufe gereinigt hat, ja sogar die ganze Kreatur, um wieviel mehr hat er durch ebendieselbe Berührung seines reinsten Fleisches und Blutes allen Tod, alle Leiden, alles Unrecht, allen Fluch, alle Schmach geheiligt zur Taufe des Geistes oder des Blutes!“¹⁵⁷²

¹⁵⁷⁰ Vgl. ähnlich RUHLAND, a. a. O., 143–144 (Hvm.), der als die Hauptthemen der Brautmystik Luthers folgende „konstante Größen“ aufzählt: „Die *Leidens- und Lebensgemeinschaft* mit Christus [...], ebenso die Demut, der mit ihr verknüpfte Selbstverzicht, der selbst vor dem Abstieg in die Hölle nicht zurückscheut, der Sakramentsgedanke, die *Meditation der Wunden Christi*, der Glaube als Empfangen, die Konformität [...] als Gott- und *Christusförmigkeit*“.

¹⁵⁷¹ WA 6, 118,24.

¹⁵⁷² WA 6, 118,16–20: „Si enim tactu suae mundissimae carnis omnes aquas sanctificavit ad baptismum, immo omnem creaturam, quanto magis tactu eiusdem suae mundissimae carnis et sanguinis omnem mortem, omnes passiones, omnes iniurias, omnia maledicta, omnem ignominiam sanctificavit ad baptismum spiritus seu sanguinis!“

Anteil an der großen „Passionstaufe“¹⁵⁷³ des Leidensbräutigams gewinnt der Mensch durch seine Wassertaufe. Das Hauptsakrament der Taufe leidet sich ab von dem einen Ursakrament des gekreuzigten Christus. So, wie dieser das Wasser mit seiner eigenen Taufe, durch die er seinen Leidensweg bis ans Kreuz betrat, heiligte, so heiligt er am Kreuz durch sein hingegenbenes Fleisch und Blut alle Leiden der Welt, die den Menschen je widerfahren könnten. So konstituiert die eine und eigentliche Leidenstaufe Jesu im Wasser des Jordan sowie in seinem Fleisch und Blut am Kreuz¹⁵⁷⁴ die einmalige Wassertaufe des Christen und seine lebenslange Übung in derselben.¹⁵⁷⁵

Diese Übung im angefochtenen und getrösteten Leben der Getauften bezeichnet Luther als die „Taufe des Geistes oder des Blutes“.¹⁵⁷⁶ Im „Sermon vom heiligen hochwürdigen Sakrament der Taufe“¹⁵⁷⁷ desselben Jahres 1519 führt er diesen Gedanken weiter aus: „Das sacrament oder tzeychen der tauff ist bald geschehen, wie wir vor augen sehen, aber die bedeutung, die geystliche tauff, die erseuffung der sund, weret die weyl wir leben, und wirt aller erst ym tod volnbracht, da wirt der mensch recht yn die tauff gesenckt, unnd geschicht, was die tauff bedeutet. *Drumb ist diß gantz leben nit anders, dan eyn geystlich tauffen an unterlaß biß yn denn todt.*“¹⁵⁷⁸

Luthers prozessuale Taufspiritualität ist die praktische und existentielle Seite seiner theologia crucis. „Die Taufe steht nicht nur am Anfang des Christenlebens, sondern im Taufakt haben wir das Symbol des ganzen Christenlebens: ein ständiges Sterben und Auferstehen des Christen“.¹⁵⁷⁹ Der Tod Christi am Kreuz und die Taufe des Christen sind also in einer wirkmächtigen Einheit zusammenzusehen. „Daher spricht Luther auch von einem doppelten Tod, der einmal in Christi Person geschehen ist und die Sünde wegnimmt und der durch unser Sterben in der Taufe bezeichnet ist.“¹⁵⁸⁰ Und so gilt: „Alßo ist eyns Christen menschen leben nit anders, dan eyn anheben, seliglich zu sterben von der Tauff an biß ynß grab“.¹⁵⁸¹ „Christiana vita est mortua vita“.¹⁵⁸²

¹⁵⁷³ A. a. O., 118,20: „passionis baptismo“.

¹⁵⁷⁴ Hier klingt deutlich das Heilige Abendmahl als zweites Sakrament an.

¹⁵⁷⁵ Vgl. dazu insgesamt die grundlegenden Gedanken im Exkurs zu Luthers Taufspiritualität unter A. Grundlagen.

¹⁵⁷⁶ Mit diesem Terminus bezieht sich Luther auf Lk 12,50.

¹⁵⁷⁷ Vgl. WA 2, 727,1–737,31.

¹⁵⁷⁸ A. a. O., 728,12–17 (Hvm.).

¹⁵⁷⁹ VON LOEWENICH, a. a. O., 163 nach WA 6, 534,31–39 (De captivitate Babylonicae; 1520).

¹⁵⁸⁰ ASENDORF, a. a. O., 301.

¹⁵⁸¹ WA 2, 728,27–29 (Sermon vom heiligen hochwürdigen Sakrament der Taufe; 1519).

¹⁵⁸² WA 17 I, 339,21–22 (Predigt zu Röm 6; 1525). Dies ist ein bei Luther immer wiederkehrender Gedanke.

Dieser dreifache Zusammenhang des einen Sakraments (Kreuz, Taufe, Übung) macht deutlich: Das, was Christus am Kreuz tut und erleidet, ist die eine große Seelsorge. Es gibt letztlich überhaupt keine andere Seelsorge als diese. Darum ist jedwede christliche Seelsorge „nicht eine nachträgliche praktische Anwendung der Kreuzestheologie, sondern das einzig mögliche Medium ihrer Entfaltung.“¹⁵⁸³ Sie ist für Luther nichts anderes als ein geistlicher Mitvollzug und Nachvollzug der einen *Taufseelsorge Christi*.

Auch im „Sermon von der Betrachtung des heiligen Leidens Christi“ interpretiert Luther die Passionsmeditation als eine genuine Übung der Taufe: „dann dißes bedencken wandelt den menschen weßenlich und gar nah wie die tauffe widderumb new gepiret. Hie wircket das leyden Christi seyn rechtes natürlich edels werck, erwurget den alten Adam“¹⁵⁸⁴ Die mit der Taufe verbundene Zueignung des Kreuzes Christi wird durch das sacramentum bewirkt und durch das exemplum nachvollzogen: „Dan biß her haben wir es bedacht als eyn sacrament, das yn unß wirkt und wir leyden, Nu bedencken wyr es, das wir auch wircken“.¹⁵⁸⁵ So entspringt auch in der Kreuzesseelsorge die Übung allein aus der Gnade der Taufe. Der Angefochtene darf aufgrund seiner Taufe den Glauben darin üben, sich selbst immer mehr und immer wieder im Sakrament Christi wiederzufinden: Er ist schon mit Christus gekreuzigt. Er gehört nicht mehr sich selbst. Er lebt nicht mehr sich selbst. Darum gehört auch alles, was er erleidet nicht mehr ihm selbst, sondern dem, der für ihn gestorben ist und mit dem er gestorben ist.

In einer seelsorgerlichen Auslegung von Röm 14,7f fasst Luther diesen Trost in einem Brief von 1538 an die verwitwete Fürstin *Margarete von Anhalt* in die Worte: „Darumb sollen wir ja getrost sein, die wir an ihn gläuben, daß wir wissen, wir sind nicht unser selbs eigen, sondern des, der für uns gestorben ist. Sind wir nu krank, so sind wir nicht uns krank; sind wir gesund, so sind wir nicht uns gesund; sind wir in Nöten, so sind wir nicht uns in Nöten; sind wir fröhlich, so sind wir nicht uns fröhlich; Summa: es gehe uns wie es wolle, so geht es nicht uns, sondern dem, der für uns gestorben und uns zu eigen erworben. Gleichwie ein fromm Kind, so es krank oder Not leidet, ist's den Eltern mehr krank dann ihm selber, dann es trifft die Eltern viel mehr dann das Kind, weil das Kind nicht sein selbs, sondern der Eltern ist.“¹⁵⁸⁶

Der Getaufte darf sein Leiden nun völlig neu verstehen (*opinio*), annehmen und sogar beginnen zu lieben (*affectus*). Denn es wirkt nun, durch das Kreuz und die Taufe in Dienst genommen, dass er mit Christus gleichförmiger wird: „Die do Christo zugehoeren, die haben yhr

¹⁵⁸³ EBELING, Seelsorge, 456.

¹⁵⁸⁴ WA 2, 139,14–16.

¹⁵⁸⁵ A. a. O., 141,11–13.

¹⁵⁸⁶ WA Br 8, 190,18–26 (Nr. 3211; 9.1.1538).

fleysch mit allen seynen begirden gecreutziget mit Christo. Dan Christus leyden muß nit mit worten und scheyn, sondern mit dem leben und warhafftig gehandelt werden.“¹⁵⁸⁷

Die Kreuzesanfechtung als spezifisches Leiden in der Christusnachfolge kann darum, wie gesagt, grundsätzlich in sämtlichen Übeln dieser Welt zum Tragen kommen. Von außen betrachtet wirken die Leiden der Christen nicht anders als die aller anderer Menschen. Aber ihrem Wesen nach sind sie durch das Leiden Christi und die mystische Gemeinschaft mit ihm diametral gewandelt. Was den einen zum Fluch und zum Tod ist, wird den anderen zum Segen und zum Leben:

„Ebenso sind auch alle anderen Leiden gleich den Leiden der anderen, aber nur der Gestalt nach, in Wahrheit jedoch sind unsere Leiden der Anfang (der Ursprung, die Initiation) der Schmerzlosigkeit, ebenso wie der Tod der Anfang des Lebens.“¹⁵⁸⁸

Von Kreuz und Taufe her wird so ausnahmslos das ganze Leben des Glaubenden mit der Liebe Gottes in Verbindung gebracht. Durch diesen neu geöffneten Blick des Glaubens kann er jetzt Gott in allem begegnen, selbst im größten Leid – ja, dort sogar mehr und tiefer als überall sonst. So bringt es auch Zimmerling auf den Punkt: „Der seelsorgerliche Gewinn für den Glauben ist enorm: Jeder Christ kann in der Gewissheit leben, es immer und überall mit Gott zu tun zu haben – was auch immer ihm widerfährt.“¹⁵⁸⁹

Weil der Christ durch die Taufe schon mit Christus gestorben ist, darum gehört ihm nicht einmal mehr sein eigener Tod. Auch der gehört Christus und ist Christi Tod. Auf diese Weise ist dem Getauften sogar der Tod selbst seinem innersten Wesen nach vollkommen verwandelt. Luther vergleicht ihn mit der ehernen Schlange (Num 21,8f). So, wie diese zwar die Gestalt einer Schlange hatte, ihrem Wesen nach aber keine war, sondern vielmehr tot; so scheinen die Christen zwar genauso zu sterben wie alle anderen, aber in Wirklichkeit erleiden sie den Tod nur noch seiner äußeren Gestalt, aber nicht mehr seinem Wesen nach.

„So sind wir gleich den Sterbenden, auch ist die Gestalt unseres Todes nicht anders als bei den anderen, das Wesen (res) ist aber dennoch ein anderes: denn uns ist der Tod tot.“¹⁵⁹⁰

¹⁵⁸⁷ WA 2, 141,36–142,1.

¹⁵⁸⁸ WA 6, 118,30–32: „Ita et omnes aliae passionibus nostrae sunt passionibus aliorum, sed specie tantum, verum reipsa passionibus nostrae sunt impassibilitatis initia, sicut mors initium vitae.“

¹⁵⁸⁹ ZIMMERLING, a. a. O., 49–50.

¹⁵⁹⁰ WA 6, 118,29–30: „similes sumus morientibus, nec alia est species nostrae mortis quam aliorum, res tamen alia est: nobis enim mortua est mors.“

Luthers Sprache wird angesichts dieser mystischen Transformation der Taufseelsorge des Kreuzes poetisch, begeistert und begeisternd. Die Glaubenssicht und Glaubenszuversicht quillt geradezu über:

„Wie wird er [den Tod] nicht sehen? Denn, wenn er stirbt, so fängt er das Leben an, so dass er vor lauter Leben, das er sieht, den Tod nicht mehr sehen kann. Denn hier wird die Nacht so erleuchtet wie der Tag, indem das Licht des anbrechenden Lebens den fahlen Schimmer des endenden Todes überstrahlt. Und dies [geschieht] allen, die da glauben in Christus; nicht aber den Ungläubigen.“¹⁵⁹¹

b) Eine seelsorgerliche Anwendung der communicatio idiomatum

Diese seelsorgerliche Anwendung seiner Taufspiritualität führt Luther im Blick auf den kranken Kurfürsten und den Verstehenshorizont seiner Frömmigkeit weiter aus:

„Wenn du nun das Gewand Christi, die Gefäße, Wasserkrüge und alles das, was Christus berührt und was er gebraucht hat, als lieblichste Reliquien, die er durch seine Berührung geweiht hat (consecratis), innigst küsst, liebst und umarmst: Warum willst du nicht vielmehr die Strafe, die Übel der Welt, die Schande und den Tod, welche er nicht allein durch seine Berührung geweiht, sondern auch mit seinem reinsten Blut getränkt und gesegnet, schließlich mit dem Willen des Herzens und in höchster zusammengedrückter Liebe umarmt hat, lieben, umarmen, küssen, zumal du in diesen viel größeres Verdienst, Lohn und Gut hast, als in jenen Reliquien? Da er dir ja in diesen den Sieg über den Tod und die Hölle und alle Sünden erworben hat, in jenen aber keineswegs.“¹⁵⁹²

¹⁵⁹¹ A. a. O., 118,34–37: „Quomodo non videbit? quia moriens vitam incipit, ita prae vita, quam videt, mortem videre non potest. Hic enim nox sicut dies illuminatur, dum clarius est lux vitae incipientis quam mortis desinentis. Haec omnibus qui credunt in Christum rata sunt, secus incredulis.“

¹⁵⁹² WA 6, 118,38–119,6: „Proinde si tunicam Christi, vasa, hydrias et quaecunque tandem Christus tetigit et quibus usus est pro dulcissimis reliquiis tanquam suo tactu consecratis exoscularis, diligis, amplecteris, Cur non multo magis poenas, mala mundi, ignominiam et mortem non solum eius tactu consecrata sed etiam sanguine eius purissimo tincta et benedicta, deinde voluntate cordis et summa coartante charitate amplexata diligis, amplecteris, oscularis, praesertim cum in his multo sint tibi maiora merita, praemia, bona, quam in illis reliquiis, Siquidem in his victoria mortis et inferni et omnium peccatorum tibi paratur, in illis nequaquam.“

Indem Luther an die Reliquienverehrung des Landesvaters anknüpft holt er ihn dort ab, wo er steht.¹⁵⁹³ Wenn er schon die Gegenstände, die Christus berührt haben soll, so sehr verehrt, wie viel mehr sollte er dann erst „die Strafen, die Übel der Welt, die Schande und den Tod“, die ebenso durch Christi Berührung geheiligt und mit seinem Blut getränkt und gesegnet sind „lieben, umarmen, küssen“ und ersehnen?¹⁵⁹⁴ „He states that true relics are not physical objects, but the pain and evils of this world which Christ has hallowed.“¹⁵⁹⁵ Luther verfolgt sein seelsorgerliches Anliegen, indem er bewusst versucht, die persönliche und religiöse Situation Friedrichs, wie seiner Zeit überhaupt, aufzugreifen. „In diesem argumentativen Vorgehen kann man eine kluge Taktik gegenüber dem von Friedrich dem Weisen repräsentierten zeitgenössischen Publikum sehen: Luther zieht es langsam dorthin, wo er es haben will.“¹⁵⁹⁶

So, wie Christus den Sünder umarmt, sich mit ihm wie ein Bräutigam mit seiner Braut in seinem gekreuzigten Leib mystisch vereint und dabei alle Leiden durch sein eigenes Kreuzesleiden heiligt, so soll und kann nun auch der glaubende und gerechtfertigte Sünder den Gekreuzigten umarmen, küssen, lieben, sich dieser leiblich-ganzheitlich Vereinigung hingeben und die darin empfangenen Leiden und „Strafen“, die Schande und selbst noch den Tod dankbar und willig annehmen. Das Leiden wird durch die verwandelnde Kraft des Kreuzes zum *Heiligtum*, welches den Menschen von seiner Sünde absondert zu den neuen Werken als Gottes Eigentum.¹⁵⁹⁷ Diese radikale Umwertung des Kreuzes führt dazu, dass nunmehr „nit kostlicher ding sey, dan leyden, sterben und allerley ungluck, dan sie sein heyligthum und heiligen den menschen von seinen wercken zu gottis wercken, [...] Drumb sol er sie auch erkennen fur heyligthum, fro werden und got dancken, szo sie yhm kommen: dan wen sie kummen, szo machen sie yhn heilig.“¹⁵⁹⁸

Luther geht jedoch in seiner Seelsorge mit dieser zeitbedingten Anknüpfung zugleich in hohem Maße kritisch und verfremdend vor. Denn der Seelsorger nimmt dem Kranken das Leiden weder ab, noch nivelliert oder marginalisiert er es. Er empfiehlt es vielmehr geradezu. Es wird nicht beseitigt, aber in seinem innersten Kern entkräftet. Dabei wählt er ein der Sache durchaus angemessenes Bild, das dem Kurfürsten unmittelbar einleuchten musste: Das christusförmige Leiden sei die wahre Reliquie, die wahre Präsenz Christi. Die volkstümlich-mittelalterliche Heiligen- und Reliquienverehrung habe diesen ursprünglichen Sinn jedoch in das

¹⁵⁹³ Zu Luthers theologischer Haltung zur Reliquienverehrung und deren Wandel vgl. oben unter B.2.2.4.2.

¹⁵⁹⁴ WA 6, 118,40–119,1.3: „poenas, mala mundi, ignominiam et mortem“; „diligis, amplecteris, oscularis“.

¹⁵⁹⁵ STOLLER, a. a. O., 141.

¹⁵⁹⁶ MENNECKE-HAUSTEIN, a. a. O., 81–82.

¹⁵⁹⁷ Vgl. VON LOEWENICH, a. a. O., 159.

¹⁵⁹⁸ WA 6, 248,16–22 (Von den guten Werken; 1520).

Gegenteil verkehrt: Man entfloh durch den Reliquienkult dem Leiden, anstatt es anzunehmen und in seiner verwandelnden Kraft lieben zu lernen.¹⁵⁹⁹

Ähnlich konnte Luther die Kreuzesanfechtung in der Christusnachfolge schon 1516 in seinem ersten uns erhaltenen Seelsorgebrief an *Georg Leisser* als die einzig wahre Reliquie uminterpretieren: „Das Kreuz Christi ist ausgeteilt über die ganze Welt, ein jeglicher überkommt immer sein Teil davon. Wirf du es daher nicht von dir, sondern nimm es vielmehr auf als hochheilige Reliquie, nicht in ein goldenes oder silbernes Geschirr, sondern in ein goldenes Herz, das heißt, welches mit milder Liebe angetan ist. Denn wenn das Holz des Kreuzes durch die Berührung mit dem Fleisch und Blut Christi so geweiht ist, dass die Überreste desselben aufs ehrlichste gehalten werden, wie viel mehr sind die Beleidigungen, Verfolgungen, Leiden und Hass von Menschen, mögen diese nun gerecht oder ungerecht sein, die allerheiligsten Reliquien, welche nicht durch die Berührung seines Fleisches, sondern seines überaus liebevollen Herzens und seines göttlichen Willens durch die Liebe erfasst, geküsst und gesegnet und über alle Maßen hoch geweiht sind, weil der Fluch verwandelt ist in Segen, und das Unrecht in Gerechtigkeit, und das Leiden in Herrlichkeit, und das Kreuz in Freude.“¹⁶⁰⁰

Die Taufe als ganzheitliche Lebensverbindung mit dem gekreuzigten Christus führt also eher ins Leiden hinein, anstatt vordergründig davor zu schützen. Denn solches Leiden ist für den Glaubenden – im Unterschied zur Sünde – gar kein eigentliches Übel mehr. Die Sünde wird im Kreuz überwunden durch die Vergebung; das Leiden hingegen wird im Kreuz überwunden durch seine innerste Verwandlung und Heiligung. Beides sind in Christus verwirklichte Heilstatsachen, die allein der Glaube erkennt und empfängt und die nur durch den Glauben je und je auch zu Erfahrungswirklichkeiten werden können.

Der theologische Gedanke, der es Luther auf diese Weise möglich macht, an die Reliquienfrömmigkeit des Kurfürsten kritisch-konstruktiv anzuknüpfen, wird von ihm andernorts als „*der fröhliche Wechsel und Streit*“¹⁶⁰¹ bezeichnet. „Die Vorstellung vom Tausch oder Wechsel

¹⁵⁹⁹ Vgl. a. a. O., 119,21–23: „... eo minus in ipso Christi passio valet, sicuti fit in iis qui signis et armis Christi utuntur adversus mala et mortem, ne patiantur neve moriantur, omnino contrariis studiis Cruci et morti Christi.“

¹⁶⁰⁰ WA Br 1, 37,15–38,25 (Nr. 12, an Georg Leisser; 15.4.1516): „Crux Christi divisa est per totum mundum; unicuique sua portio obvenit semper. Tu ergo ne abiicias eam, sed potius ut sacrosantas reliquias suscipias, non in aureum vel argenteum ferculum, sed in aureum, id est, mansueta charitate imbutum cor. Si enim lignum crucis contactu carnis et sanguinis Christi ita consecratum est, ut reliquiae nobilissimae habeantur, quanto magis iniuriae, persecutiones, passiones, et odia hominum, sive iustorum sive iniustorum, sanctissimae sunt reliquiae, quae non tactu carnis eius, sed amorosissimi cordis sui et deificae voluntatis suae charitate amplexae, osculae et benedictae, nimiumque consecratae sunt, quia maledictio conversa est in benedictionem, et iniuria in aequitatem, et passio in gloriam, et crux in gaudium.“ (dt. Übers. mit leichten Änderungen n. WALCH², XXI, 23).

¹⁶⁰¹ WA 7, 25,34 (Von der Freiheit eines Christenmenschen; 1520). Vgl. dazu auch ALLGAIER, Der „fröhliche Wechsel“, 185–192.

hat ebenso eine alte christliche Tradition wie die Brautmystik. Schon die Theologen der Alten Kirche bedienten sich des Vergleiches mit dem Geschäftsleben, um die Menschwerdung Gottes und den Opfertod Christi zu umschreiben“, so Reinhard Schwarz.¹⁶⁰² Die Tesseradecas stellen einen weiteren Beleg für Luthers seelsorgerliche Anwendung dieser altkirchlichen Lehre von der *communicatio idiomatum*, des Austauschs, der „Kommunikation“ der Eigenschaften sowohl innerhalb der zwei Naturen Christi als auch zwischen Christus und dem Glaubenden dar.¹⁶⁰³ „Die Lehre von der Idiomenkommunikation wird hier“, nach *Johann Anselm Steiger*, „zum roten Faden in allen Lehrartikeln und begründet deren kommunikative Struktur.“¹⁶⁰⁴ Auf die hohe Bedeutung dieser christologischen Figur für Luthers Christismystik ist in der Lutherforschung mehrfach hingewiesen worden.¹⁶⁰⁵

Diese Kommunikation, dieser „Wechsel“ zwischen Christus und der Seele ist für Luther ein umfassendes und ganzheitliches Geschehen. Er ist sowohl „fröhlich“ als auch „Streit“. Er integriert das Leiden und die Anfechtung auf mystische Weise in das Glaubensleben der Christen. Im Zentrum steht dabei wieder die *unio mystica cum Christo* – und zwar in einer leiblich-geistlichen Ganzheitlichkeit. Aus der Vereinigung Christi mit dem Christen in Kreuz und Taufe einerseits und der Vereinigung des Christen mit Christus im Glauben und den daraus folgenden Erfahrungen der Anfechtung und des Trostes andererseits erwächst nicht nur die Geduld und sogar die Sehnsucht das Leiden zu ertragen, sondern auch dessen heiligende Wirkung. Im Leiden und im geduldigen, dauerhaft glaubenden Tragen des Leides liegt daher, so Luther an den Landesfürsten, der „Verdienst“, nicht in den Reliquien: Nämlich der Sieg über Tod, Hölle und Sünden.¹⁶⁰⁶

¹⁶⁰² SCHWARZ, a. a. O., 139.

¹⁶⁰³ So auch STOLLER, a. a. O., 141 (Hvm.): „Here too Luther develops the idea of *the happy exchange* in which Christ takes on the Christian's sin and death and gives him/her his own righteousness and life. He converts suffering into freedom and death into the door to life.“ Vgl. dazu bes. STEIGER, *communicatio idiomatum*, 1–28; aber auch SCHWARZ, a. a. O., 138–140; ALLGAIER, a. a. O., 175–198 (Der Wechsel innerhalb des bräutlichen Vorstellungskreises); BLAUMEISER, a. a. O., 360–364, bes. den kurzen Forschungsüberblick in a. a. O., 360, Anm. 66; sowie BAYER, *Theologie*, 213. Die altkirchliche christologische Figur der Idiomenkommunikation rückt erst durch und bei Luther ins Zentrum der Christologie und damit der Theologie überhaupt. Sie besagt, „dass in dem einen *konkreten* Jesus Christus die *generellen* Eigenschaften der menschlichen Natur an denen der göttlichen Natur teilhaben und umgekehrt: In Christus, dem Menschen, hat Gott gelitten, ist gestorben und hat den Tod besiegt; in Christus, der Gott ist, ist die menschliche Natur allgegenwärtig, allwissend, allmächtig.“ Diese ursprünglich streng christologische Figur wendet Luther nun auch soteriologisch – und damit praktisch seelsorgerlich – an.

¹⁶⁰⁴ STEIGER, a. a. O., 14.

¹⁶⁰⁵ Vgl. bspw. ZUR MÜHLEN, *Mystische Erfahrung*, 63: „In der Meditation des Wortes Gottes [...] vollzieht sich nach Luther der fröhliche Wechsel zwischen den Gütern Christi und den Defiziten der Seele, die [...] Luther im Anschluß an die Brautmystik Bernhards [...] beschreibt.“

¹⁶⁰⁶ Vgl. WA 6, 118,40–119,6. In diesem seelsorgerlich-situativen Kontext kann Luther hier 1519 diese Wirkung des Kreuzes im Leben der Christen also durchaus noch als „verdienstlich“ bezeichnen.

Auch mit dem Bild des Handels, des „wunderbaren Tauschs“ („*admirabile commercium*“) ¹⁶⁰⁷ kann Luther diesen theologischen Grundgedanken seelsorgerlich zur Anwendung bringen. ¹⁶⁰⁸ So führt er es bspw. in einem Brief an den erkrankten Mansfelder Kanzler *Kaspar Müller* aus: „Summa, es heißt: Confidite, ego vici mundum. Wie sollen wir tun anders, denn victorem mundi, diaboli, peccati, mortis, carnis, morborum, malorum omnium, in corpore nostro glorificare et portare? Es ist doch ja sein Joch sanfte, und seine Last süße. Aber unser Joch und Last, die er trug für uns, das war der Teufel, ja Gottes Zorn; da behüte uns Gott für; ja, er hat uns schon davon erlöst, und tragen dafür seine liebe Last und süße Bürde. O das ist noch zu tun, und der Wechsel mit Freuden anzunehmen! Es ist ein guter Kaufmann und gnädiger Händler, der uns Leben umb Tod, Gerechtigkeit umb Sünde verkauft, und dafür eine Krankheit oder zwo, eins Augenblicks lang, zur Zinse aufleget, zum Zeugnis, daß er wohlfeiler gibt und freundlicher borget, denn die Fugger und Händler auf Erden tun. Wohlan, Dominus Iesus Christus heißt der Mann, und der rechte Mann, qui militat in nobis, vincit in nobis, triumphat in nobis. Er soll und muß doch sein, und wir mit ihm und in ihm. Da wird nicht anders aus, laß zürnen portas inferni.“ ¹⁶⁰⁹

Der „Wechsel und Streit“ am Kreuz Christi und im Kreuz der Christen geschieht allerdings in einem „*stupendo duello*“ – einem „wundersamen Streit“ bzw. „erstaunlichen Zweikampf“. ¹⁶¹⁰ Das macht erneut deutlich: Die Erfahrung der Rechtfertigung hat einen widerständigen Charakter, sofern sie im Kampf und Sieg Christi gegen die Anfechtungsmächte besteht und dem

¹⁶⁰⁷ Vgl. u. a. WA 5, 608,6–8 (Op in Ps; 1519–21) (Hvm.): „Atque hoc est mysterium illud opulentum gratiae divinae in peccatores, quod *admirabili commertio* peccata nostra iam non nostra, sed Christi sunt, et iustitia Christi non Christi, sed nostra est.“ Vgl. dazu auch SIMON, Art. *Admirabile commercium*, 44.

¹⁶⁰⁸ Zum Begriff „*commercium*“ sowie seiner Geschichte und Bedeutung in der römisch-katholischen Liturgie vgl. HERZ, *Sacrum Commercium* (1958). Das *commercium* findet statt in der Heilsgeschichte Jesu Christi, seiner Menschwerdung und seinem Leiden sowie dessen Vergegenwärtigung in der Eucharistie (vgl. HERZ, a. a. O., 24–184 (Geburt); 185–249 (Leiden); 249–291 (Eucharistie)).

¹⁶⁰⁹ WA Br 7, 118,18–32 (Nr. 2147; an Kaspar Müller, 24.11.1534). Vgl. dazu die teilweise dt. Übers. und Übertr. n. EBELING, a. a. O., 457: „Summa, es heißt: ‚Seid getrost, ich habe die Welt überwunden‘. Wie sollen wir anders tun, denn den Sieger über die Welt, den Teufel, die Sünde, den Tod, das Fleisch, über Krankheiten und alle Übel an unserem Leib zu verherrlichen und zu tragen? Ist doch ja sein Joch sanft und seine Last süß. Aber unser Joch und Last, die er trug für uns, das war der Teufel, ja Gottes Zorn, davor behüte uns Gott; ja er hat uns schon davon erlöst, und wir tragen dafür seine liebe Last und süße Bürde. O, das ist noch zu tun und der Wechsel mit Freuden anzunehmen! Es ist ein guter Kaufmann und gnädiger Händler, der uns Leben um Tod, Gerechtigkeit um Sünde verkauft und dafür eine Krankheit oder zwei, eines Augenblicks Länge, als Zinsen auflegt, zum Zeugnis, daß er wohlfeiler gibt und freundlicher borgt, denn die Fugger und Händler auf Erden tun. Wohlan, ‚Herr Jesus Christus‘ heißt der Mann und [ist] der rechte Mann, der in uns kämpft, in uns siegt, in uns triumphiert.“

¹⁶¹⁰ WA 7, 55,16 (De libertate Christiana; 1520).

Menschen als Trost *und* Anfechtung widerfährt. Sie wird ihm angeeignet im Gegeneinander und Miteinander von Gesetz und Evangelium. Sie ist Erfahrung des Gerichts und Erfahrung der Gnade. Sie überführt den Menschen und rechtfertigt ihn. Sie tötet ihn und macht ihn lebendig. Dass dieses Ringen, dieser „Streit“ oder „Zweikampf“ Gottes mit dem Menschen und des Menschen mit Gott in der Anfechtung schließlich gut ausgeht und zu einem „fröhlichen“ Wechsel wird, ist allerdings alles andere als selbstverständlich, vielmehr unvermittelt, erstaunlich und wundersam, ja das größte Wunder. Die Rechtfertigung geschieht als Wandlung vom Gottesfeind zum Gottesfreund. Ihre Erfahrung ist Neuschöpfung und Totenaufweckung.¹⁶¹¹

Darum ist und bleibt allein der Glaube die Erlebnissphäre dieser Brautmystik. Er wird in Luthers Allegorie durch den Verlobungsring symbolisiert. Durch ihn kommt es zu einem Austausch der Güter des Bräutigams mit den Übeln der Braut.¹⁶¹² Luther beschreibt diese *communicatio* in der Freiheitsschrift mit dem Bild des Hausstandes bzw. der „Wirtschaft“ (*oeconomia*), in dem Christus und der Glaubende eine ungleiche „Gütergemeinschaft“ bilden: „Ist nu das nit *ein froeliche wirtschaft*, da der reychen, edlen, frummer breuedgam Christus das arm vorachte boeßes hürlein zur ehe nympt, und sie entledigt von allem *uebell*, zieret mit allen *guetern*?“¹⁶¹³ Dass es sich bei dieser Vereinigung von Christus und Seele um „eine Verbindung von Ungleichen“ und insofern um ein gnadenhaftes Geschehen handelt, ist für Luthers Brautmystik konstitutiv.¹⁶¹⁴ Das Ziel dieses Austauschs ist für ihn jedoch zweifellos, gemeinsam mit der breiten mystischen Tradition des Christentums, die *unio mystica*, „das Einssein des Glaubenden mit Christus“.¹⁶¹⁵ „Aber der Glaube macht aus dir und Christus *gleichsam eine Person*, so dass du nicht von Christus getrennt werden magst, vielmehr im anhangest.“¹⁶¹⁶ Die

¹⁶¹¹ Vgl. BAYER, a. a. O., 207. Darin zeigt sich innerhalb der Tesseracten die unauflösliche Einheit der beiden siebenten Bilder des Kreuzes und der Auferstehung, die das ganze Erfahrungsspektrum von Anfechtung und Trost wie eine Klammer umfassen und ihm Sinn und Richtung geben.

¹⁶¹² Vgl. SCHWARZ, a. a. O., 136–138.

¹⁶¹³ WA 7, 26,4–7 (Hvm.). Vgl. auch sehr schön in WA 10 III, 357,32–358,17: „Also sollen wyr hie wissen, daß Christus unser lieber fruntlicher gespons ist und wir seindt die braut: do ist kein mittel von noten, sunder wir sollen selbs mit solcher gantzer tzuversicht tzu im treten, alß ye ein geliebte braut tzu irem holdseligem fruntlichem elichen gemahel immer getreten ist, dan der christlich glaub bringt tzu wegen das Christus ist der breutegam, ich bin die gespons. Es ist sein reichthum, sein frommikeyt, gerechtikeyt, reinikeyt, weysheit, demutikeit, gedult und der gleichen all tugent und gnaden gottes. So nu dise ding meynes breutigams seind, warlich so seind sy auch mein [...]. Darumb mus es ia ein gros gewaltig ding umb den glauben sein, das soliche guter mein eigen sein sollen und sein gerechtikeyt mein eigen.“

¹⁶¹⁴ ZIMMERLING, a. a. O., 56.

¹⁶¹⁵ A. a. O., 57.

¹⁶¹⁶ WA 40 I, 285,5–6 (zu Gal 2,20, Galaterkommentar; 1531/1535) (Hvm.): „Sed fides facit ex te et Christo *quasi unam personam*, ut non segregeris a Christo, imo inherescas.“ Vgl. dazu RUHLAND, a. a. O., 127–130. Auch Bernhard von Clairvaux gebraucht dieses Bild der ehelichen Gütergemeinschaft in

oeconomia ist im Bild von Bräutigam und Braut eine mystische Vereinigung – freilich in einer reformatorischen Neuinterpretation, nämlich allein durch den Glauben und allein vermittelt durch das Wort. Insofern kann hier, mit *Berndt Hamm*, von einer dezidierten *Wortmystik* oder *Glaubensmystik* gesprochen werden.¹⁶¹⁷ Oder, wie es *Hubertus Blaumeiser* formuliert: „Entgegen einer Predigt und Glaubenspraxis, in der Christus als Ursache oder Gegenstand unseres Heils im letzten doch auf Abstand zum Menschen bleibt, drängt Luther auf ein Einswerden mir [sic] Christus, das jede zeitliche und räumliche Trennung aufhebt. Nur so wird dem Menschen Heil zuteil.“¹⁶¹⁸ Der konkrete Ort dieser Vereinigung ist die „gekreuzigte Menschheit“ Christi selbst.¹⁶¹⁹ „Indem sich der Mensch mit allen Konsequenzen in sie hineinnehmen läßt, wird Christus für ihn zum ihn verwandelnden Geheimnis (sacramentum): zum Gericht über seine Sünde und zur Rechtfertigung“,¹⁶²⁰ mit anderen Worten: zur Anfechtung und zum Trost.

Das damit vor Augen gemalte Bild des Gekreuzigten „darf freilich dem Leidenden nicht bloß gegenüber stehen, sondern muss so angeschaut werden, dass es in sein Herz ein-gebildet, muss so verinnerlicht werden, dass es den Leidenden durch und durch erfüllt.“¹⁶²¹ Das Geheimnis der gekreuzigten Menschheit Christi ist für Luther auch in seiner affektiven Dimension von Gewicht. Denn wo sonst als im Affekt, der aus dem Glauben erwächst, wird die Vereinigung, wird Anfechtung und Trost erlitten und erfahren? „Diese Phänomene unserer Lebenserfahrung bewegen unser Herz; in ihnen steht unser Selbstbewußtsein auf dem Spiel.“¹⁶²² Gerade aufgrund der Einbeziehung der Affekte ist der „Wechsel und Streit“, das stupendum duellum, existentiell. „Hier erreicht Luthers Brautmystik ihren Gipfelpunkt, wo der Gütertausch zu einem Tausch oder einer Stellvertretung der Herzen wird, daß uns der Herzschlag eines neuen Lebens erfaßt.“¹⁶²³

seiner Brautmystik. Luther versteht die Gütergemeinschaft im Sinne der unio. Dieses Verständnis wird von der Idiomenkommunikation her deutlich. Christus und die Seele sind eins durch den wechselseitigen Austausch ihrer Güter und Übel, der Gerechtigkeit und der Sünde.

¹⁶¹⁷ Vgl. HAMM, *Wie mystisch*, 227–229.237.240. Vgl. auch WA 10 III, 360,25–28: „Also secht ihr nuh, wie wir alle gleych seind durch den einigen glauben, der gibt uns Christum gar tzu einem breutigam, und wir all yn disem glaubenn seind ein brautt, einn christliche kyrch diseß gesponsen Jesu Christi.“ „Die Passions- und Niedrigkeitsmystik des 15. und beginnenden 16. Jahrhunderts wurde von Luther zur kreuzestheologischen Prägung seiner Wort- und Sakramentsmystik weitergeführt.“ (HAMM, a. a. O., 240).

¹⁶¹⁸ BLAUMEISER, a. a. O., 375.

¹⁶¹⁹ A. a. O., 375.

¹⁶²⁰ A. a. O., 375. Vgl. dazu auch WA 5, 311,9–17 (Op in Ps; 1519–21), wo Luther darin ebenfalls eine Verbindung zum Sakrament des Altars zieht.

¹⁶²¹ MÖLLER, *Ich hab einen besseren Sorger*, 110.

¹⁶²² SCHWARZ, a. a. O., 139.

¹⁶²³ A. A. O., 140.

Luthers Brautmystik ist *Passionsmeditation*, die auf eine *Vereinigung der Herzen* zielt. Denn „wie eine Braut sich mit hertlicher zuversicht auff jren Breutgam verlesst und helt des Breutgams hertz fur jr eigen hertz, Also du auch von grund des hertzen auff die liebe Christi dich verlassest und keinen zweivel habst, das auch er nicht anders gegen dir gesinnet ist denn wie dein eigen hertz.“¹⁶²⁴ Darum redet Luther nun vom „Herz“ – und zwar vom Herz Jesu.

4.7.2.2 Eine mystische Passionsmeditation

a) Eine Herz-Jesu-Meditation

Das Ziel der Kreuzesseelsorge ist der Glaube als eine mystische Vereinigung mit dem gekreuzigten Christus. Luther leitet mittels einer *Passionsmeditation* zur Übung dieses Glaubens an. Dazu greift er Elemente typisch spätmittelalterlicher Passionsmeditation auf und formt sie worttheologisch um.¹⁶²⁵ Die starke Betonung der körperlichen Leiden Christi, die in jenen vorherrscht, lässt er bewusst beiseite, um sich auf den geistlichen Gehalt des Leidens Christi „für uns“ zu konzentrieren, den er, so *Ulrich Köpf*, „vor allem in seinen Anfechtungen und seiner vermeintlichen Gottverlassenheit sieht.“¹⁶²⁶ Es geht ihm dabei nicht bloß um eine mitleidige Selbstaffektivierung des Betrachters, sondern um eine tiefgreifende Transformation seines Herzens. Eben das kann aber nur gelingen, ...

„... wenn doch dieses Bild eindränge in unsere Herzen und sich im innersten Affekt der Seele einwurzelte.“¹⁶²⁷

¹⁶²⁴ WA 22, 337,23–34.

¹⁶²⁵ Vgl. dazu insgesamt NICOL, a. a. O., 117–150; KÖPF, Art. Passionsfrömmigkeit, 722–764, bes. 750–751.

¹⁶²⁶ KÖPF, a. a. O., 750. In den neutestamentlichen Passionsberichten erkennt Luther, „das sie von der Histori nit vil wort machen, reden sehr einfältig, schlecht unnd kurtz davon“ (WA 52,229,6–7 (1544)). Die Beschäftigung mit der „blosse[n] Histori“ nütze nicht viel. Vielmehr geht es darum, das Leiden Christi pro me zu glauben, zu ergreifen und auch zu empfinden. Allerdings nicht als bloßes Mitleid mit den Schmerzen Christi, sondern als Selbsterkenntnis und Erkenntnis seiner vollgenügsamen Satisfaktion, d. h. als Trost des Gewissens (a. a. O., 229,34–230,7). An dieser sowohl konstruktiven als auch kritischen „Einstellung gegenüber dem gängigen Passionsverständnis hält Luther von seinen frühen Sermones de passione Christi 1518 (WA 1,336–345) bis in sein Alter fest.“ (KÖPF, a. a. O., 751).

¹⁶²⁷ WA 6, 119,25–26 (Hvm.): „si tamen imago ista penetret corda nostra et insedeat animi interiori affectui.“ (zu „insedeat“ (von insidere: „haften; tief sitzen; sich festsetzen, einwurzeln“) vgl. GEORGES, a. a. O. II, Sp. 309–310).

Zu diesem Zweck malt er eine bildlich-existentielle Betrachtung des Herzens Jesu am Kreuz vor das innere Auge:¹⁶²⁸

„Oh, wenn es doch möglich wäre das Herz Christi zu betrachten, da es am Kreuz hängt, damit es den Tod tötete und zu Spott machte, wie brünstig und freundlich er für die furchtsamen Menschen, die sich vor Tod und Schmerz fürchten, den Tod und den Schmerz angenommen und wie gern er diesen Kelch den Kranken vorgetrunken hat, sodass wir uns auch nicht davor entsetzen müssen, diesen Trunk zu nehmen, weil wir sehen, dass ihm gar nichts Böses, sondern Gutes durch die Auferstehung daraus entstanden ist: Ohne Zweifel würde [uns] diese edelste Myrrhe, die von den Lippen Christi fließt und die seine Worte uns anempfehlen, gar lieblich und süß werden gleich dem Wohlgeruch und der Schöne der Lilien.“¹⁶²⁹

In dieser *Herz-Jesu-Meditation* stehen, wie gesagt, nicht die mitleidenden Affekte des Betrachters – ja nicht einmal mehr seine eigene Sündenerkenntnis im Mittelpunkt, sondern die gottmenschlichen Affekte Jesu selbst; mit anderen Worten: die Affekte der gekreuzigten Menschheit Christi, des fleischgewordenen Wortes Gottes. Sie kommen nicht abstrakt an sich in Betracht, sondern in ihrer konkreten, menschlichen, geschichtlichen Gestalt, dort, wo die entscheidende Wesensverwandlung der mala in bona geschehen ist: im Leiden und Sterben am Kreuz. Die Affekte Gottes, die er durch sein Wort vermittelt, öffnen sich gleichsam in dem durchbohrten und zerbrochenen Herzen Jesu, das „ein spiegel ist des veterlichen hertzens“ Gottes.¹⁶³⁰

Auch im „Sermon von der Betrachtung des heiligen Leidens Christi“ führt Luther seine Passionsmeditation fort, indem sich ihm im Herzen Jesu das Vaterherz Gottes öffnet: „Darnach weyter steyg durch Christus hertz zu gottis hertz und sehe, das Christus die liebe dir nit hette mocht erzeugen, wan es gott nit hett gewolt yn ewiger liebe haben, dem Christus mit seyner lieb gegen dir gehorsam ist. Da wirstu finden das gotlich gutt vatter hertz unnd, wie Christus sagt, also durch Christum tzum vatter gezogen [...]. Das heist dann got recht erkennet, wan man

¹⁶²⁸ Auch Nicol hat bereits darauf hingewiesen, dass sich hier bei Luther schon „Anklänge an die spätere Herz-Jesu-Frömmigkeit“ finden, „deren Anfänge tatsächlich in der mittelalterlichen Passionsmeditation zu suchen sind“ (NICOL, a. a. O., 133, vgl. dazu auch a. a. O., Anm. 221).

¹⁶²⁹ WA 6, 119,6–13: „O si cor liceat Christi intueri, quando in cruce pendens artabatur, ut mortem redderet mortuam et contemptibilem, quam pro timidis et mortem poenasque horrescentibus ardentem et suaviter mortem et poenas amplexatus fuit, quam libenter hunc calicem aegrotis praeibit, ut bibere et ipsi non vereremur, dum nihil illi mali sed tantum resurgendo boni contigisse cernimus, sine dubio fieret illa prima myrrha, stillantibus eius labiis et verbis Christi eam commendantibus, iucundissima et dulcissima sicut odor et species liliorum.“

¹⁶³⁰ WA 30 I, 192,5 (Großer Katechismus; 1529).

ynh nit bey der gewalt ader weyßheit (die erschrecklich seynd), sundernn bey der gute und liebe ergreiff, da kan der glaub und zuvorsicht dan besteen und ist der mensch alßo warhafftig new ynn got geporen.“¹⁶³¹ Im Herzen Jesu, also in seinem menschlich-affektiven Personenkern, offenbart sich das Herz Gottes selbst. Hier geschieht der reale, geistliche Transfer der Affekte der Anfechtung und des Trostes zwischen Gott und Mensch. In der Anschauung dieses Herzens wird der Mensch von neuem geboren, sein eigenes Herz wird in der Tiefe verwandelt. Die Liebe Gottes wird ihm mit leiblicher, geschichtlicher, konkreter Gewissheit zugesagt. Auf dieser Grundlage kann sie für ihn affektiv zur Erfahrung werden.

„Da siehst du, wie sehr es ihn (den Herrn) drängt, wie er sich danach sehnt, wie es ihn danach düstet, Leiden und Tod zu heiligen und liebenswert zu machen.“¹⁶³²

Die konkreten Affekte des Herzens Jesu beschreibt Luther, indem er ausführt: Christus habe Tod und Strafe „glühend und lieblich“¹⁶³³ angenommen, er sei „eingeengt (ins Gedränge gebracht)“¹⁶³⁴ und „furchtsam“¹⁶³⁵ darum bemüht gewesen, die Sünde zu tragen und den Tod zu töten. In diesem Herzen steht also Gott selbst in der allerhöchsten Spannung der affektiven Erfahrung von Anfechtung und Trost. Hier bekommt er selbst *als* Mensch die fundamentalanthropologische Ur-Situation der Anfechtung des Seins in vollster Schärfe affektiv zu spüren: Er erleidet die Verdammnis. Und zwar nicht nur als ein darstellendes, und das hieße ja letztlich unberührtes, Schauspiel, sondern real, im Kampf, im Zentrum des apokalyptisch-heilsgeschichtlichen Aufeinanderprallens der gottfeindlichen Mächte dieser Welt und Zeit.¹⁶³⁶ Oder, um es mit Gerhard Ebeling zu sagen: „Der Querbalken des Kreuzes ist ausgestreckt zwischen den Weltmächten auf der einen Seite – Christus ist der, der den Satan kreuzigt, der ihn gekreuzigt hat – und den Glaubenden auf der anderen Seite, denen er teilgibt an seinem Sterben und Siegen. Nur in der Verbindung jener Konfrontation und Kommunikation wird das Kreuz sagbar.“¹⁶³⁷

¹⁶³¹ WA 2, 140,35–141,7.

¹⁶³² WA 6, 118,21–22: „vides quantum coartatur, quam anhelat, quam sitit passiones et mortem sanctificare et amabiles reddere“.

¹⁶³³ WA 6, 119,8: „ardenter et suaviter“.

¹⁶³⁴ A. a. O., 119,7: „artabatur“ (vgl. dazu GEORGES, a. a. O. I, Sp. 600–601).

¹⁶³⁵ WA 6, 119,7: „timidis“ (vgl. dazu GEORGES, a. a. O. II, Sp. 3127).

¹⁶³⁶ Vgl. dazu BÜHLER, a. a. O., 108–109, der vor allem den Kampf und Sieg Christi gegen den Teufel betont. Die Meditation des Bildes des Gekreuzigten ist darum für Luther nicht nur eine existentielle oder gar eine ästhetische Betrachtung. Sondern es geht auch hier um die Rechtfertigung – sowohl als soteriologisches als auch als kosmologisches Geschehen. Diese Konzentration auf die Rechtfertigung aber hat ihren Sitz im Leben gerade in der Anfechtung, in der alles darauf ankommt, sich auf den Gekreuzigten als den Sieger zu verlassen und ihn allein anzuschauen.

¹⁶³⁷ EBELING, a. a. O., 456.

Hier offenbart sich in einem unergründlichen Schmerz zugleich der wahrhaftige Zorn und die unbezwingbare Liebe Gottes. Im gekreuzigten Herzen Jesu öffnet sich dem Betrachter die bitterste Grausamkeit und Tiefe der Realität der Anfechtung ebenso wie die reinste und süßeste Wirklichkeit des Trostes. Dieses Herz umfasst die volle Existenz des Menschen und umspannt den ganzen Kosmos in seiner Gottesnähe und Gottesferne. Das Herz Jesu ist *das* eine Wort Gottes in seiner fleischgewordenen, leiblich-affektiv verwundbaren und tatsächlich verwundeten, ja schmerzhaft aufgerissenen Liebeshinwendung zum Menschen und zur Welt. Dieses Wort lebt – mitten im Tod. Diesem Wort soll das Herz des Glaubenden gleichgestaltet werden.

Weil es sich bei dieser *Meditatio* aber um ein geistliches Geschehen handelt, hält Luther den Betrachter im Sermon von den Leiden Christi zuvor zur *Oratio*, zum Gebet an: „Darumb soltu gott bitten, das er deyn hertz erweiche und laße dich fruchtparlich Christus leyden bedencken, dan es auch nit muglich ist, das Christus leyden von unß selber mueg bedacht werdenn gruntlich, gott senck es dan yn unßer hertz.“¹⁶³⁸ Darum soll der Mensch diese Mediation nicht etwa aus eigenem Antrieb und in Selbstaffektivierung angehen, „sondern zuvor gottis gnaden suchen und begeren, das du es durch seyn gnad und nit durch dich selb volnbringst.“¹⁶³⁹

Der Fokus dieser Passionsspiritualität liegt deshalb nicht allein auf der *Tentatio crucis*, sondern ebenso auf der *Consolatio crucis*:

„Haben wir doch vor Augen, dass [uns] dabei nichts Böses, sondern durch die Auferstehung so viel Gutes zuteilgeworden ist.“¹⁶⁴⁰

Die Herz-Jesu-Meditation dient der Sehschule des Glaubens, nämlich hindurchzusehen durch das anfechtende auf das tröstende Bild des Gekreuzigten: „nit das leyden Christi mehr an zu sehen (dan das hatt nu seyn werck gethan und dich erschreckt), sondern durch hyn dringen und ansehen *seyn fruntlich hertz*, wie voller lieb das gegen dir ist, die yhn da zu zwingt, das er deyn gewissen und deyn sund ßo schwerlich tregt. *Alßo wirt dir das hertz gegen yhm susße* und die zuvorsicht des glaubens gstercket.“¹⁶⁴¹

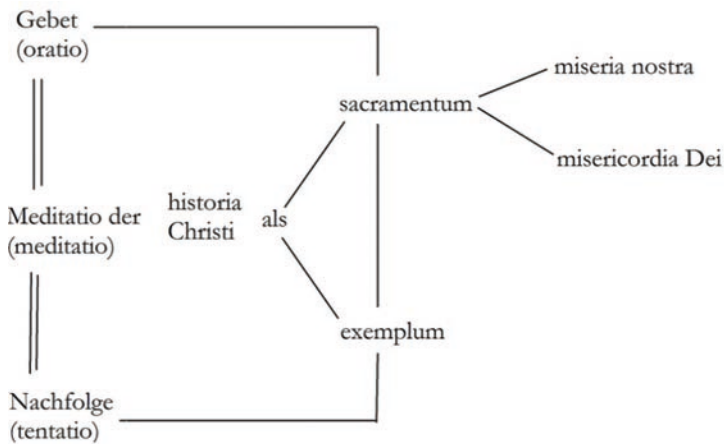
¹⁶³⁸ WA 2, 139,1–4.

¹⁶³⁹ A. a. O., 139,6–7.

¹⁶⁴⁰ WA 6, 119,10–11: „dum nihil illi mali sed tantum resurgendo boni contigisse cernimus“ (zu „contingere“ (berühren, anrühren, erreichen, geschehen, gelingen, eintreffen, zuteilwerden) vgl. GEORGES, a. a. O. I, Sp. 1616–1619; zu „cernere“ (unterscheiden, erkennen, sichten, deutlich wahrnehmen, vor Augen haben) vgl. a. a. O., Sp. 1088–1090).

¹⁶⁴¹ WA 2, 140,31–35 (Hvm.).

Auch *Martin Nicol* hat diese Passionsmeditation Luthers im Sermon von 1519 anhand der Trias aus der Vorrede zu den deutschen Schriften von 1539 interpretiert¹⁶⁴² und das Ergebnis in folgendes Schema gebracht:¹⁶⁴³



Das Ziel der Passionsmeditation ist die Vereinigung des meditierten mit dem meditierenden Herzen. Diese Einheit ist ein Geschenk und darum nur zu erbeten (Oratio). Sie geschieht in der Meditatio Christi nicht zuerst als Vor-Bild, sondern als Sakrament. Das Sakrament aber ist Christus selbst in seiner Leiblichkeit, in seiner Menschheit, in seinem fleischgewordenen Personenkern, kurz: in seinem Herzen. Hier erleidet er die *miseria nostra* und schenkt uns die *misericordia Dei*. Hier geschieht der fröhliche Wechsel und Streit, der Austausch der Güter und Übel, das *stupendum duellum*, die *communicatio idiomatum*: Er wird unsere Sünde, wir werden seine Gerechtigkeit. Indem der Betrachter durch die Taufe promissional Anteil an dieser Wirklichkeit erhält, kann er sie im Glauben ergreifen. Erst auf dieser Grundlage folgt er dem Vor-Bild Christi nach: Aus dem *sacramentum* folgt das *exemplum*, aus dem ganzheitlichen und affektiven Gleichwerden Christi mit dem Betrachter folgt das ganzheitliche und affektive Gleichförmigwerden des Betrachters mit Christus.

¹⁶⁴² Vgl. NICOL, a. a. O., 148–150

¹⁶⁴³ Vgl. a. a. O., 149.

b) *Trost als Ekstase*

Aufgrund dieser Vereinigung mit Christus im Sakrament des Kreuzes und der Taufe führt Luther schließlich den mystischen Grundcharakter des Glaubens und die Möglichkeit seiner affektiven Intensivverfahren vor Augen.

„Gewiss sind wir in diesem letzten Bild schon über und außerhalb von uns gestellt, *in Christus entrückt*, und über alle Übel erhöht, sodass wir sie nicht nur ertragen müssen, sondern lieben, wünschen und suchen.“¹⁶⁴⁴

Wo sich dem Betrachter in diesem letzten Bild der wesentliche Existentialbezug seiner Bestimmung als auf Gott hin geschaffenes Wesen existentiell öffnet, gebraucht Luther für diesen Vorgang („in Christum rapti“) „den traditionellen mystischen Begriff des ‚raptus‘, des ekstatischen Emporgerissen- und Entrücktwerdens“, den er „auf den Glauben und nur auf ihn bezieht.“¹⁶⁴⁵

Karl-Heinz zur Mühlen resümiert zu dieser Stelle: „In den Tesseractas consolatoria beschreibt Luther das Sein der Glieder Christi als ein Versetztwerden über sich selbst hinaus und außerhalb ihrer selbst, so daß sie die ihnen widerfahrenden Übel nicht nur ertragen, sondern lieben, erbitten und suchen. Denn gerade indem sie Christi Kreuz und Tod geistlich im Affekt nachvollziehen, ist ihnen der excessus bzw. raptus außerhalb ihrer selbst möglich. [...] Das ponere nos extra nos bzw. supra nos ist [...] eine genaue terminologische Umschreibung der mystischen Wirkung des amor extaticus, der den Menschen in seinem Affekt von der Bindung an alle irdischen und äußeren Güter löst und ihn außerhalb seiner selbst versetzt.“¹⁶⁴⁶

In der Anschauung des Herzens Jesu – und zwar auf der Grundlage dessen, was in diesem Herzen ein für alle Mal „für uns“ geschehen ist – gerät der Mensch „außer sich“. Er findet

¹⁶⁴⁴ WA 6, 119,18–21 (Hvm.): „certe in hoc ultimo iam *supra et extra nos positi, in Christum rapti*, omnibus malis superiores facti, non modo toleranda nobis sunt, sed amanda, optanda, quaerenda.“ Vgl. die Übersetzungsversuche bei BOHREN, a. a. O., 77 (Hvm.): „Sicherlich werden wir durch dies letzte Bild eines Leidens, das über und außer uns liegt, zu *Christus entrückt* und über alle Leiden erhoben, sodass wir sie nicht nur ertragen können, sondern sie lieben, wünschen und suchen.“; sowie KAWERAU, Trostmittel, 32 (Hvm.): „... so werden wir durch dies letzte Bild eines Leidens, das über und außer uns liegt, *in Christum versetzt* und über alle Uebel erhoben und werden dieselben nicht bloß willig leiden, sondern auch lieb gewinnen, wünschen und suchen.“

¹⁶⁴⁵ HAMM, a. a. O., 232. Vgl. dazu auch ZIMMERLING, a. a. O., 216: „Weil mystische Erfahrung dem Menschen passiv und damit von außen zuteil werden, ist für sie ein ekstatisches Moment konstitutiv.“ Auch Zimmerling weist darauf hin, dass Luther „die Bedeutung der Ekstase [...] hervorgehoben und [...] am ekstatischen Moment des Glaubens festgehalten“ habe (a. a. O., 217).

¹⁶⁴⁶ ZUR MÜHLEN, Nos extra nos, 198.

seine Identität neu begründet, nämlich gekreuzigt und auferweckt, in Christus. Er lebt nicht mehr für sich selbst, sondern „über und außerhalb“ seiner selbst. So, wie der Glaubensgrund außerhalb des menschlichen Seins und Tuns liegt, so sehr bezieht der Glaube sich nicht auf sich selbst, sondern auf diesen anderen, der alles an seiner Statt ist, leidet und tut. Denn das ist das Wesen des Glaubens: Er ist *extra nos* bzw. *supra nos*.¹⁶⁴⁷ Er besteht allein in dieser Ausrichtung aus sich selbst und über sich selbst hinaus. Er muss „außer sich“ sein. In Erfahrungen des „Außer-sich-Stehens“, der exstasis, widerfährt dem Mystiker mit intensiver Affektivität also nichts anderes, als das, was *das fundamentale Wesen des Glaubens selbst* ohnehin schon immer ist.¹⁶⁴⁸ Denn, wie es Luther in der Freiheitsschrift auf den Punkt bringt: „eyn Christen mensch lebt nit ynn yhm selb, sondern ynn Christo und seynem nehstenn, ynn Christo durch den glauben, ym nehsten durch die liebe: durch den glauben feret er uber sich yn gott, auß gott feret er widder unter sich durch die liebe, und bleybt doch ymmer ynn gott und gottlicher liebe“¹⁶⁴⁹ Der Reformator wendet daher, seinem geistlichen Vater *Johann von Staupitz* folgend, „den raptus-Begriff auf die mystische Grunderfahrung aller Christen an.“¹⁶⁵⁰

Der Geist des Betrachters wird aus sich selbst und seinen eigenen Übeln und Gütern heraus und durch den Glauben in Christus und dessen Übel und Güter versetzt. So dringen die Affekte Christi in sein Herz und wandeln es um. Das hat zur Folge, dass er nunmehr alle Dinge (d. h. alle Widerfahrnisse innerhalb seiner Existentialbezüge), seien es Übel oder Güter, „nicht nur ertragen“, sondern in Christus sogar „lieben, wünschen und suchen“ kann. Äußeres und inneres Wort werden in diesem Vorgang eins. Christus geht *in* den Menschen ein, indem er den Menschen *aus* sich herausholt. Auf diese Weise kann das Bild des Gekreuzigten „in unsere

¹⁶⁴⁷ Vgl. dazu ZUR MÜHLEN, a. a. O., bes. 198–203; sowie HAMM, a. a. O., 233.

¹⁶⁴⁸ Vgl. ähnlich auch STOLLER, a. a. O., 141: „For Luther this advice represents not just a passing notion, but the essence of Christian existence.“ Vgl. ebenso HAMM, a. a. O., 232–233: „Der Glaube ist für Luther seinem Wesen nach ‚raptus‘, ein existentielles Entrücktwerden, weil er den Menschen aus allem Sichtbaren, Erfahrbaren („Fühlbaren“) und Verfügbaren dieser Welt und seiner eigenen Existenz herausholt und in die ganz andere, wahre Gotteswirklichkeit des Christuswortes hineinversetzt, d. h. in die transzendente Wirklichkeit der Christusgerechtigkeit und der ewigen Seligkeit.“ Karl-Heinz zur Mühlen meint in dieser Konzentration Luthers auf den Glauben allerdings eher eine Abkehr von der Mystik zu erkennen (vgl. ZUR MÜHLEN, a. a. O., 198–199). Dies liegt, wie schon oft gesagt, an einer m. E. zu engen Mystikdefinition (mystisch = spekulativ). Allerdings führt er Luthers „mystischen Sprachhintergrund des extra nos“ ebenfalls explizit anhand der brautmystischen Bilder der Freiheitsschrift aus. Als konkretes Beispiel von Luthers Kritik an der Mystik bringt auch er lediglich die einschlägigen Stellen, in denen der Reformator die spekulative Mystik des Areopagiten ablehnt (vgl. a. a. O., 201–202; gemeinsam mit VOGELSANG, Luther und die Mystik, 35ff).

¹⁶⁴⁹ WA 7, 38,6–9 (Von der Freiheit eines Christenmenschen; 1520). Zur (ebenso mystischen) Glaubensbewegung der Liebe, durch die der Christ „in seinem Nächsten wohnt“ vgl. unter B.4.5.2.3.

¹⁶⁵⁰ HAMM, a. a. O., 232.

Herzen dringen und in den innersten Affekten der Seele haften.“¹⁶⁵¹ Der raptus, das Hinweggerissenwerden der exstasis, entzündet sich gerade am Kreuz und in der Meditation des Gekreuzigten. Das Herz des Glaubenden wird in der Meditatio des Herzens Jesu seiner selbst entrissen.

Solche Art von Ekstase kann der Reformator sogar als den *sensus fidei* bezeichnen, den übernatürlichen Glaubenssinn, den jeder wahrhaft Gläubige grundlegend und individuell jeweils mehr oder weniger affektiv kennt. Denn das „Außer-sich-sein“ führt keineswegs über den Glauben hinaus, etwa im Sinne einer reinen, unmittelbaren Gottesschau, sondern es *ist* der Glaube selbst, der über mich selbst hinaus führt. Darum nennt Luther, so *Friedrich Ruhland*, „die Ekstase die Entführung des Geistes in die klare Erkenntnis des Glaubens hinein. [...] diese Art des raptus mentis sei die eigentliche Ekstase. [...] 1. Extasis – sensus fidei. 2. Extasis – raptus mentis in claram cogitationem fidei.“¹⁶⁵²

Weil der Raptus der Ekstase so grundlegend für den Glauben ist, darum kann er je und je auch zu einer *mystischen Intensivform der affektiven Glaubenserfahrung* führen. Damit interpretiert der Reformator die Möglichkeit mystischer Hoherfahrungen in seinem spiritualitätstheologischen Kontext von Anfechtung und Trost neu: „Ebenso wie Augustin und Bernhard gibt Luther auch jetzt noch *die Möglichkeit der Ekstase* für ‚die hervorragenden Geistesmenschen‘ zu. Sein Urteil gründet sich auch hierin auf die Schrift. Er findet in ihr die Ekstase als ein Schmecken [...] der Verdammnis und der ewigen Seligkeit.“¹⁶⁵³ Man kann hierbei also von der geistlichen Erfahrung einer kreuzestheologischen Ekstase sprechen.

Luther gibt zwar diese Möglichkeit der extasis zu, warnt aber zugleich auch vor jedem vermeintlichen „Aufstieg“ außerhalb oder über die gekreuzigte und auferstandene Menschheit Christi hinaus. Gerade die Menschheit Christi, sein Herz, seine Affekte sind es, deren Betrachtung zur Erfahrung des raptus führen können. Noch einmal Ruhland: „Darauf kommt es an, daß wir in den Mensch gewordenen Christus hineingerissen werden.“¹⁶⁵⁴ Die Erfahrung des affektiven Hinweggerissenwerdens der Ekstase trägt inkarnatorische Züge und bleibt auf Kreuz und Auferstehung Christi fokussiert. „Davon sind auch diejenigen betroffen, die gemäß der

¹⁶⁵¹ WA 6, 119,25–26: „ista penetret corda nostra et insedeat animi interiori affectui.“

¹⁶⁵² RUHLAND, a. a. O., 53–54.

¹⁶⁵³ A. a. O., 115. Man beachte auch hier die mystische Erfahrung der Ekstase sowohl in der Gestalt des Trostes („ewige Seligkeit“) als auch der Anfechtung („Verdammnis“).

¹⁶⁵⁴ A. a. O., 143. Allerdings bleibt auch Ruhland dem gängigen Vorurteil der älteren Lutherforschung verhaftet, die „Mystik“ lediglich als eine monistische Frömmigkeitsform zu verstehen, in der der Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf letztlich nivelliert und Christus als der einzige Mittler überflüssig werde (vgl. a. a. O., 145–147). Einer solchen „Mystik“ kann dann Luther natürlich keinesfalls mehr zugeordnet werden. Wie in dieser Arbeit schon oft gezeigt, liegt hierin allerdings eine verengte und den historischen Quellen keineswegs angemessene Definition von Mystik zugrunde. Stattdessen wird damit lediglich eine spezielle Spielart abendländischer Mystik getroffen.

mystischen Theologie danach trachten, in die inneren Finsternisse sich aufzuschwingen, aber dabei die Bilder des Leidens Christi beiseite lassen, und das ungeschaffene Wort hören und beschauen wollen, wo doch die Augen des Herzens noch nicht gerechtfertigt und gereinigt worden sind durch das fleischgewordene Wort. Das fleischgewordene Wort ist aber zuerst notwendig zur Reinheit des Herzens. Wer sie hat, wird dann schließlich durch das fleischgewordene in das ungeschaffene Wort hineingerissen (entrückt) durch die Anagoge (Emporhebung).¹⁶⁵⁵

Entsprechend kritisch äußert sich Luther über jedwede Spielart neuplatonisch-spekulativer Mystik in der Tradition des *Pseudodionysos Areopagita*: „In seiner ‚Mystischen Theologie‘ aber, die gewisse ganz inkompetente Theologen mächtig aufbauschen, streut er sogar reines Gift, da er mehr als Platoniker redet denn als Christ, sodass ich nicht will, dass ein frommes Gemüt auf diese Bücher auch nur die geringste Mühe verwendet. So wenig kannst du dort über Christus lernen, dass du ihn, auch wenn du ihn schon kennst, verlierst; ich spreche aus Erfahrung. Da hören wir doch lieber den Paulus an, damit wir Christus, und zwar als Gekreuzigten, erkennen lernen. Das nämlich ist ‚der Weg, das Leben und die Wahrheit‘, *es ist die Leiter, auf der man zum Vater gelangt*; wie er sagt: ‚Niemand kommt zum Vater denn durch mich.‘“¹⁶⁵⁶

Selbst hier bleibt Luther trotz seiner scharfen kreuzestheologischen Kritik dem mystischen Anliegen treu. Das wird daran deutlich, dass er bewusst das Bild der „Leiter, auf der man zum Vater gelangt“ aufgreift und auf den gekreuzigten Christus anwendet. Denn der fleischgewordene und der ungeschaffene Logos sind in Jesus Christus eins. Einzig der Weg, die „Leiter“ führt eben über den Fleischgewordenen – und bleibt aufgrund der Einheit der beiden Naturen Christi in der *communicatio idiomatum* auch permanent auf ihn bezogen. Es gibt für Luther zeitlebens keine Möglichkeit einer unmittelbaren Beziehung zum ungeschaffenen Logos, also zum „Gott an sich“, außer im gekreuzigten Christus.

Man könnte für Luthers mystische Spiritualität deshalb mit *Sven Grosse* von einem unauflöselichen Miteinander von transzendenter und kondeszendenter Orientierung sprechen. Es geht

¹⁶⁵⁵ WA 56, 299,27–300,5 (Römerbriefvorlesung; 1515–16): „Hinc etiam tanguntur ii, Qui secundum mysticam theologiam in tenebras interiores nituntur omissis imaginibus passionis Christi, Ipsum Verbum increatum audire et contemplari volentes, Sed nondum prius Iustificatis et purgatis oculis cordis per verbum incarnatum. Verbum enim Incarnatum ad puritatem primo cordis est necessarium, qua habita tunc demum per ipsum rapi in verbum increatum per Anagogen.“ (dt. Übers. n. GROSSE, a. a. O., 215–216; zu „Anagoge“ vgl. GEORGES, a. a. O. I, Sp. 413: „die Emporhebung des Sinnes einer Stelle, der *tieferen Sinn*, den man durch die Erklärung gleichs. *emporholt*“). Vgl. ebenso WA 56, 307,8; 374,16.

¹⁶⁵⁶ WA 6, 562,8–14 (De captivitate Babylonicae; 1520) (Hvm.): „In ‚Theologia‘ vero ‚mystica‘, quam sic inflant ignorantissimi quidam Theologistae, etiam perniciosissimus est, plus platonisans quam Christianisans, ita ut nollem fidelem animum his libris operam dare vel minimam. Christum ibi adeo non discas, ut, si etiam scias, amittas. Expertus loquor. Paulum potius audiamus, ut Iesum Christum et hunc crucifixum discamus. Haec est enim via, vita et veritas: *haec scala, per quam venitur ad patrem*, sicut dicit ‚Nemo venit ad patrem nisi per me.‘“ (dt. Übers. n. LDStA III, 347,2–12).

ihm zwar um die Vereinigung mit Gott (transzendentes Ziel). Allerdings bleibt diese immer und unüberholbar auf die heilsgeschichtlichen Bedingungen dieser Vereinigung zurückgebunden. Diese ist für uns allein in dem fleischgewordenen und gekreuzigten Wort Gottes in der Geschichte real geworden (kondeszendenter Modus). Nach Grosse sei diese ur-christliche mystische Dialektik innerhalb der Geschichte der christlichen Mystik immer wieder entweder stärker in die eine oder andere Richtung betont worden. Luther steht hierbei für eine stärkere Betonung der Kondeszendenz.¹⁶⁵⁷

Doch auch innerhalb des breiten Stroms abendländisch-christlicher Mystik wurde der Meditation der menschlichen Natur Christi in seinem Kreuzesleiden immer wieder die entscheidende Stellung zugerechnet, um die Vereinigung mit Gott zu erreichen. In der für Luther prägenden Traditionslinie über *Bernhard von Clairvaux*, *Johann Tauler*, die *Theologia Deutsch* und *Johannes Gerson* lässt sich einhellig feststellen, dass und wie sehr für diese Vertreter die „unsere Sinne berührende Vergegenwärtigung“ der „leiblichen Gestalt“ Christi „und seines leiblichen Leidens [...] die unumgehbare Eingangsstufe in den Weg zur *unio*“ ist.¹⁶⁵⁸ Selbst die Vorrangstellung des Wortes und des Hörens kann hier schon in Ansätzen gefunden werden. Weil die „menschliche Natur Christi, insbesondere seine Leiblichkeit“ die „Einlassbedingung für den mystischen Aufstieg“ ist, entspricht dem „das Hören auf das sinnliche, leibliche Wort“.¹⁶⁵⁹ Wort und Menschheit Christi sind auf das Engste miteinander verknüpft, denn Gott kann auch in der Menschheit Jesu, weil er in ihr als Medium seiner Selbstoffenbarung zugleich verborgen ist, nicht eigentlich „gesehen“, sondern nur „gehört“ werden.

Die affektive Erfahrung des Raptus der Ekstase ist für Luther jedoch, im Unterschied zu manchen Tendenzen der auf ihn überkommenen mystischen Traditionen, *nicht mehr das eigentliche Ziel der Spiritualität, sondern eine gnadenhafte „Begleiterscheinung“* des Glaubens. Das Ziel ist allein Christus selbst, die Beziehung zu ihm, die Vereinigung mit ihm. Dieses Ziel

¹⁶⁵⁷ Vgl. dazu insgesamt GROSSE, a. a. O., 217–222. Der Dialektik von Transzendenz und Kondeszendenz korreliert eine entweder stärker ontologische oder stärker heilsgeschichtliche Interpretation der christlichen Lehre. Die Mystik hat dabei zumeist die Tendenz, alle Dinge stärker ontologisch zu verstehen und zu beschreiben. Spekulativ wird sie, wenn sie sich dabei von der biblisch-heilsgeschichtlichen Sicht, d. h. vom inkarnierten Christus, verabschiedet (was Luther der dionysisch-spekulativen Richtung der Mystik vorwirft). Nichtsdestotrotz gibt es in der christlichen Mystik auch einen starken Strang, der durch die Erkenntnis der Kondeszendenz, der Selbsterniedrigung Gottes in Christus die ontologische Spekulation relativiert und korrigiert. An diesen Traditionsstrang knüpft Luther stets positiv an und ordnet dementsprechend das ontologische Modell dem heilsgeschichtlichen unter – und zwar, ohne es dabei auszuschneiden (vgl. dazu auch a. a. O., 229–231).

¹⁶⁵⁸ A. a. O., 212. Vgl. ebenso STOLLER, a. a. O., 141–142: „Such language is reminiscent of Tauler and the Frankfurter, but for Luther, this mystical vision is not achieved by escaping from this life's suffering, but by properly appropriating it.“

¹⁶⁵⁹ GROSSE, a. a. O., 215.

wiederum hat Christus schon in sich selbst erfüllt (sacramentum) und schenkt es durch den Glauben.

Aufgrund der neuen, reformatorischen Vorrangstellung des Glaubens hat *Heiko Augustinus Oberman* auf den entsprechend spannungsvollen Erfahrungsbegriff Luthers im Zusammenhang mit der Mystik hingewiesen, indem er analog zum simul iustus et peccator die Formel „*simul gemitus et raptus*“ – „zugleich seufzend und entrückt werdend“ prägte.¹⁶⁶⁰ Auch er hält einerseits fest, „daß Luthers [sic] ‚raptus‘ (1) als Zentralbegriff der Hochmystik, die den Menschen über den Glauben hinaus erheben will, und (2) als das Ziel und das Maß des christlichen Lebens, nach dem es beurteilt werden kann, radikal verwirft.“¹⁶⁶¹ Andererseits gibt auch er zu, dass der raptus von Luther beibehalten wird „(1) als eine Grenzmöglichkeit und (2) als eine Gabe Gottes, die vom Menschen leicht mißverstanden und mißbraucht wird.“¹⁶⁶² In letzterem Sinne kann er – wie in den Tesseractas offenkundig – den Begriff des raptus als „Beschreibung des Wesens des Glaubens“ verwenden; und zwar „nicht nur wegen der Nebenbedeutung des ‚extra nos‘, sondern auch weil bei ‚raptus‘ die Vorstellung einer völligen Passivität anklingt.“¹⁶⁶³

In diesem Sinne verbindet der Reformator den Begriff des raptus mit dem normalen Glaubensleben aller Christen und führt damit gewissermaßen eine „*Demokratisierung der Mystik*“¹⁶⁶⁴ durch. So, wie jeder Getaufte Sünder und Gerechtfertigter zugleich ist, so kann auch jeder Christ ein Mystiker sein im Sinne des simul gemitus et raptus. „Der gemitus-Aspekt bannt die Gefahren, die von der theologiae gloriae des mystischen raptus drohen. Und der excessus- und raptus-Aspekt macht die synergistischen Elemente unschädlich, die in der traditionellen scholastischen Verbindung von synderesis und gemitus liegen.“¹⁶⁶⁵

Oberman weist in diesem Zusammenhang ebenfalls auf die Nähe solcher Überlegungen zu Luthers Brautmystik hin. Dies wird durch die Analyse der Tesseractas bestätigt. Man kann in der oben zitierten Stelle des siebenten Bildes also einen deutlichen Hinweis darauf erkennen, dass Luther mystische Intensivformen der experientia als Tentatio et Consolatio crucis kannte und seelsorgerlich in die Alltagserfahrung zu integrieren wusste.

Hieran verifiziert sich die These aus der Interpretation der Vorrede der deutschen Schriften von 1539:¹⁶⁶⁶ Oratio und Meditatio führt zur Tentatio. Die Tentatio als experientia fidei korreliert mit der Consolatio als geistlicher Trosterfahrung. Beides trägt für Luther einen grund-

¹⁶⁶⁰ Vgl. OBERMAN, *Simul gemitus et raptus*, 20–59, hier a. a. O., 59. Vgl. dazu WA 5, 176,11–22 (zu Ps 5,12, Op in Ps; 1519–21).

¹⁶⁶¹ OBERMAN, a. a. O., 45.

¹⁶⁶² A. a. O., 45.

¹⁶⁶³ A. a. O., 45.

¹⁶⁶⁴ A. a. O., 55.

¹⁶⁶⁵ A. a. O., 59.

¹⁶⁶⁶ vgl. oben unter A.4 und A.5.

legend mystischen Charakter, der sich in bestimmten Augenblicken der Gnade, *ubi et quando visum est deo*, in besonderen Intensivformen mystischer Erfahrung äußern kann, in denen eine ekstatische Vereinigung mit Christus im Affekt empfunden wird. In solchen Momenten kommt der passive Glaubensvollzug in intensiver Form als affektive Erfahrung zur Geltung. Solche Erfahrungen stehen dabei häufig im Zusammenhang mit leidvollen Anfechtungen. Die Ekstase hat sowohl eine beglückende als auch eine zutiefst anfechtende Seite und wird von Luther darum, wenn man so will, als *Kreuzesekstase* verstanden.¹⁶⁶⁷ „Das mystische Bild der bräutlichen Umarmung mit Christus deutet er in diesem Sinne um, indem er in seiner zweiten Psalmenvorlesung (1519–1521) sagt: ‚Die Umarmungen aber sind Tod und Hölle.‘“¹⁶⁶⁸ Der *raptus* ist darum weder ein eigenes Werk des Mystikers noch ein rein lustvoller Genuss der Kontemplation, sondern immer auch ein „Zu-Schanden-Werden und Zerschneiden alles menschlichen Seins und Vermögens vor Gott“.¹⁶⁶⁹ Und doch wird der *raptus* des Glaubens zugleich „durch die Gemeinschaft mit dem leidenden Christus zur Rettung aus Anfechtung, Sünde, Tod und Verdammnis“.¹⁶⁷⁰ In diesem Sinne gilt Luthers erfahrungsgesättigtes Diktum: „CRUX sola est nostra theologia“.¹⁶⁷¹

Der Verifikation dieser These entspricht Luthers eigener Sprachgebrauch des Wortes „mystica“ – „mystisch“. Denn der bisherige Erkenntniswert unserer Untersuchung lässt sich kaum in besseren Worten zusammenfassen, als denen des „Sermo de passione“ von 1518: „Denn im leidenden und sterbenden Christus leuchtet alle Weisheit und Wahrheit auf, mit denen die Wahrnehmung (*intellectus*) geschmückt werden kann: Denn alle Schätze der Weisheit und des Wissens (*sapientiae et scientiae*) sind in jenem verborgen, *deswegen verborgen, weil sie nur für die mystischen und geistlichen Augen sichtbar sind*, und in demselben ist die Quelle und Liebe allen Lichtes, mit denen die Empfindung (*affectus*) geschmückt wird.“¹⁶⁷²

¹⁶⁶⁷ Vgl. dazu auch HAMM, a. a. O., 234–235. „Es zeigt sich hier die intensive Verwobenheit seiner mystischen Theologie mit der Kreuzestheologie, in der er seine Anfechtungserfahrung christologisch verarbeitet.“ (a. a. O., 234).

¹⁶⁶⁸ A. a. O., 234; zit. n. WA 5, 165,18–27; Archiv zur Weimarer Ausgabe der Werke Martin Luthers 2, 301,17–302,6.

¹⁶⁶⁹ HAMM, a. a. O., 235.

¹⁶⁷⁰ A. a. O., 235–236 mit Verweis auf WA 57 III, 129,21–25 (Hebräerbriefvorlesung; 1517–18).

¹⁶⁷¹ WA 5, 176,32–33 (Op in Ps; 1519–21). Zu der diesem Resümee vorausgehenden Passage (a. a. O., 176,16–33) kann sogar ein so mystik-kritischer Lutherforscher wie Walter von Loewenich nicht anders, als zu konstatieren: „das scheint doch stilreine Mystik zu sein“ (VON LOEWENICH, a. a. O., 92–94).

¹⁶⁷² WA 1, 340,35–341,3 (Sermo de passione; 1518) (Hvm.): „In Christo enim patiente et moriente relucet omnis sapientia et veritas, quibus *intellectus* ornari potest: omnes enim thesauri sapientiae et scientiae sunt in illo absconditi, *ideo absconditi, quia mysticis et spiritualibus oculis visibiles* et in eodem lucis omnis fons et caritas, quibus ornatur *affectus*.“ Vgl. dazu ebenfalls OBERMAN, a. a. O., 55.

Es lässt sich daher Luthers gesamte Rechtfertigungslehre „in einem unauflöslichen Zusammenhang mit einem Grundkonzept christlicher mystischer Theologie“ verstehen, ja sie erhält sogar „erst ihren Sinn durch ihre Zugehörigkeit“ zu diesem Zusammenhang.¹⁶⁷³ Nichtsdestotrotz ist zugleich Berndt Hamm Recht zu geben, der betont, dass „[i]n der besonderen Art und Weise, wie Luther das mystische Motiv des ‚raptus‘, der ‚exstasis‘ und des ‚excessus‘ mit der Glaubensexistenz des Christen verbindet, [...] der Gesamtcharakter seiner Christumystik eine eigentümliche Gebrochenheit“ zeige.¹⁶⁷⁴ Diese Brechungen lassen sich allesamt in der besonderen, wenn auch gleichwohl mystischen Stellung zusammenfassen, welche die Anfechtung in der Spiritualität Luthers einnimmt. Indem er diese Dimension menschlicher Erfahrung voll integriert, entlastet er die Spiritualität einerseits davon „einen Anlaufweg menschlicher Heiligung“ voraussetzen zu müssen und gibt ihr andererseits den Freiraum, gerade „inmitten der Zerbrochenheit der menschlichen Gottesbeziehung und in der Not furchtbarer Gottesferne“ gelebt werden zu können.¹⁶⁷⁵ Wohl kein anderer Mystiker vor ihm hat darum „die Kluft zwischen Gott und Kreatur so scharf akzentuiert wie er. Keiner hat zugleich Gott und Mensch durch das Geschehen der Inkarnation [ergänze: der Kreuzigung und Auferstehung] so intensiv miteinander verbunden gesehen und die heilvolle Kommunikation Gottes mit der sündigen Kreatur so konsequent von allen Voraussetzungen und Bedingungen auf Seiten der Kreatur gelöst“.¹⁶⁷⁶

Nach Luthers Verständnis erfährt der wahre Mystiker in der Ekstase nichts anderes, als was seine Taufe bedeutet. Er geht darin in keiner Weise über das hinaus, was jeder Glaubende empfangen hat und in unterschiedlicher Intensität auch erfährt. Er übersteigt den Glauben in der Ekstase nicht, sondern empfindet lediglich dessen Erfahrungsmächtigkeit eigentlicher und tiefer – sowohl in Anfechtung als auch in Trost, sowohl im Leiden am Zorn und der Verborgenheit Gottes als auch in der Freude seiner rechtfertigenden Nähe. Diese Ekstase emanzipiert sich nicht vom *verbum externum*, sondern ist Ausdruck einer tiefergehenden affektiven Vereinigung desselben mit dem Herzen, Ausdruck der wahren Einheit von äußerem und innerem Wort. Die Ekstase geschieht dort, wo *verbum externum* und *verbum internum* als das eine Wort Gottes erfahren werden. Dabei bleibt für Luther das geistliche „Sehen“ dem „Hören“ des Wortes vom Kreuz nachgeordnet, zugeordnet und verbunden.

Selbst das „Schauen“ der Ekstase ist darum nichts, was über die radikale Abhängig von Christus und die Beziehung zu ihm hinausführen würde, sondern es ist das innerste Wesen

¹⁶⁷³ GROSSE, a. a. O., 231.

¹⁶⁷⁴ HAMM, a. a. O., 238.

¹⁶⁷⁵ A. a. O., 239.

¹⁶⁷⁶ A. a. O., 247.

des Glaubens selbst.¹⁶⁷⁷ Er schaut dort, wo nichts zu sehen ist. Er wird dort in die höchste Freude entrückt, wo er mit dem größten Leid Gottes und darin seinem eigenen und eigentlichen Leid konfrontiert wird. Er schaut in die Dunkelheit und sieht durch das Wort: lauter Licht. Luther geht es also – durchaus in einer gewissen Abgrenzung zu bisherigen Tendenzen der Mystik – darum, „Ekstase und Exzeß *als Momente* des Glaubensaktes darzustellen.“¹⁶⁷⁸

In diesem neuen Verständnis des Glaubens und seiner Ekstase ist dieser sowohl befreit *von* der Notwendigkeit seiner eigenen Erfahrung als auch befreit *für* das Geschenk je unterschiedlich intensiver mystischer Erfahrungen. Die reformatorische Mystik der Ekstase stellt eine ungeheure Entlastung der spirituellen Übung dar. Luther integriert sie in den Alltag und demokratisiert sie für alle Glaubenden, ohne dabei die Offenheit für außerordentliche Erfahrungen zu verlieren.

„In diesem siebten Bild ist es darum unausweichlich, dass alles, was wir auch immer an Übeln erlitten haben, verschlungen und verzehrt wird, sodass sie gar nicht mehr auch nur schmerzen dürften, sondern sogar vergnügen müssten.“¹⁶⁷⁹

Diese Exzentrizität des „in Christum rapti“ transzendiert schließlich die Meditationsfolge der sieben Bilder der Tesseradecas und hebt sie in eine neue Dimension „über und außerhalb unser selbst“. Auf dieser Grundlage, erhellt von der großen Wandlung, die vom Kreuz Christi ausgeht, werden nun anhand der sieben Güter die existentialen Bezüge des Menschen noch einmal von vorn meditativ durchlaufen.

¹⁶⁷⁷ Vgl. dazu auch unten unter B.5.1 die Betrachtung zum bonum internum.

¹⁶⁷⁸ RUHLAND, a. a. O., 57 (Hvm.).

¹⁶⁷⁹ WA 6, 119,23–25: „Quare in hoc septimo spectro necesse est absorberi et consumi quicquid malorum passi fuerimus, ut iam non modo non doleat sed et delectet.“ (zu „delectere“ (anziehen, interessieren, vergnügen, gefallen) vgl. GEORGES, a. a. O. I, Sp. 2008–2009).

5 Die Seelsorge der Güter – Die zweite Tafel der Bildmeditationen

„Auch der zweiten Tafel sind ihre sieben Bilder gegeben, entgegengesetzt den Vorheren. Das Erste ist über das innere Gut, das Zweite über das der Zukunft, das Dritte über das der Vergangenheit, das Vierte über das der Hölle (von unten her), das Fünfte über das zur Linken, das Sechste über das zur Rechten, das Siebente über das der Höhe (von oben her).“¹⁶⁸⁰

Die zweite Seite oder Tafel des Meditationsgemäldes durchläuft erneut alle menschlichen Existentialbezüge.¹⁶⁸¹ Diesmal jedoch unter der Perspektive der Güter. Die bona kommen allerdings nicht mehr nur polar gegenüber den mala zu stehen, sondern transformieren sie und prägen das Gesamtbild damit nicht mehr bloß im Sinne eines *Ausgleichs* sondern vor allem einer umfassenden geistlichen *Verwandlung*. Der spirituelle Zusammenhang von Anfechtung und Trost wird auch in den Bildern der zweiten Tafel keineswegs aufgehoben, sondern in der Dynamik, die Kreuz und Auferstehung Christi entspricht, noch einmal unter positivem Vorzeichen durchmeditiert.

„Methodisch“ geht Luther in seiner Seelsorge der zweiten Tafel folgendermaßen vor: Er führt zuerst die Erfahrung mit den Gütern vor Augen, die jeder Mensch natürlicherweise macht. Diese beschreiben im zweiten Teil der Tessaradecas, analog zu den Anfechtungen der ersten sieben Bilder, die vorfindliche *Situation* des Betrachters innerhalb der existentialen Grundbezüge. Denn „alles, was an Gutem im Leben bereits zu entdecken ist, ist Faktum, es sind geschehene und beobachtbare Tatbestände.“¹⁶⁸² Im Eingehen auf die natürliche Erfahrung dieser faktischen Güter knüpft Luther also wieder an die empirische Situation an. Und doch zeigt er ebenso kritisch deren jeweilige Grenze auf. Daraufhin sucht er teils explizit, teils implizit von der Meditation des Kreuzes herkommend die dezidierte Glaubensperspektive auf das jeweilige Gut zu eröffnen.

Durch solche Seelsorge der *Anknüpfung*, die von Erfahrungen ausgeht und auf Erfahrung hinzielt, sowie durch eine Seelsorge der *Kritik*, die vom Kreuz Christi ausgeht und auf Christus hinzielt, arbeitet er ebenso wie in der ersten Tafel mit den Mitteln der *Verfremdung* und *Ver-*

¹⁶⁸⁰ WA 6, 119,28–31: „Alteri Tabellae sua quoque spectra septem danda sunt, contraria prioribus, quorum primum de bono interno, Secundum de futuro, Tercium de praeterito, Quartum de inferno, Quintum de sinistro, Sextum de dextro, Septimum de superno.“

¹⁶⁸¹ Vgl. ebenso STOLLER, a. a. O., 142; LUSCHER, a. a. O., 70: „Die Riehe der *Sieben Güter* schreitet denselben Weg wie bei den Übeln noch einmal ab, sozusagen von der Kehrseite her.“

¹⁶⁸² LUSCHER, a. a. O., 71.

mittlung. Die Verfremdung tritt einerseits durch den Aufweis der Vorläufigkeit und Ambivalenz der Schöpfung und andererseits durch das Kreuz Christi in die Seelsorge. Die Vermittlung besteht einerseits in der Anknüpfung an die schöpfungsmäßige, *natürliche Erfahrung* sowie andererseits in der radikal neuen Erkenntnis der *geistlichen Erfahrung*, die das Wort Gottes im Glauben vermittelt.

Eine solche Differenzierung lässt sich in ebendieser Terminologie aus Luthers Sprache selbst ableiten. So unterscheidet er in seiner Auslegung des Jonabuchs von 1526 die zwei Daseins- und damit auch Erfahrungsweisen Gottes folgendermaßen:

„Gott hat zweyerley wesen odder gegenwertickeit. Eyne ist natuerlich, die ander geystlich. *Natuerlich* ist er an allen enden, wie Esaiaß sagt .lxvi ‚Der hymel ist meyn stul und der erdboden meyn fusschemel‘. Also ist er auch mitten ynn der helle, tod und sunden, wie der obgenante psalm sagt: ‚Fare ich ynn die helle, so bistu auch da‘ etc. Also kan yhm niemand entfliehen. Aber *geystlich* ist er alleyne, da man yhn also kennet, das ist, wo seyn wort, glaube, geyst und Gotts dienst ist; da sind die seynen, wilche alleyne fulen, wie Gott eyn solcher herr ist, der allmechtig und an allen enden ist. Die gottlosen aber fulen das nicht, gleubens und wissens auch nicht, das Gott an allen enden sey, ob sie es gleych hoeren sagen und wol nach sagen können.“¹⁶⁸³

Aus den beiden „Gegenwärtigkeiten“ Gottes folgt die zweierlei Erfahrung, die der Mensch mit Gott bzw. Gottes Wirken machen kann.¹⁶⁸⁴

¹⁶⁸³ WA 19, 197,18–28 (Der Prophet Jona; 1526).

¹⁶⁸⁴ Die hiermit vorgenommene begriffliche Unterscheidung in „natürliche“ und „geistliche“ Erfahrungen birgt in sich freilich eine Menge sowohl historische als auch systematisch-theologische Problemstellungen. Nichtsdestotrotz ist sie um der geordneten Behandlung der Sache willen nötig – und wird, wie gezeigt, auch von Luther selbst gebraucht. Der Natur-Begriff und dementsprechend die Verhältnisbestimmung von Natur und Gnade spielten in der scholastischen Theologie eine zentralere Rolle als in Luthers Denken. Für den Reformator waren andere Kategorien maßgeblicher (man denke an die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium). Dennoch vermag der Begriff des „Natürlichen“ durchaus auch Zusammenhänge der reformatorischen Theologie zu erhellen. Ebeling hat die These aufgestellt, dass „bei Luther die ontologische Relevanz des Naturbegriffs – jedenfalls was das Reden von der Wirklichkeit in Hinsicht auf den Menschen und davon untrennbar in Hinsicht auf Gott betrifft – in die Schranken gewiesen wird durch die Rolle des Wortes.“ (EBELING, Das Problem des Natürlichen, 176–177). Das „Natürliche“ wird für Luther infolgedessen zu einem wesentlich ambivalenteren und ungewisseren Sachverhalt als in der Scholastik. Es steht einerseits für die in der fallenen Schöpfung dennoch gegenwärtige und sichtbare Ordnung und Güte des Schöpfers, sowie andererseits für die in dieser fallenen Schöpfung durch die Sünde gekennzeichnete Wesensart des Menschen und damit aller Dinge (vgl. dazu insgesamt EBELING, a. a. O., 169–179). Mit der obigen Begriffsdifferenzierung schließt sich Luther in gewisser Weise der paulinischen Terminologie der Unterscheidung von geistlichem (pneumatiko.j) und natürlichem (yuciko.j) Menschen an (vgl. 1Kor

Dies gilt, wenngleich in Bezug auf die natürlichen Erfahrungen eine Einschränkung bestehen bleibt, die der Reformator in seiner Auslegung des Magnifikat von 1521 darlegt: Die geistlichen Werke Gottes sind die Werke des Kreuzes. Diese wirken die eigentlichen, nämlich geistlichen Güter unter ihrem scheinbaren Gegenteil (wie bereits an den Thesen zur Heidelberger Disputation gezeigt wurde), um so dem Glauben als Vertrauen in Gottes Zusage Raum zu schaffen. Auf diese Weise vermag jedoch allein der Glaube solche Güter zu erfassen und zu erfahren. Ohne den Glauben an das Wort vom Kreuz bleiben dem Menschen nur die natürlichen Werke Gottes, aus denen sich jedoch keine gewiss machende, weil eindeutige Zusage vernennen und entsprechend auch keine vergewissernde Erfahrung gewinnen lässt. Diese Werke und ihre Erfahrungen sind somit „nit die rechten werck, damit man yhn erkennen kann, denn es lauffen der creatur krefft mitunder, unnd sind nit bloß eygen gottis werck, wilche müssen sein, das niemandt mit yhm wirck, szondern er allein.“¹⁶⁸⁵

Mit der Anknüpfung an die natürlichen Erfahrungen des Menschen in seinen sieben Existentialbezügen wendet Luther in seiner Seelsorge eine dreifache Meditationsbewegung an. Mit den drei Schritten der *natürlichen Vermittlung*, der *Verfremdung* und der erneuten *geistlichen Vermittlung* sucht er weiterhin die Beurteilung und Empfindung der eigenen Situation bzw. der Güter, in deren Bezug sich die existentielle Situation des Menschen ergibt, beim Betrachter trostvoll zu verändern.

2,13–16). Die „natürliche“ Erfahrung ist deshalb diejenige, die allgemein jeder Mensch aufgrund seiner Geschöpflichkeit macht bzw. machen kann. Die „geistliche“ Erfahrung hingegen beschreibt eine qualitativ andere Art, die dem Menschen erst durch das Wort-Glaube-Geschehen und das damit verbundene Wirken des Heiligen Geistes zuteilwird (vgl. so bereits oben unter A.4.1). Dabei ist zu beachten, dass für Luther einerseits auch die „natürliche“ Erfahrung nie ohne den Geist Gottes geschehen kann, der in der ganzen Schöpfung wirkt, sowie andererseits auch die geistliche Erfahrung nie ohne die „Natur“ zustande kommt. Denn zum einen ist es eben der Mensch als Geschöpf, der die geistliche Erfahrung macht und zum anderen ist ohnehin die ganze Schöpfung das Medium, durch das der Geist Gottes wirkt, – und ohne das er nicht an uns handeln will. Denn: „Dass die ganze Welt und alle Kreaturen rufen und durch diese Medien Gott selbst sich ganz und gar zugesagt und gibt, ist der Inbegriff von Luthers Verständnis der Schöpfung.“ (BAYER, Theologie, 101).

¹⁶⁸⁵ Vgl. im Kontext WA 7, 588,4–15 (Magnificat; 1521): „Alszo sehen wir, das disser versz redet von den geystlichen guttern, und wie man darynnen gottis werck erkennet auff beyden seyten [...]. wo aber der glaub nit ist, da wirckt got solch werck nit, lessit gehen unnd wirckt offentlich durch die creaturn, wie droben gesagt ist. Das sind aber nit die rechten werck, damit man yhn erkennen kan, denn es lauffen der creatur krefft mitunder, unnd sind nit bloß eygen gottis werck, wilche müssen sein, das niemandt mit yhm wirck, szondern er allein; das geschicht, wen wir krafftlosz werden unnd underdruckt in unszerm rechten odder syn und leyden gottis krafft in unsz, das sind edle werck.“

5.1 Der Trost der Schöpfung und des Glaubens

Im *ersten Bild* der zweiten Tafel kehrt Luther zur Meditation des Inneren zurück.¹⁶⁸⁶ Vom Kreuz Christi her öffnet sich der Blick für das bonum internum, das Gut der von Gott geschenkten *Geschöpflichkeit* und des von Gott geschenkten *Glaubens*.

5.1.1 Die natürliche Erfahrung: Die Schöpfung in und um uns

Es mag zunächst überraschen, dass Luther in dieser Betrachtung rein quantitativ den Schwerpunkt auf die allgemein-menschlichen Schöpfungsgüter im Menschen legt. Etwa vier Fünftel des Textes beschäftigen sich damit, wohingegen lediglich ein Fünftel auf das bonum fidei, das Gut des Glaubens, eingeht. Diese Beobachtung bestätigt die im ersten Bild des malum internum gewonnene Einsicht, dass und wie sehr Luther zunächst beim Menschen selbst und seiner empirischen Welt- und Selbsterfahrung ansetzt. Diese existentielle Herangehensweise hält er in seiner Seelsorge der meditatio bonorum durchgehend aufrecht – wenngleich die Korrelation mit dem Wort Gottes auch hier nirgends ausbleibt. Im seelsorgerlichen Zusammensprechen von Wort und Situation verfährt der Reformator weiterhin nach der gleichbleibenden „Methode“: Er setzt mit der Betrachtung nicht einfach nur beim Menschen ein, sondern sieht ihn vom Wort Gottes her, leuchtet durch den Gebrauch der Heiligen Schrift seine Situation aus und interpretiert sie, auch verfremdend und überraschend, neu.¹⁶⁸⁷

5.1.1.1 Das Schöpfungsgut im Menschen

Die Seelsorge des siebenten Bildes der ersten Tafel war geneigt, die Geschöpflichkeit menschlicher Existenz gegenüber einer aus Liebe zu Jesus Christus, dem Gekreuzigten, erwachsenen Leidensannahme, ja Leidenssehnsucht, zu vernachlässigen. Dieses Defizit gleicht Luther nun aus.

Die „Höllenfahrt des Glaubens“, wie es Bohren nennt, oder besser: der Kreuzesweg in der Meditation der sieben Übel hat nun eine Wiederentdeckung der guten Dinge des irdischen Dasein, des Hier und Jetzt, zur Folge, über denen der Glaube Gott lobt.¹⁶⁸⁸ Dieser *Alltags-*

¹⁶⁸⁶ Vgl. WA 6, 119,32–122,6: „Caput primum de spectro primo, quod est bonum internum.“ (a. a. O., 119,32–33).

¹⁶⁸⁷ Vgl. zu dieser Vorgehensweise Luthers auch STEINLEIN, Luther als Seelsorger, 38–46.

¹⁶⁸⁸ BOHREN, Tröstungen, 38.

spiritualität entsprechend wendet Luther in der Betrachtung des inneren Guts seinen Blick zuerst auf die für jeden Menschen empirisch vorfindlichen Güter seines irdischen Lebens: Die „*Gaben des Leibes*“¹⁶⁸⁹ und die „*Güter der Seele*“.¹⁶⁹⁰ Dass es sich dabei um allgemein-menschlicher Güter handelt, ist evident, denn „tatsächlich sind diese alle leibliche Güter und allen gemeinsam.“¹⁶⁹¹

„Zum ersten: Wie groß sind *Gaben des Leibes*! Die Schönheit, die Stärke, die Gesundheit, die Lebhaftigkeit der Empfindung [...]. Nun, ein wie großes Gut ist das, wenn du durch Gottes Gnade diese herrlichen Gaben zehn, zwanzig oder dreißig Jahre mit Wohlgefühl gebraucht hast und dabei einmal eine Stunde oder zuweilen zehn Tage krank bist?“¹⁶⁹²

Der Schöpfungstrost des ersten Artikels steht noch ganz im Fokus der Methodik des Ausgleichs der Übel und Güter. Im Tag des Übels soll der Mensch desto mehr daran denken, wieviel Gutes ihm bisher schon widerfahren ist und selbst im Augenblick noch geschenkt wird. Die Übung der Dankbarkeit erstreckt sich dabei auf sämtliche Bereiche der menschlichen Existenz. Ausnahmslos alles Gute ist dem Schöpfer zu verdanken. Insofern öffnet der Blick auf das *bonum internum* auch den Blick für die Güte der weiten Schöpfung ringsum.¹⁶⁹³ Eine wichtige und zutreffende Beobachtung Luthers besteht darin, dass das Übergewicht des Guten quantitativ und objektiv (einfach schon im Sinne des reinen Geschaffenseins aufgrund des guten Willens Gottes) die einzelnen Übel bei weitem übertrifft – obschon dies in der subjektiven und qualitativen Wahrnehmung des Menschen oft anders erscheinen mag.

Mehr noch als bei den Gaben des Leibes mag der Mensch dazu neigen, sich die Güter seiner Seele selbst zuzuschreiben. Nichtsdestotrotz sind auch sie gnädige Schöpfungsgaben Gottes:

¹⁶⁸⁹ WA 6, 119,35: „*corporis dotes*“.

¹⁶⁹⁰ A. a. O., 120,15: „*Animi vero bona*“.

¹⁶⁹¹ A. a. O., 121,23: „*Verum haec omnia sunt corporalia bona, communia omnibus*“.

¹⁶⁹² A. a. O., 119,35–120,2: „*Primo corporis dotes quantae sunt! forma, robur, valetudo, vivacitas sensus, [...]. Quid vero magni est, si his donis optimis decem, viginti, triginta annis cum voluptate dono dei sis usus et in uno horum aliquando vel decem diebus labores?*“ Luther erwähnt Ehe und Familie als Schöpfungsgut vermutlich aus Rücksicht auf den Kurfürsten nicht explizit, sondern deutet es nur an, indem er den Vorteil des Mannes im häuslichen (*privatis*) und öffentlichen (*publicis*) Leben hervorhebt (vgl. A. a. O., 119,37). Friedrich der Weise war nicht verheiratet, hatte jedoch drei Kinder mit einer unbekannten Frau (vgl. LUDOLPHY, A. a. O., 47–50. Vgl. dazu WA TR 4, 322,1–17, bes. Anm. 12 (Nr. 4455; 1539), wo Luther von des Kurfürsten „Wantzlerinne“ oder „Watzlerinne“ spricht.). Vgl. dazu auch LEROUX, A. a. O., 25.

¹⁶⁹³ Vgl. so auch STOLLER, A. a. O., 142: „... which opens human beings up to the wonder of the world around them“.

„Vollends sind die *Güter der Seele* vortrefflicher als alle anderen: Verstand, Wissen, Urteils kraft, Beredsamkeit, Klugheit.“¹⁶⁹⁴

Offensichtlich ist Luther auch dieser empirisch evidente und scheinbar „niedrige“ Trost der Wahrnehmung der in vielen Details erkennbaren, gütigen Weltregierung des Schöpfers nicht zu schade.¹⁶⁹⁵ Bewusst verschafft er ihm Geltung, obgleich solcher Trost angesichts tieferer existentieller Leiderfahrung und Anfechtung selbstverständlich nicht mehr verfängt. Dennoch überschaut der Reformator, gemeinsam mit der Tradition biblischer Weisheit, auch die alltäglichen und existentiell scheinbar weniger intensiven Phasen und Bereiche des Lebens und schließt sie in den ganzheitlichen Trost seiner Seelsorge mit ein. Der Mensch lebt nicht nur in den existentiellen Extremsituationen hoher Anfechtung (und hohen Trostes), sondern er ist und soll auch „mitten im Leben“ sein, in der Freude, in seinem kleinen, scheinbar unbedeutenden Glück. Auch darin darf er Gott danken, auch darin den Trost erkennen, auch darin den Glauben üben.¹⁶⁹⁶

Luther folgt damit (wenn auch möglicherweise unbewusst) einem Grundsatz der „Imitatio Christi“, die in ihrer Trostlehre ebenfalls feststellt: „Kein Geschöpf ist so klein und so gering, daß es nicht Gottes Güte offenbart“, denn „*das Höchste besteht nicht ohne das Niedrigste*.“¹⁶⁹⁷ Luther entgeht also einer typisch existentialistischen Gefahr, allein das existentiell intensiv Erfahrene für „wirklich“ oder „bedeutsam“ zu halten. Gerade in den scheinbar geringen Dingen ist Gott gegenwärtig und möchte den Glauben zuallererst üben.

Es ist in diesem Zusammenhang bemerkenswert, wie und auf welche Weise der Reformator ausgerechnet solchen „niedrigen“, irdischen Schöpfungstrost nachdrücklich empfehlen kann, vorzugsweise gegen die Anfechtung der Skrupulosität. Dem zugrunde liegt eine Korrelation

¹⁶⁹⁴ WA 6, 120,15–16: „Animi vero bona his omnibus praestantiora, ingenium, scientia, iudicium, facundia, prudentia“.

¹⁶⁹⁵ Vgl. a. a. O., 120,19–31.

¹⁶⁹⁶ Vgl. dazu nur die Auslegung des ersten Glaubensartikels im Kleinen Katechismus, der ein Beispiel par excellence für die seelsorgerliche Wirkung dieser Schöpfungsspiritualität bietet: „Ich glaube, das mich Got geschaffen hat sampt allen creaturn, mir leib unnd seel, augen, orn unnd alle gelieder, vernunft und alle synne gegeben hat und noch erhalt, dazu kleider und schuch, essen und trincken, haus und hofe, weib und kind, acker, vihe und alle gueter, mit aller notturfft und narung dis leibs und lebens reichlich unnd teglich versorget, widder alle ferlickeit beschirmet und fuer allem ubel behuet und bewaret, und das alles aus lauter Veterlicher, Goettlicher guete und barmherzikeit on alle mein verdienst und wirdickeit, des alles ich yhm zu dancken und zu loben und dafuer zu dienen und gehorsam zu sein schueldig bin, Das ist gewislich war.“ (WA 30 I, 292,10–294,5). Vgl. dazu auch SONS, Seelsorger, 126–131.

¹⁶⁹⁷ Thomas VON KEMPEN, De imitatione Christi, II, 4,7 (S. 140): „Non est creatura tam parva et vilis: quae Dei bonitatem non repraesentet.“; sowie a. a. O., II, 10,18 (S. 164): „nam summum non stat sine infimo“.

der beiden „spectra interna“. Einen in übertriebener Weise mit der Anfechtung des Gewissens, also dem verzagten Bewusstwerden und Empfinden des malum internum Geplagten kann er umso mehr zum Gebrauch seiner schöpfungsgemäßen Freiheit ermutigen. Das malum internum und das bonum internum entsprechen sich in seelsorgerlicher Hinsicht. Begründet liegt das in der Verborgenheit und weitreichenden Unbewusstheit beider interna.¹⁶⁹⁸ Gegen die *Anfechtung eines skrupulösen Gewissens*, das permanent auf seine eigene Sündhaftigkeit fixiert ist, rät Luther daher – übrigens ebenso wie bei krankhafter Schwermut – zum bewusst genussvollen Essen, Trinken und Schlafen, zum sexuellen Vergnügen ebenso wie zur Zerstreuung in Kunst, Musik und Geselligkeit.¹⁶⁹⁹ Die Schwermut (tristitia) und die Gewissensanfechtung liegen für Luther sehr eng beieinander. Sie bildet gewissermaßen deren psychologischen Niederschlag, weshalb er die Gewissensanfechtung auch als seine eigene, höchste tristitia bezeichnen konnte: „Das ist aber meine Anfechtung, wenn ich denke, dass ich keinen gnädigen Gott habe.“¹⁷⁰⁰

Und so ermutigt er insbesondere jungen Menschen zu aktiver Lebensbejahung: „Ergo, yhr jungen gesellen, wenn es euch schon vbel geht corporaliter, so leydetz gern propter illam aeternam cordis poenam sublatam in conscientia. Quodsi es tristis, quaere solatia quaevis. Ego absolvo te ab omnibus ludis praeter manifesta peccata, quibus quaeris recreationem, es sey essen, trinken, tanzen, spilen, was es ist.“¹⁷⁰¹ Es ist laut Luther besser, inmitten des irdischen Lebens und seinen Freuden der einen oder anderen kleineren Sünde Gefahr zu laufen, als sich der viel größeren Sünde des Unglaubens durch ein hyperskrupulöses Gewissen schuldig zu machen. Der Unglaube ist für ihn das eigentliche Problem – nicht das irdische Verhaftetsein der Sinne.

Im Unglauben sieht Luther den Teufel in seinem eigentlichen Werk. Und so erhält der seelsorgerliche Rat zum freimütigen Gebrauch der Schöpfungsgaben für ihn einen *exorzistischen Charakter*. Er ist Kampf gegen den Teufel. Diese exorzistische Funktion der Schöpfungsseelsorge setzt Luther in vielen Variationen immer wieder pointiert ein: „Man sagt, und ist wahr: ubi caput melancholicum, ibi Diabolus habet paratum balneum. (Wo ein melancholischer und schwermüthiger Kopf ist, der mit seinen eigenen und schweren Gedanken umgeht und damit sich frißt, da hat der Teufel ein zugericht Bad.) Und sprach D. Luther: ‚Jch habe aus Erfahrung

¹⁶⁹⁸ Vgl. dazu unten jeweils unter B.5.1.2.

¹⁶⁹⁹ Vgl. dazu u. a. BÜHLER, a. a. O., 131–141; STEINLEIN, a. a. O., 33–35; MENNECKE-HAUSTEIN, a. a. O., 214–229; SONS, a. a. O., 135–138.

¹⁷⁰⁰ WA TR 1, 200,6–7 (Nr. 461; 19.02.1533): „Sed mea tentatio haec est, quod cogito me habere Deum non propitium“.

¹⁷⁰¹ A. a. O., 201,1–6 („Also, ihr jungen Gesellen, wenn es euch schon körperlich übel geht, so leidet’s gern um jene ewige Strafe des Herzens im Gewissen aufzuheben. Wenn du also betrübt bist, suche jeden beliebigen Trost. Ich spreche dich frei von jedem Spiel (Zeitvertreib) abgesehen von offenkundiger Sünde, welches du zur Erholung suchst, es sei essen, trinken, tanzen, spielen, was es ist.“).

gelernt, wie man sich in Anfechtung halten soll. Nämlich wer mit Traurigkeit, Verzweiflung oder anderm Herzeleid geplaget wird und einen Wurm im Gewissen hat, derselbige halte sich erstlich an den Trost des göttlichen Worts, darnach so esse und trinke er, und trachte nach Gesellschaft und Gespräch gottseliger und christlicher Leute, so wirds besser mit ihm werden.“¹⁷⁰² Mit dem glaubensvollen und freiheitlichen Gebrauch der Schöpfungsgüter zeigt man dem Teufel bewusst, wie sehr man ihn verachtet und treibt ihn so durch die Kraft des göttlichen Schöpfungswortes aus, das dem Glaubenden seine Güter in und mit der ganzen Kreatur zusagt.

Auch *die geschlechtliche Lust* kann Luther in diesem Zusammenhang als natürliches und gottgewolltes Hilfsmittel gegen ungesunde Traurigkeit und geistlichen Skrupel in Stellung bringen. In obiger Tischrede wird der überwiegend lateinische Mischtext diesbezüglich noch deutlicher: „Durch Erfahrung gelehrt kann ich lehren, wie du die Seele in Anfechtungen aufrichten sollst. Einmal, wann du angefochten wirst mit Schwermut oder Verzweiflung oder mit einem anderen Schmerz des Gewissens, dann iss, trink, suche Geselligkeit; wenn du vermagst, dich mit dem Gedanken an eine junge Frau (*cogitatione puellae*) zu erfrischen (*recreare*), dann tu es!“¹⁷⁰³ Gegen die erlittene Gewissensanfechtung und ihre Melancholie, in der die Anfechtung des Seins verzehrend ins menschliche Bewusstsein tritt, bejaht der Reformator mit einer derben Entschlossenheit die leibliche, geschöpfliche Existenz. Gerne bringt er das immer wieder auf drastische Weise zum Ausdruck: „In den schweren Anfechtungen gibt es zwei gute Tätigkeiten (*motus*): Die Erste und auch Ausschließliche und Beste ist das Vertrauen in Christus (*fiducia in Christum*); die Zweite ist ein leidenschaftlicher und tapferer Zorn, durch den jemand hervorbricht vnd beume vmbhauet, welchen ich oft gebrauche um die Anfechtungen zu vertreiben. Ebenso die Liebe der Frau (*amor puella*). Ich hab oft meiner Kethen an den b vnd z gegriffen, aber es hat mich nicht helfen wollen, nicht einmal damit die bösen Gedanken weggehen.“¹⁷⁰⁴ Obgleich diese letzte, einschränkende Bemerkung nicht zu überhören ist, hat der seit 1525 verheiratete Reformator der Sexualität als guter Schöpfungsgabe ihr notwendiges Recht wie ihre Kraft zum Trösten immer wieder offen zugestanden.¹⁷⁰⁵

¹⁷⁰² WA TR 1, 51,44–52,4 (Nr. 122; 1531).

¹⁷⁰³ A. a. O., 49,27–50,1 (Hvm.): „Experientia doctus possum docere, quomodo in tentationibus instituire animum debeas. Quando tentaris tristitia aut desperatione aut alio dolore conscientiae, tunc ede, bibe, quaere colloquia; si potes te *cogitatione puellae* recreare, facito.“

¹⁷⁰⁴ A. a. O., 406,19–24 (Nr. 833; 1530) (Hvm.): „In tentationibus gravibus duo motus sunt boni: Primus ac praecipuus et optimus est fiducia in Christum; secundus est vehemens et fortis ira, qua quis erumpit vnd beume vmbhauet, qua saepe usus sum pro pellendis tentationibus. Item amor puellae. Ich hab oft meiner Kethen an den b vnd z gegriffen, aber es hat mich nicht helfen wollen nec abire malae cogitationes.“

¹⁷⁰⁵ Vgl. auch WA TR 3, 258,31–36 (Nr. 3298b; 1533): „Denn der Satan, als ein Stifter des Todes, hat unser Natur also verderbet und beschmeist, daß wir uns nicht wollen trösten lassen. Darum wer solche

Unter therapeutischen Gesichtspunkten bemerkenswert ist allerdings besonders Luthers offener Umgang mit seinen *Aggressionen* und deren geistliche Verarbeitung und Indienstnahme. Die Aggression wird – auch als gute Schöpfungsgabe, nämlich als Energie – unter die Herrschaft Christi gestellt und gegen das bzw. gegen den gerichtet, gegen das bzw. gegen den auch Gottes Zorn gerichtet ist: gegen die (eigene!) Sünde – wohlgemerkt: nicht gegen sich selbst(!) – und gegen den Teufel. Die Aggression wird so externalisiert und auf befreiende Weise positiv eingesetzt. Vor allem aber wird sie durch das Gebet aus den Affekten des Wortes Gottes heraus angeeignet. Es ist also zuerst der geistliche Vorgang der *Meditatio*, der die Aggression umwandelt – und dann erst in zweiter Linie ein auch psychologisch beachtliches und psychotherapeutisch einsichtiges Geschehen.

All die genannten Ratschläge gelten nach Luther, wohlgemerkt, situativ denen, die im Augenblick zu den Schöpfungsgaben keinerlei Lust, sondern aufgrund der Anfechtung sogar Unlust verspüren. Es geht auch hier um einen dezidiert seelsorgerlichen Ausgleich – und keineswegs um eine Ermutigung zu selbstsüchtigem Verhalten oder unordentlicher Begierde.¹⁷⁰⁶

Auf eines sei in diesem Zusammenhang noch eigens hingewiesen: Die *Musik* hebt Luther unter allen Schöpfungsgaben Gottes besonders hervor. Sie ist für ihn in herausragender Weise ein Mittel der „*Selbstseelsorge*“,¹⁷⁰⁷ wie er von sich selbst bezeugt: „Ich wurde einmal stark an-

teufliche Gedanken fühlet und damit angefochten wird, dem rathe ich treulich, daß er sie bald austreibe, gedenke irgend an etwas Lustiges, thue einen guten Trunk, spiele und kürzweile, oder nehme sonst etwas Ehrlichs und Ehrbars für, darauf er heftig gedenke, so viel ihm möglich ist und er kann.“; bzw. a. a. O., 258,5–8 (Hvm.): „Nam Sathan autor mortis naturam nostram ita conspurcavit, ut consolationem non admittamus. Quisquis igitur sathanicas illas cogitationes *aliis cogitationibus ut de puella pulchra*, avaritia, ebrietate etc. pellere potest et vehementi aliquo affectu pellere potest, huic suadeo“.

¹⁷⁰⁶ Vgl. BÜHLER, a. a. O., 135: „Luther hat in der Anfechtung weder Lust noch Freude zu trinken, und oft würde man in der Traurigkeit viel lieber nichts essen und trinken: wenn es nach dem Appetit ginge, würde ich in drei Tagen nichts essen. Das ist dann doppeltes Fasten, daß ich esse und trinke, und dennoch ohne Lust.“ Vgl. dazu WA TR 1, 64,9–15 (Nr. 141; 1531): „Nos quoque debemus nostrum facere et curare corpora nostra. In tentatis centies peior est abstinentia quam edere et bibere. Ego si sequer appetitum, in triduo nihil comederem. Das ist dann duplex ieunium, das ich iss, trinck, vnd dennoch one lust. Wenn die welt das sihet, so sihet sie es an pro ebrietate, sed Deus iudicabit, an sit ebrietas vel ieunium. Sie werden kriegien die fasten, sed nit wie ich fasste. Ergo so hallt den bauch vnd den kopff voll, ita iuvabitur etiam somnus.“

¹⁷⁰⁷ Vgl. SONS, a. a. O., 117–119: „Musizierend übt Luther Selbstseelsorge.“ (a. a. O., 117); vgl. auch BÜHLER, a. a. O., 135–136. Besonders hinzuweisen ist auch auf die Untersuchung zu Luthers Musikseelsorge bei HEYMEL, In der Nacht, 87–124 (Musik und Seelsorge bei Martin Luther), bes. 117ff. Heymel betont auch die gegenwärtige musiktherapeutische Bedeutung Luthers: „Luthers Seelsorge impliziert ein Erfahrungswissen von der heilenden Kraft des klingenden Wortes und der Musik [...], das die heutige Poimenik sich erst wieder im interdisziplinären Austausch mit Hymnologie, Musiktherapie, Psychotherapie und Medizin aneignen muss.“ (a. a. O., 124). Vgl. dazu DERS., Wie man mit Musik, 106–111. Heymel kommt aufgrund musiktherapeutischer Erkenntnisse zu der Einsicht, dass

gefochten in meinem Garten am Lavendelbaum; dort sang ich den Hymnus: ‚Christum wir sollen loben schön.‘ Sonst wäre ich dort zugrunde gegangen.¹⁷⁰⁸ So konnte er sogar den Schluss ziehen: „Ich urteile auch frei heraus und scheue mich nicht zu behaupten, dass nach der Theologie keine Kunst sei, die der Musik gleichzustellen wäre, weil sie allein nach der Theologie das schenkt, was sonst allein die Theologie schenkt: ein ruhiges und fröhliches Herz. Dafür ist ein klarer Beweis, dass der Teufel, der Vater der traurigen Sorgen und des unruhigen Treibens, bei der Stimme der Musik ebenso flieht wie beim Wort der Theologie.“¹⁷⁰⁹

Dieser seelsorgerlichen Hochschätzung der Musik entsprechend wendet Luther den Rat zum Musizieren wider den Teufel auch gerne in seinen Seelsorgebriefen an: „Darumb, wenn Ihr traurig seid, und will überhand nehmen, so spricht: Auf! ich muß unserm Herrn Christo ein Lied schlagen auf dem Regal (es sei *Te Deum laudamus* oder *Benedictus* etc.); denn die Schrift lehret mich, er höre gern fröhlichen Gesang und Saitenspiel. Und greift frisch in die Claves und singet drein, bis die Gedanken vergehen, wie David und Elisäus taten. Kommet der Teufel wieder und gibt Euch ein Sorge oder traurige Gedanken ein, so wehret Euch frisch und spricht: Aus, Teufel, ich muß itzt meinem Herrn Christo singen und spielen.“¹⁷¹⁰ Mit einem breiten Strom mittelalterlicher Seelsorgetradition, in dem die „antike Melotherapie“ rezipiert und hoch geschätzt wurde, hält Luther die Musik für eine der vornehmsten Wirkkräfte, welche die menschlichen Affekte zum Guten zu lenken vermag.¹⁷¹¹ „Das Singen und Spielen zum Lob Gottes, dessen Quellort und Schule der Psalter ist, erfüllt nicht nur die Bestimmung der Musik als *creatura* und *donum Dei*, es ist auch die stärkste Arznei für Menschen, die lebensmüde,

Singen eines der geeignetsten Mittel der „Selbstseelsorge“ sein kann (a. a. O., 110). „Bereits seit der Antike weiß man von der Bedeutung der Musik für therapeutische Zwecke.“ So galt sie „wegen dieser Wirkung auf das Gemüt dem ganzen Mittelalter als wirkungsvollstes Mittel gegen die Melancholie“ (MENNECKE-HAUSTEIN, a. a. O., 218–219).

¹⁷⁰⁸ WA TR 1, 243,23–25 (Nr. 522; 1533): „Ego aliquando valde tentabar in horto meo ad lavendulam; ibi canebar hymnum: Christum wir sollen loben schon. Alioqui istic periissem.“ Vgl. dazu HEYMEL, In der Nacht, 117–120.

¹⁷⁰⁹ WA Br 5, 639,12–17 (Nr. 1727, an Ludwig Senfl in München; von der Veste Koburg am 4.10.1530): „Et plane iudico, nec pudet asserere, post theologiam esse nullam artem, quae musicae possit aequari, cum ipsa sola post theologiam id praestet, quod alioqui sola theologia praestat, scilicet quietem et animum laetum, manifesto argumento, quod diabolus, curarum tristium et turbarum inquietarum autor, ad vocem musicae paene similiter fugiat, sicut fugit ad verbum theologiae.“ Zu Luthers Trostbrief an Senfl vgl. HEYMEL, a. a. O., 107ff; sowie MENNECKE-HAUSTEIN, a. a. O., 224. Vgl. auch WA TR 1, 86,19–21 (Nr. 194; 1531): „daß die Musica ein herrlich und göttlich Geschenk und Gabe wäre, welcher ganz feind sei der Teufel, und man könne viel tentationes und cogitationes damit vertreiben; denn der Teufel erharret der Musica nicht gerne.“

¹⁷¹⁰ WA Br 7, 105,26–33 (Nr. 2139, an Matthias Weller; 1534). Zu Luthers Trostbrief an Weller vgl. HEYMEL, a. a. O., 110ff; und ausführlich die philologisch-historische Interpretation bei MENNECKE-HAUSTEIN, a. a. O., 214–229.

¹⁷¹¹ Vgl. MENNECKE-HAUSTEIN, a. a. O., 219.

traurig, verzagt und krank sind und nach wahren Trost suchen. Denn gesungener Glaube befähigt dazu, der Macht des Bösen zu trotzen.¹⁷¹²

Vor allem gegen die Schwermut und einen falschen, skrupulösen Egozentrismus des Gewissens setzt der Reformator in seiner Seelsorge das bewusste Sich-Einlassen auf die Freundlichkeit Gottes in den Schöpfungsgütern. „Nicht Weltabwendung, sondern intensive Weltzuwendung ist nach Luther das richtige Mittel gegen Schwermut.“¹⁷¹³ Der Trost der Schöpfungsgüter bedarf demnach – ganz im Unterschied zum Trost des Kreuzes – keineswegs eines rein passiven Geschehenlassens. Er besteht vielmehr in der bewusst aktiven Abwendung von der Anfechtung und der entschlossenen Hinwendung zur Schöpfung. Im Raum der Geschöpflichkeit ist der Mensch als Mensch nicht nur passiv Beschenkter, sondern aktiv zum Handeln Berufener. Ihm ist Gottes Auftrag und Gebot *zum Leben* gegeben.¹⁷¹⁴

Diese weite Wahrnehmung des göttlichen Trostes im allgemeinen Raum der Schöpfung eröffnet für Luthers Seelsorge die Möglichkeit zur Anknüpfung an allgemeiner Lebensweisheit. Das gilt, wenngleich für Luther jeder Mensch in der Wirklichkeit des Kreuzes und seiner aufgrund der Realität der Sünde tiefer greifenden Anfechtung immer auch wieder an die Grenze solcher Existenz Erfahrungen stoßen wird.

5.1.1.2 *Die weltimmanent ausgleichende Gerechtigkeit Gottes*

Wie gezeigt, ist sich Luther in seiner Seelsorge durchaus nicht zu schade auch einfachen Einsichten der menschlichen Vernunft Raum zu geben. Der Trost des Evangeliums liegt nicht nur in der Widerständigkeit und Verborgenheit des Kreuzes – er findet sich ebenso verborgen und doch auffindbar in der Fülle und Vielfalt der Schöpfungsgaben Gottes. Als solche kann sie allerdings erst der Glaube wahrnehmen, der vom Kreuz her kommt.

„Denn (wie ich schon gesagt habe) wem Gott wenig Vermögen oder Gesundheit gibt, dem gibt er umso mehr Seele (i.S. innerer Kraft), sodass alle Dinge gleich werden und er ein gerechter Richter aller Menschen sei. Denn viel Reichtum tröstet nicht so sehr wie eine lebenswürdige Seele. Dazu gibt er etlichen Nachkommenschaft und als Äußerstes (wie man so sagt) Macht, Herrschaft, Ehre, Ansehen, Ruhm, Gunst usw. Dinge, die uns,

¹⁷¹² HEYMEL, a. a. O., 123.

¹⁷¹³ SONS, a. a. O., 137.

¹⁷¹⁴ Vgl. dazu auch SONS, a. a. O., 119.

wenn einem vergönnt ist, sie lange Zeit, ja auch nur kurze Zeit genießen zu können, leicht darauf hinweisen, was uns in kleinen Übeln zu tun gebührt.¹⁷¹⁵

Diese (aus moderner Sicht) eigenartig harmonisierend anmutende Vorstellung eines weltimmanenten Gerechtigkeitsausgleichs der Güter unter allen Menschen ist für Luther begründet im Glauben an die souveräne Weltregierung Gottes. Denn „in diesem, gleichwie im Übrigen gleicht er ebenfalls seine Weltregierung in Gerechtigkeit (Gleichheit) aus.“¹⁷¹⁶ Gottes Richtersein kommt im Rahmen der Schöpfungserhaltung also durchaus schon in der Jetztzeit trostvoll zum Ausdruck für den, der es so zu sehen vermag:

„So gleicht sich alles aus und bleibt er selbst ein gerechter Richter in allem.“¹⁷¹⁷

Das Konzept eines kosmischen Gerechtigkeitsausgleichs bleibt freilich auch für Luther selbst eine Glaubensaussage, kein objektiver Befund. Denn ebenso gut könnte das subjektive Befinden deutlich anders ausfallen – wäre doch sonst die Korrektur von *opinio et affectus* gänzlich überflüssig. Kein Mensch kann diese tröstende Realität empirisch nachprüfen oder allgemein plausibel machen; sie ergibt sich als Glaubensaussage erst aus dem Wort Gottes, der Erfahrung seiner Güte und dem vertrauenden Rückschluss auf seine Gerechtigkeit. Sie muss darüber hinaus auch in ihrem seelsorgerlichen Kontext betrachtet werden, in dem sie Trost und Ermahnung intendiert. Es geht Luther darum, die Schöpfungsgüter zu genießen und sich in Dankbarkeit zu üben, um auf diese Weise zu lernen sowohl Gutes als auch(!) Böses aus Gottes Hand anzunehmen. Wer sich jedoch dem zusagenden, liebenden Schöpferwort Gottes verschließt, dem bleibt nur der Zorn Gottes, der sich in Angst und Verzweiflung an der fürchterlichen Natürlichkeit dieser Welt und auch seiner selbst niederschlägt. Wer sich aber vertrauend öffnet, darf beginnen sich – bei aller Vorläufigkeit – in dem gewährten Raum der Schöpfung seines Lebens freuen.¹⁷¹⁸

Luther knüpft mit dieser Vorstellung des Gerechtigkeitsausgleichs – immerhin unmittelbar auf die hohe Meditation des Kreuzes im siebenten Bild der ersten Tafel folgend – erstaunlich

¹⁷¹⁵ WA 6, 120,9–14: „Nam (ut prius dixi) quibus minus dat rerum aut corporis, plus dat animi, ut sint omnia aequalia et ipse iustus iudex omnium. Neque enim adeo consolantur multae divitiae quam iucundus animus. Post haec quibusdam prolem, summam (ut dicitur) voluptatem, potestatem, principatum, honorem, famam, gloriam, favorem &c. quibus si detur longo tempore frui, immo etiam parvo, facile suadebunt, quid faciendum sit in parvulo malo.“

¹⁷¹⁶ A. a. O., 120,16–17: „atque in his sicut in caeteris quoque temperat suae administrationis aequalitatem“ (zu *temperare* (ordnen, regieren, ausgleichen, ins rechte Verhältnis/Maß bringen) vgl. GEORGES, a. a. O. II, Sp. 3046–3047; zu „administratio“ (Regierung, Führung, Verwaltung) vgl. a. a. O. I, Sp. 133).

¹⁷¹⁷ A. a. O., 120,10: „ut sint omnia aequalia et ipse iustus iudex omnium“.

¹⁷¹⁸ Vgl. dazu auch BAYER, Theologie, 93.

unproblematisch und ungeniert an allgemeine Lebensweisheit an. Diese lebensweltliche Kontextualisierung seiner Seelsorge wird besonders greifbar an den auffällig vielen, oft antiken, *Sprichwörtern*, die in dieser Passage (teilweise auf Deutsch inmitten des lateinischen Textes) anstelle von Bibelworten zitiert werden.¹⁷¹⁹ Die beiden deutschen Sprichwörter lauten: „Es ist umb ein bose stund zuthun“¹⁷²⁰; und: „Ein gutt stund ist eyner posen werdt“¹⁷²¹. Dazu kommen drei lateinische Sinnsprüche: „Alle Lust in Beständigkeit gebiert aus sich Überdruß (Ekel)“¹⁷²²; „Last ist schließlich selbst die Lust“¹⁷²³; sowie: „Es müssen kräftige Beine sein, die einen guten Tag tragen“¹⁷²⁴.

Mit diesen Zitaten möchte Luther vor allem einen Gedanken untermauern: Der Mensch innerhalb der polaren Verhältnisse des irdischen Lebens, der Mensch als noch unentschiedenes Wesen zwischen Gut und Böse, der Mensch als Sünder und durch den irdischen Leib Geschwächter kann seiner gegenwärtigen Verfassung nach gar nicht anders existieren als in einem immerwährenden Ausgleich von Übeln und Gütern. Damit wird keineswegs eine stoische Resignation oder Apathie gegenüber Gut und Böse vertreten. Vielmehr sucht der Seelsorger damit schlicht an der Erfahrungswirklichkeit des Betrachters anzuknüpfen. Denn jede allgemeine Lebensweisheit gelangt alsbald zu der Einsicht, dass nach Erfahrungen des Guten immer wieder auch Erfahrungen des Bösen zum Leben dazugehören:

„Worum ist es uns zu tun, wenn wir doch viele gute Stunden annehmen, und nicht wenigstens eine böse tragen wollen?“¹⁷²⁵

Dieser Beobachtung folgend trifft Luther nun erstmalig eine bemerkenswerte Einschränkung, die seiner realistischen Anthropologie entspricht: Trotz des polaren Verhältnisses guter und böser Erfahrungen und der Tendenz ihres empirischen Ausgleichs zum Guten hin, erträgt

¹⁷¹⁹ Vgl. LEROUX, a. a. O., 27. Zu Luthers Sprichwörter-Verwendung vgl. die Sammlung von THIELE, Luthers Sprichwörtersammlung (1900).

¹⁷²⁰ WA 6, 120,2–3. Vgl. WANDER, Deutsches Sprichwörter-Lexikon IV, Sp. 944, W. 38 (Lehmann, II, 136,60; Schottel, 1136^b).

¹⁷²¹ WA 6, 120,3. Vgl. WANDER, a. a. O. IV, Sp. 943, W. 17 (Petri, II, 194).

¹⁷²² WA 6, 120,24–25: „Omnis voluptas assiduitate sui fastidium parit“.

¹⁷²³ WA 6, 120,25–26: „Labor est demum ipsa voluptas“. Vgl. WALTHER, Proverbia 2, 672, Nr. 13362a: „Labor est etiam ipsa voluptas.“

¹⁷²⁴ WA 6, 120,28: „Oportere ossa esse robusta, quae ferant dies bonos“. Vgl. WANDER, a. a. O., IV, Sp. 1004 W. 283 (Egenolff, 135^b): „Gut tag zu tragen müssen starck beyn sein.“

¹⁷²⁵ WA 6, 120,3–4: „Quid nobis faciendum, qui multas horas bonas accipimus et ne una quidem ferre volumus malum?“

und verträgt der Mensch selbst tatsächlich nur wenig Gutes bzw. nur ein begrenztes Maß an Gutem:

„Immer trachten sie nach guten Tagen, können diese aber nachher noch weniger ertragen als die bösen.“¹⁷²⁶

Mit dieser unerwarteten Verfremdung zeigt Luther die erste Grenze des Schöpfungstrostes ausgerechnet im Guten statt im Bösen auf. Dieser Einsicht folgend kann er unproblematischer eine genuin christliche Deutung aus der allgemeinmenschlichen Weltwahrnehmung herauslesen und knüpft so doch noch an seine vorhergehende Kreuzesmeditation an:

„Denn was vertraut uns Gott darin an, wenn nicht, *dass das Kreuz sogar bei den Feinden des Kreuzes Wunder tut?* Unser Leben muss gerade so mit einem Stückchen Kreuz zubereitet und geheiligt werden, um nicht zu verderben. Ebenso wie das Fleisch mit Salz gewürzt werden muss, damit nicht Würmer hineinkommen.“¹⁷²⁷

Mitten hinein in seine weisheitliche Lebensbetrachtung bringt Luther eine existentialanthropologische Deutung des Kreuzes Christi: Jeder Mensch ist in seinem Leben durch „ein Stückchen Kreuz“ betroffen. Gerade nur so bleibt es davor bewahrt, zu verderben. Denn der natürliche Mensch vermag mit dem Guten noch weniger angemessen umzugehen als mit dem Schlechten, vermag die Freude noch weniger zu ertragen als das Leid, wird allein im Gut Gott noch weniger finden und ehren als im Übel. So hat Gott zum Ausgleich das Kreuz schon in die gefallene Schöpfung hineingestiftet und -geordnet, dass es dem Menschen sein Leben „würzt“ und so wenigstens die Chance bietet, Gottes Gerechtigkeit in allem zu erkennen, eben gerade so „wie das Fleisch mit Salz gewürzt werden muss, damit nicht Würmer hineinkommen“. Weil darum selbst der Vernunft einleuchten müsste, dass ein wenig Leid in diesem Leben notwendig und unumgänglich ist, kommt Luther zu dem Schluss:

¹⁷²⁶ A. a. O., 120,30–31: „qui non nisi bonos dies quaerant, quos tamen adeptos minus ferre queant quam malos.“

¹⁷²⁷ A. a. O., 120,32–34: „Quid enim in his deus nobis commendat nisi quod in ipsis etiam inimicis crucis mirabilis sit Crux, ut non secus illius reliquiis oporteat omnia temperare et sanctificare, ne pereant, quam carnes sale condire, ne verminent?“

„Warum nehmen wir also diese gute Mischung, die Gott uns sendet, nicht freudig an, die doch unser Leben, das lauter Lust und Güter nicht ertragen könnte, wenn er sie nicht sendete, selber herbeiwünschen müsste?“¹⁷²⁸

Unmittelbar im Anschluss an diese Aufnahme des Kreuzmotivs kehrt Luther zur Heiligen Schrift als Hauptbezugsgröße und Richtschnur seiner Seelsorge zurück.¹⁷²⁹ Dies geschieht mit einer erhöhten Vielzahl an (zehn bzw. elf) biblischen Belegen – sämtlich aus dem Alten Testament.¹⁷³⁰ Luthers Verständnis von Gottes Reden durch die Heilige Schrift und durch die Schöpfung verschränken sich hier ineinander. Vom Wort der Schrift herkommend erkennt er denselben Urheber des Wortes auch in der ganzen Schöpfung. „Also ist unser Haus, Hoff, Acker, Garten und *alles vol Bibel*, Da Gott durch seine Wunderwerck nicht allein prediget, Sondern auch an unsere Augen klopfet, unsere Sinne rueret und uns gleich ins Hertz leuchtet“.¹⁷³¹ Nicht nur die Schrift, sondern auch die Schöpfung wird zum Medium der zusagenden Selbstmitteilung Gottes. „Dass die ganze Welt und alle Kreaturen rufen und durch diese Medien Gott selbst sich ganz und gar zusagt und gibt, ist“, so auch Oswald Bayer, „der Inbegriff von Luthers Verständnis der Schöpfung.“¹⁷³² Auf diese Weise werden alle irdischen Dinge zu Kommunikationsmitteln zwischen Gott und Mensch: „Also reden die Christen mit bewmen [Bäumen] und allem, was auff erden wechst, und sie widder mit jnen“.¹⁷³³

Ebenso wie bei den Übeln erlangen auch die Güter ihre Bedeutung im Leben der Menschen erst durch die Art der subjektiven Meinung und Empfindung, die sie von ihnen haben. Hier bewahrheitet sich erneut der Grundsatz: „Die Welt wird durch Meinungen regiert“.¹⁷³⁴ Denn alle Schöpfungsgüter gewinnen ihren trostvollen Wert erst für denjenigen, der sie als solche

¹⁷²⁸ A. a. O., 120,35–37: „ut quid ergo hanc temperaturam a deo missam non libentissime acceptamus, quam, nisi ille mitteret, impotens nostra voluptatum et bonorum vita sponte accerseret?“

¹⁷²⁹ Vgl. LEROUX, a. a. O., 27: „Luther returns to Scripture as his storehouse of authority and wisdom“.

¹⁷³⁰ Vgl. WA 6, 120,32–121,12: Weish 8,1; Deut 32,10; Ps 33,5; Jes 6,3; Ps 104,24; Ps 92,5; Gen 1,31; Ps 78,1ff; Ps 106,24 (sowie ab a. a. O., 121,13–22 bzgl. Hiob 2,9–10). Vgl. LEROUX, a. a. O., 28: „So, through numerous Scriptures, he has argued in this step – and strongly implied that one should thank God – that God’s blessings far outweigh the sorrows he permits, yet we must thank Him for both and must recognize both as blessings for our good.“

¹⁷³¹ WA 49, 434,16–18 (Predigt von der Toten Auferstehung, 1Kor 15,36ff; 25.05.1544).

¹⁷³² BAYER, a. a. O., 101.

¹⁷³³ WA 36, 646,15–16 (Das 15. Kap. St. Pauli an die Korinther (1Kor 15,36ff); 22.12.1532).

¹⁷³⁴ WA 5, 159,10 (zu Ps 5,12, Op in Ps; 1519–21): „Mundus regitur opinionibus“. Vgl. dazu bereits oben B.3.2.

erkennt und anerkennt. Die Dankbarkeit eröffnet den subjektiven Wert, wohingegen die Undankbarkeit alle Dinge desselben beraubt.¹⁷³⁵

„Denn es gibt sehr viele Güter, darum Gott gelobt wird – aber allein von den Menschen, die diese Fülle sehen. Denn eben wie ich bei dem ersten Bild der Übel gesagt habe, dass ein jeder Mensch so viel Übel habe, wie viel er *Meinung* (opinio) und *Erkenntnis* (cognitio) davon hat, ebenso ist es auch mit den Gütern; obwohl sie uns allenthalben zufallen und uns umringen, so kommt es doch darauf an, wie hoch sie von uns geschätzt werden. Denn alle Dinge, die Gott gemacht hat, sind sehr gut, wenngleich sie nicht von allen Menschen als solche erkannt werden.“¹⁷³⁶

5.1.1.3 Die Anfechtung des Atheismus

Diese subjektive und durch die Sündhaftigkeit radikal verstärkte Einschränkung, sowie die daraus folgende Ambivalenz des Schöpfungstrostes verdeutlicht Luther schließlich am Beispiel Hiobs.

„Hiob bietet uns für dieses Bild das schönste und lehrreichste Beispiel, der, als er alle seine Güter verloren hatte, sagte: ‚Haben wir Gutes aus den Händen des Herrn empfangen, warum wollten wir nicht auch Übel erleiden?‘ Wahrlich ein goldenes Wort und ein kräftiger *Trost in der Anfechtung*.“¹⁷³⁷

Hiob als Prototyp des unschuldig Leidenden bietet Luther das ideale Meditationsbild, das dem Betrachter die oben gewonnenen Einsichten vor Augen stellt. Der im seelsorgerlichen Kontext auf jeden Fall sehr sensibel zu handhabende Bibelvers Hiob 2,10 fasst die bisherige Darlegung präzise zusammen.

Dennoch: Gerade an diesem Punkt, der wohl sehr schnell zu einer situativ unangemessenen seelsorgerlichen Harmonistik verleiten kann, ist sich auch der Seelsorger Luther der Vorläu-

¹⁷³⁵ Vgl. STOLLER, a. a. O., 142: „He states that these blessings are only as great as one allows them to be.“

¹⁷³⁶ WA 6, 121,6–11 (Hvm.): „quia multa bona, unde laudetur, verum ab iis dumtaxat, qui vident hanc plenitudinem: sicut enim de malis spectro primo diximus, tantum est malorum cuique, quanta eorum *opinio* et *cognitio*. Ita et bona, licet undique nos petant et obruant, tamen tanta sunt, quanta aestimantur. Nam cuncta quae foecit deus sunt valde bona, non tamen talia ab omnibus agnoscuntur.“

¹⁷³⁷ A. a. O., 121,13–16 (Hvm.): „Huius spectri exemplum pulcherrimum et eruditissimum nobis praebet Iob, qui ablati bonis omnibus dixit: Si bona suscepimus de manu domini, mala quare non sustineamus? Vere verbum aureum et potens *in tentatione consolatio*.“

figkeit solcher Weisheitslehre bewusst. Übrigens ganz im Einklang mit dem Buch Hiob – das immerhin selbst eine Kritik an der altisraelischen Weisheitslehre darstellt.¹⁷³⁸ Der Reformator gesteht die Relativität und Vorläufigkeit der Schöpfungsseelsorge ein. Der Raum der Erfahrung des Guten und Bösen innerhalb der Schöpfung, sein notwendig polarer Ausgleich ebenso wie die Möglichkeit der Übung in glaubensvoller Dankbarkeit und Lebensbejahung kann und wird immer wieder auch an Grenzen des menschlich Einsichtigen, Ertragbaren und Sinnhaften stoßen. Der Mensch als ort- und zeitgebundenes Geschöpf vermag in keiner Weise die umfassende Perspektive Gottes auf die Dinge einzunehmen, sondern bleibt zeitlebens befangen in seiner sinnlich-subjektiven Wahrnehmung, die ihm zur Versuchung und Anfechtung des Zweifels an Gott und Gottes Güte werden kann:

„Denn er litt nicht allein, sondern er wurde auch von seiner Frau zur Ungeduld angefochten, die zu ihm sprach: Bleibst du noch in deiner Unschuld? Segne den Herrn und stirb! Als wollte sie sagen: ‚Das ist offenbar, dass der nicht Gott ist, der dich so verlässt; warum vertraust du denn auf ihn und verleugnest ihn nicht vielmehr, fluchst ihm und erkennst dich als ein sterbliches Geschöpf, das nach diesem Leben nichts mehr zu erwarten hat?‘ Das und dergleichen gibt einem jeden seine Frau (das ist die Sinnlichkeit) in der Anfechtung ein; denn der Sinn versteht nicht die Dinge, die Gottes sind.“¹⁷³⁹

Die *Anfechtung des Atheismus* ist also auch Luther bereits bekannt. Wenn die Abgründigkeit des Theodizee-Problems dem Menschen existentiell „auf den Leib rückt“ und seine Sinnlichkeit stark anrührt, kann der Glaube an die gütige und zugleich gerechte Weltregierung Gottes zutiefst erschüttert werden.¹⁷⁴⁰ Diese Anfechtung wird verkörpert durch die Frau Hiobs, die ihm aufgrund seines unschuldigen Leidens dazu rät, Gott abzusagen. Luther deutet sie allegorisch als die Sinnlichkeit des Menschen, die in der Anfechtung aufgrund ihrer irdischen Ge-

¹⁷³⁸ Vgl. dazu bspw. PREUSS, Einführung in die alttestamentliche Weisheitsliteratur, 69. Diese Krise, die das Buch Hiob behandelt, stellt im Kern die weisheitliche Überzeugung des Tun-Ergehen-Zusammenhangs infrage, dass nämlich aus gutem Handeln auch ein gutes Leben folge, die Frevler hingegen bestraft würden. Das Theodizee-Problem bricht dann immer dort auf, wo der Gerechte leidet, der Frevler jedoch Gutes erfährt.

¹⁷³⁹ WA 6, 121,16–22 (Hvm.): „Siquidem et ipse non solum patiebatur, sed ab uxore sua *tentabatur* ad impotentiam dicente illi: Adhuc permanes in innocentia tua? Benedic domino et morere, quasi diceret ‚manifestum est, quod non sit deus, qui sic te derelinquit: cur ergo in illum confidis ac non potius negato et sic maledicto eo mortalem te agnoscis, cui post hanc vitam nihil reliquum sit?‘ Haec et similia et unicuique sua suggerit uxor (id est sensualitas) *in tentatione*, quia sensus non sapit quae dei sunt.“

¹⁷⁴⁰ Vgl. dazu oben unter B.1.4.2. Mit dem Begriff des Epikureismus erfasste Luther eine Irrlehre, die seiner Ansicht nach noch fataler als der Papismus oder die Schwärmerei sei, nämlich der Atheismus, dessen Anhänger er auch als sogenannte „homines futuri, qui sine Deo viverent“ bezeichnete (vgl. MARON, a. a. O., 55, Anm. 286).

sinnung Gott nicht mehr zu verstehen vermag. Die Schöpfungsseelsorge stößt hier an eine unüberwindliche Grenze. Der unheilbare Riss in der Schöpfung wird sichtbar und spürbar. Eine ganz neue Antwort wird hier erst der Glaube im Kreuz Jesu Christi vernehmen können.¹⁷⁴¹

5.1.2 Die geistliche Erfahrung: Der Himmel in uns

Als Antwort auf die Anfechtung des Atheismus sowie als tiefere Erfüllung und Entsprechung der Schöpfungsgüter sieht Luther das eigentliche *bonum internum* im *Glauben* und der ihm eigenen Erfahrungswirklichkeit. Der Fokus der Meditation richtet sich von den irdischen Gütern in und um den Betrachter herum hin zu den himmlischen Gütern in ihm. Die Betrachtung wendet sich von der Schöpfung zur Neuschöpfung, dem „Himmel“ in uns. Dabei wird der Trost des Ersteren als „äußerlicher“, der des Letzteren hingegen als „innerlicher“ Trost charakterisiert. Laut *Ute Mennecke-Haustein* spielt „[d]iese Unterscheidung von äußerlichem und innerlichem Trost [...] auch schon in der mystischen Trostliteratur eine große Rolle. [...] Der ‚äußere‘ Trost ist der durch materielle Güter, der dem Menschen in seiner Kreatürlichkeit wohltut; der ‚innere‘ dagegen ist der durch das *bonum spirituale*. Die Mystiker verstehen darunter letztlich das im Seelengrund stattfindende Ereignis der *unio mystica*“.¹⁷⁴² Es wird nun zu zeigen sein, inwiefern auch der Reformator diesen innerlichen Trost als eine mystische Erfahrung charakterisiert und worin er sich dabei nichtsdestotrotz von klassisch mystischen Vorstellungen unterscheidet.

¹⁷⁴¹ Vgl. dazu und zur Anfechtung der Verborgenheit Gottes oben unter B.4.4.1.1, B.4.4.1.2 sowie B.4.4.2.1.

¹⁷⁴² MENNECKE-HAUSTEIN, a. a. O., 223. Mennecke-Haustein zieht daraufhin den Schluss, dieser Trost verliere bei Luther seinen spezifisch mystischen Sinn und werde stattdessen durch die „Begegnung mit Christus in der Botschaft des Evangeliums“ ersetzt (a. a. O., 224; vgl. auch a. a. O., 98 und 121ff). Dass damit allerdings eine unzutreffende und unnötige Alternative aufgetan wird, hat die bisherige Untersuchung bereits gezeigt. Luther verlagert eher den mystischen Trost *in* die werthafte Christusbegegnung hinein. Dabei bleibt freilich das mystische Ziel der *unio* – und damit der mystische Charakter des Trostes – bestehen. Beizupflichten ist Mennecke-Haustein allerdings in ihrer Beobachtung, dass für Luther – im Gegensatz zu weiten Teilen der mittelalterlichen Mystik – äußerer und innerer Trost nicht mehr notwendigerweise in einem Konflikt miteinander geraten (im Sinne von falschem, äußerem und wahren, innerem Trost). Vielmehr wertet der Reformator auch den natürlich-äußerlichen Trost vom theologisch-innerlichen Trost her auf. Dies ist für ihn eng mit seinem inkarnatorischen Sakramentsbegriff verbunden. (vgl. a. a. O., 224–227).

5.1.2.1 *Das Gut des Glaubens*

Erst gegen Ende des ersten Bildes kommt Luther auf das bleibende Gut zu sprechen, dass dem Menschen zuinnerst gegeben werden kann.

„Ein Christenmensch ist in Wahrheit an anderen, bei weitem besseren, inwendigen Gütern reich, das ist: *im Glauben Christi* (id est fide Christi).“¹⁷⁴³

Der Glaube ist – im Gegenüber zum *bonum externum* der Gnade (auch der Schöpfungsgnade!) – *das bonum internum*, welches Gott als Gabe (*donum*) schenkt und durch das der Mensch jedes äußere Gut überhaupt erst angemessen zu empfangen vermag.¹⁷⁴⁴ Dieser Christusglaube (*fides Christi*) ist darum die wahre und eigentliche Bestimmung jedes Menschen. Er ist der beste inwendige Reichtum, der hohe Adel des Menschen. Im Glauben kommt das Humanum zu seiner Erfüllung und auf diese, gerade auch schöpfungsgemäße Weise zu sich selbst.¹⁷⁴⁵

Luther knüpft mit der Rede vom Glauben als dem inneren Gut an die Brautmystik des vorherigen Bildes an, indem er ihn mit Ps 45,14 beschreibt:

„Alle Herrlichkeit der Königstochter ist aus ihrem Inneren; mit goldenem Saum ist sie rings umgeben von reicher Zierde.“¹⁷⁴⁶

Die Herrlichkeit der Braut, die Ps 45 beschreibt, ist der allegorischen Auslegung zufolge der inwendige Glaube. Denn durch den Glauben wird die Seele (die Braut) mit Christus (dem Bräu-

¹⁷⁴³ WA 6, 121,23–24: „Christianus vero aliis longe melioribus pollet internis bonis, id est fide Christi“ (zu „pollere“ (vermögen, stark sein, reich sein, etw. besitzen) vgl. GEORGES, a. a. O. II, Sp. 1756–1757).

¹⁷⁴⁴ Vgl. SAARINEN, Art. Glaube, 260. Vgl. dazu WA 8, 106,20–22 (Rationis Latomianae Confutatio; 1521): „Quia fides est donum et *bonum internum* oppositum peccato, [...] At gratia dei est *externum bonum*, favor dei, opposita irae.“; vgl. auch a. a. O., 109,15; 110,6; 112,12f.

¹⁷⁴⁵ Vgl. bspw. WA DB 7, 10,16–19 (Vorrede auf die Epistel S. Pauli an die Römer; 1522), wo Luther das Wesen dieses Glaubens folgendermaßen beschreibt: „Glawb ist eyn lebendige erwegene zuuersicht auff Gottis gnade, so gewis, das er tausent mal druber sturbe, Vnd solch zuuersicht vnd erkenntnis Gotlicher gnaden, macht frolich, trotzig vnd lustig gegen Gott, vnd alle Creaturn, wilchs der heylig geyst thut ym glawben“.

¹⁷⁴⁶ WA 6, 121,25–26: „Omnis gloria eius filiae regis ab intus in fimbriis aureis circumdata varietate.“ (zu „fimbria“ (als Zierde, die Troddel, Franse am Saume eines Gewandes usw., teils natürliche, teils aus Gold usw. gearbeitete und angesetzte) vgl. GEORGES, a. a. O. I, Sp. 2763; zu „varietas“ (Verschiedenheit; Mannigfaltigkeit; bunte, gestickte Kleidung) vgl. a. a. O. II, Sp. 3367–3368). Vgl. WA DB 1, 502,14 (Der Psalter; 1523): „Aller schmuck [Gantz herlich ist] des konigs tochter ist ynnwendig [Des konigs tochter ist gantz herlich drynnen ro] gulden spangen sind yhre kleyder [yhr kleyd ist gewirckt gold ro]“.

tigam) verlobt.¹⁷⁴⁷ Diesem Bild folgend beschreibt der Reformator den Glauben auf mystische Weise, wobei er wiederum eine verfremdende und eine vermittelnde Betrachtung durchführt:

1. Der Glaube wird zum einen in seiner *Verborgenheit* und zum anderen als *Vereinigung* mit Jesus Christus meditiert.
2. Darüber hinaus kommt Luther sodann auf die außerordentliche Möglichkeit *kontemplativer Erfahrung* dieses inneren, verborgenen und mit Christus vereinigenden Glaubensguts zu sprechen.

a) Die *Verborgenheit des inneren Glaubens*

Die *Verborgenheit* des Glaubens sieht Luther parallel zur *Verborgenheit* des inneren Übels der Sünde.¹⁷⁴⁸ In Übereinstimmung zum *malum internum* *verfremdet* er seelsorgerlich nun auch die Betrachtung des *bonum internum*.

„Denn wie ich über das Übel des ersten Bildes gesagt habe, dass kein Übel im Menschen so groß sein kann, dass es an Größe diejenigen überträfe, die in ihm selbst sind: So kann man auch das allerbeste Gut, das in einem Christenmenschen ist, selbst nicht sehen.“¹⁷⁴⁹

Der Seelsorgesuchende wird nicht einfach appellativ seines Glaubens verwiesen. Ist dieser doch weder verfügbar noch einfachhin mit dem Bewusstsein des Menschen in eins zu setzen. Stattdessen weist Luther den Betrachter darauf hin, dass sein Glaube einerseits viel größer und herrlicher ist, als er ihn wahrnimmt; und dass er ihm andererseits, ebenso wie sein wahres Elend, oft weithin verborgen und unbewusst bleibt.

So wie der Mensch aufgrund seiner gnadenhaften Geschöpflichkeit sein ihm eigenes und größtes, nämlich innerstes Übel, seine Sünde, nie völlig erkennen und wahrnehmen kann, so vermag er auch als Christenmensch das ihn als solchen qualifizierende und größte, nämlich innere Gut des Glaubens in diesem Leben nie vollständig als solches zu erkennen und wahrzunehmen. Er bleibt sich selbst fremd. Das gilt in seiner radikalsten Schlechtigkeit ebenso wie in seiner höchsten Güte. Auch der Glaubende ahnt noch nicht einmal, wer er durch Gottes inwendige Gnade in Wahrheit schon ist. Luther verfremdet die religiöse Selbstwahrnehmung,

¹⁷⁴⁷ Vgl. oben unter B.4.7.1.1.

¹⁷⁴⁸ Vgl. ebenso HECKEL, a. a. O., 33: „Das Bild vom inneren Übel weist uns auf die tiefste Not Luthers, das Bild vom inneren Gut auf die Überwindung, auf eine ganz neue Wirklichkeit.“

¹⁷⁴⁹ WA 6, 121,26–28: „Sicut enim de primi spectri malo diximus, Nullum esse tantum in homine malum posse, quod pessimum sit eorum, quae in ipso sunt, ita optimum bonorum, quod in Christiano est, ipse non potest videre.“

indem er ihre Beschränktheit deutlich macht. Sowohl der Glaubensgegenstand als auch der Glaubensakt selbst bleiben stets größer als alles, was der Mensch davon bewusst erfahren oder begreifen kann.

Diese Verfremdung hat einen eminent seelsorgerlichen Wert. Entlastet sie doch einerseits den Glaubenden vom Zwang der restlosen Selbstdurchdringung und Selbsterkenntnis und eröffnet ihm andererseits einen weiten und immer weiter werdenden Raum des Glaubenswachstums und der zunehmenden Glaubenserkenntnis und -erfahrung.

Luther erkennt in der Verborgenheit des Glaubens ein gnädiges Handeln Gottes. Es ist dem Christenmenschen zum Besten, dass er sich selbst als solcher (noch) nicht gänzlich offenbar, dass sein Glaube in ihm (noch) nicht vollends enthüllt worden ist. Denn keiner, der noch irdisch ist, wäre imstande, solche Herrlichkeit zu sehen oder zu verspüren.

„Wenn er es nämlich wahrnähme (sentire), wäre er alsbald im Himmel, da *das Himmelreich* (wie Christus versichert) *inwendig in uns* ist.“¹⁷⁵⁰

Hier kommt Luthers realistische Anthropologie erneut seelsorgerlich zum Tragen. Um des noch notwendigen irdischen Daseins, um des Bleibens in dieser Welt, um der Schwachheit seiner geistlichen Wahrnehmungsfähigkeit und um der noch sündigen Unreife seines Herzens willen bleibt dem Christ sein ureigenstes Gut verborgen. Umso mehr Raum wird ihm nämlich wiederum zum Glauben, zur Glaubensübung und zum Glaubenswachstum gegeben, was er allesamt noch nötig hat.¹⁷⁵¹ „Damit also dem Glauben Raum gegeben wird, ist es nötig, dass alles, was geglaubt wird, verborgen wird. Es ist aber nichts tiefer verborgen, als [wenn es] unter dem gegenteiligen Gegenstand, der gegenteiligen Sinneswahrnehmung und Erfahrung [verborgen wird].“¹⁷⁵²

Der Reformator sieht hierin Gottes gnädige Erziehung am Werk. In unübertroffener Weise hat er diese Verborgenheit des Glaubens, in der Christus nur umso mehr persönlich im Glaubenden gegenwärtig ist, in der Auslegung des Galaterkommentars von 1531 zu Gal 2,16 auf den

¹⁷⁵⁰ WA 6, 121,29–30 (Hvm.): „si enim sentiret, mox in coelo esset, cum *regnum coelorum* (ut Christus ait) *intra nos* sit.“ (zu „ait“ (ja sagen, bejahen, behaupten; behauptend, sagen, versichern) vgl. GEORGES, a. a. O. I, Sp. 281–282).

¹⁷⁵¹ Vgl. z. B. WA 37, 73,17–21 (Predigt zu Joh 10,12ff; 1533): „Christiani müssen so verdeckt bleiben mit unglück, hertzleid, sund, gebrechen, Das mit ihnen scheineth, als sey kein unterschied inter Christianum et alium. Er lebt und stirbt sicut alius gentilis, Imo dicitur, das ein Christ erger mit Gott dran sey denn ein heide, so scheineth.“. Vgl. auch ALTHAUS, Theologie, 58–61: „Gott verbirgt sich und seinen Heilswillen geradezu, um Raum zu schaffen für den Glauben“ (a. a. O., 58).

¹⁷⁵² WA 18, 633,7–9 (De servo arbitrio; 1525): „Ut ergo fidei locus sit, opus est, ut omnia quae creduntur, abscondantur. Non autem remotius absconduntur, quam sub contrario obiectu, sensu, experientia.“ (dt. Übers. n. LDStA I, 287,7–10).

Punkt gebracht.¹⁷⁵³ „Darum ist der christliche Glaube keine müßige Beschaffenheit oder eine leere Hülse im Herzen, die mit einer tödlichen Sünde zusammen bestehen könnte, bis dann die Liebe hinzukäme und ihn lebendig machte. Wenn er aber wahrhaftiger Glaube ist, dann ist er ein gewisses Vertrauen des Herzens (*certa fiducia cordis*) und eine feste Zustimmung (*firmus assensus*), durch welche Christus ergriffen wird (*quo Christus apprehenditur*). So ist Christus das Objekt des Glaubens, vielmehr kein Objekt, sondern, dass ich es so sage: *Im Glauben selbst ist Christus anwesend* (*in ipsa fide Christus adest*). Der Glaube ist also *eine Erkenntnis oder Finsternis, die nichts sieht. Und dennoch sitzt in dieser Finsternis der im Glauben ergriffene Christus*. Gleichwie Gott im Sinai oder im Tempel saß inmitten in der Finsternis. Also ist unsere äußere Gerechtigkeit (Grundgerechtigkeit) nicht die Liebe, die den Glauben formt, sondern der Glaube selbst und *der Nebel des Herzens*, das ist: *das Vertrauen in eine Sache, die wir nicht sehen*; das ist: *in Christus* insofern, *dass er zumeist* (*maxime*) *nicht gesehen werden kann und dennoch gegenwärtig ist*. Es rechtfertigt also der Glaube, der jenen Schatz ergreift und besitzt, nämlich *den gegenwärtigen Christus* (*Christum praesentem*). Auf welche Weise er jedoch gegenwärtig ist, ist nicht denkbar (mit Gedanken zu begreifen), denn es sind Finsternisse, wie ich sagte. Wo also das wahre Vertrauen des Herzens ist, *da ist Christus selbst anwesend im Nebel und im Glauben* (*ibi adest Christus ipsa nebula et fide*).“¹⁷⁵⁴

Der Glaube ist also einerseits das zustimmende (*assensus*) und vertrauende (*fiducia*) Ergreifen Christi und damit auch dessen, was Christus „für mich“ getan hat und was er „für mich“ ist. Jesus Christus in seiner Person und seinem Werk ist das *Objekt* (*obiectum* – der Gegenstand) des Glaubens. Andererseits und zugleich ist der Glaube selbst die geheimnisvolle und verborgene Gegenwart Christi im Menschen, das *bonum internum*. Dieser *Christus praesens* wirkt den Glauben im Menschen, ja mehr noch: Er selbst ist im Glauben anwesend; er ist das

¹⁷⁵³ Zur Verarbeitung „mystischer Elemente“ in der großen Galaterbriefvorlesung vgl. ENDERLEIN, Rechtfertigungslehre und Mystik, 119–141, der resümierend von einer „Vertrauensmystik“ (a. a. O., 141) Luthers spricht, bei der das Mit-Sein Christi durch das zugesagte Wort im Glauben zu einer Personeneinung im Innersten des Inneren des Menschen führe (vgl. a. a. O., 133–134).

¹⁷⁵⁴ WA 40 I, 228,31–229,25 (Galaterkommentar; 1531/1535) (Hvm.): „Quare fides Christiana non est otiosa qualitas vel vacua siliqua in corde quae possit exsistere in peccato mortali, donec charitas accedat et eam vivificet, Sed si est vera fides, est quaedam certa *fiducia cordis et firmus assensus* quo Christus apprehenditur, Sic ut Christus sit obiectum fidei, imo non obiectum, sed, ut ita dicam, *in ipsa fide Christus adest*. *Fides ergo est cognitio quaedam vel tenebra quae nihil videt, Et tamen in istis tenebris Christus fide apprehensus sedet*, Quemadmodum Deus in Sinai et in Templo sedebat in medio tenebrarum. Est ergo formalis nostra iustitia non charitas informans fidem, sed ipsa fides et *nebula cordis*, hoc est, *fiducia in rem quam non videmus, hoc est, in Christum qui, ut maxime non videatur, tamen praesens est*. Iustificat ergo fides, quia apprehendit et possidet istum thesaurum, scilicet *Christum praesentem*. Sed quo modo praesens sit, non est cogitabile, quia sunt tenebrae, ut dixi. Ubi ergo vera fiducia cordis est, *ibi adest Christus ipsa nebula et fide*.“

Subjekt des Glaubens. Die *fides Christi*, der Glaube Christi, gilt darum sowohl im Sinne des Genitivus objectivus als auch des Genitivus subjectivus.¹⁷⁵⁵

Dieses geheimnisvolle Zugleich Christi als Objekt und Subjekt, als Bezugsgröße und Innerlichkeit des Glaubens kann Luther nicht anders als in mystischer Sprache zum Ausdruck bringen: Der Glaube sieht nicht sich selbst, sondern nur Christus, obwohl dieser unsichtbar ist. Doch gerade darin ist der Glaube wiederum die innerste Gegenwart Christi selbst. Insofern ist der Glaube in sich selbst eine Finsternis oder Nacht (*tenebris*), er ist ein „dunkler Glaube“,¹⁷⁵⁶ der das ergreift, was er *nicht* sieht, der sich auf das verlässt, was er *nicht* spürt, der dem vertraut, was er *nicht* erfährt – vielmehr noch: dessen offenkundiges Gegenteil ihm zu widerfahren scheint. Mit anderen Worten: Der Glaube ist immer in Anfechtung. Als derart wesensmäßig Angefochtener kann der Glaube zu weiten Teilen immer nur verborgener Glaube sein.¹⁷⁵⁷

Der Glaubende verlässt sich selbst auf Christus hin, er lässt sich selbst los und ergreift Christus – gerade darin vergegenwärtigt sich jedoch Christus selbst und vereinigt den Glaubenden mit sich. Der Glaube an sich ist dabei in der Erfahrungswirklichkeit des Menschen nichts als ein „Nebel des Herzens“ – er wäre als er selbst, in seiner Reflexivität als solcher nicht zu fassen, nicht zu greifen. Nur, wenn und indem er Christus ergreift, wird er greifbar, erfahrbar, sichtbar – allerdings wo und wann Gott will. Zumeist (*maxime*) jedoch bleibt er unsichtbar. Und doch ist Christus in ihm anwesend, verborgen aber wesenhaft, wirklich und persönlich. Was ist das, wenn es nicht Mystik ist? Welche Erfahrungen kommen hier zum Ausdruck, wenn nicht mystische? So hat auch Berndt Hamm zurecht gezeigt, dass und wie solcherlei Aussagen des Reformators nur im Rahmen einer „*reformatorisches Glaubensmystik*“ angemessen interpretiert werden können.¹⁷⁵⁸ Mystisch ist Luthers Spiritualität insofern, als für ihn Verborgenheit und Erfahrbarkeit des Glaubens auf paradoxe Weise ineinander greifen.¹⁷⁵⁹

¹⁷⁵⁵ Vgl. SAARINEN, a. a. O., 261: „Weil Glaubensakt und Glaubensgegenstand in Luthers Sprachgebrauch eng zusammengehören, kann allerdings keine einfache philosophische Distinktion zwischen epistemischen und ontologischen Aspekten des Glaubens angenommen werden.“

¹⁷⁵⁶ Vgl. WA 5, 225, 5–10; 96,13ff.; 100,18ff (Op in Ps; 1519–21); WA 6, 208,10–17 (Von den guten Werken; 1520).

¹⁷⁵⁷ Vgl. die kleine, aber informative Zusammenfassung dazu bei BRANDT, a. a. O., 23–27. „Was immer Luther vom Glauben verkündet, er hat ihn in dieser Spannung zwischen fröhlicher Zuversicht und leidvoller Anfechtung von dem gegenwärtigen und doch unsichtbaren Christus bekannt.“ (a. a. O., 24).

¹⁷⁵⁸ Vgl. HAMM, Wie mystisch, 225–229, Zitat ebd. 229 (Hvm.). Vgl. dazu auch unten unter B.5.1.2.2.a).

¹⁷⁵⁹ Vgl. dazu auch ENDERLEIN, a. a. O., 139: „Bei Luther findet sich damit genau die paradoxe Struktur, die für mystisches Denken typisch ist.“ Enderlein bezieht diese Paradoxie auf das Zugleich von innen und außen, Subjekt und Objekt, das Fremdsein und das Vertrautsein Christi und seiner Wirklichkeit im Glauben.

Von dieser fides Christi, dem inwendigen Gut im Christen, das er selbst nicht sehen kann, durch das er aber mit Christus vereinigt wird und dessen Erfahrung alles andere übertrifft, spricht Luther also bereits 1519 in den Tassaradecas. Demzufolge kann von einem wie auch immer gearteten „Wandel“ der angeblich noch stark mystisch-meditativen Form der Trostschrift von 1519 hin zum vollen reformatorischen Glauben erst ab etwa 1521 keine Rede sein.¹⁷⁶⁰

Auf der einen Seite muss die Gattungsspezifität der Seelsorgeschrift beachtet werden. Durch eine formkritische Lektüre lassen sich die Tassaradecas als eine seelsorgerlich-spirituelle Schrift, die schon von der Sache her eher einen formal-meditativen und explizit mystischen Charakter tragen muss, von den reformatorischen Hauptschriften unterscheiden, die eher von einem polemischen, kirchenpolitischen bzw. akademisch-theologischen Stil geprägt sind.¹⁷⁶¹ Aus Letzteren kommt die Freiheitsschrift von 1520 der Gattung der Tassaradecas noch am nächsten. Dementsprechend tritt auch dort der mystische Charakter wesentlich stärker hervor.¹⁷⁶² Auf der anderen Seite steht bereits 1519 unübersehbar das Wort (die Wahrheit) und der Glaube,¹⁷⁶³ Christus, die Gnade und die Sünde im Zentrum von Luthers Denken:

¹⁷⁶⁰ So jedoch LUSCHER, a. a. O., 56. Luther, der 1519 „noch auf dem Weg zu seinem neuen Verständnis“ sei, bewege sich in den Tassaradecas entsprechend „noch im mystisch-meditativen Rahmen“ (a. a. O., 56). Allerdings räumt auch Luscher ein, dass der Ansatz bei der Meditation der Bilder keineswegs „später theologisch überholt wäre“ (a. a. O., 57). Sie lehnt sich damit stark an die Untersuchungen Bayers an (vgl. BAYER, Promissio, 274–297). Dieser macht den ausschlaggebenden Unterschied in Luthers sich wandelnder Auffassung der Aneignung des „pro me“ von Person und Werk Jesu Christi fest. In der frühen Theologie habe Luther dieses noch als Aneignung der Werke Christi im „verständene[n] Ergreifen ihrer Bedeutsamkeit“ (a. a. O., 275) und noch nicht als zueignende Selbstwirksamkeit des vermittelnden Wortes als Promissio verstanden. Dieser Schluss legt sich zwar in den Tassaradecas deshalb nahe, weil Luther dort gerade von den existentiellen Grundsituationen des Menschen ausgeht, in denen er das Werk Christi meditiert. Allerdings konnte auch gezeigt werden, wie dies vor allem sowohl seiner Seelsorgemethodik wie auch der literarischen Gattung geschuldet ist. Die Analyse der Praefatio hat hingegen deutlich gemacht, dass und wie sehr der Reformator hier bereits die Meditatio der vierzehn Bilder als selbstwirksame, nämlich von Schrift und Geist als Subjekt der Seelsorge bewirkte Affektivierung des Meditierenden durch das Wort Gottes begreift (vgl. oben B.3). Das Wort selbst eignet dem Betrachter Person und Werk Christi an. Eine Wandlung der Affekte des Meditierenden in die Affekte der Schrift ist nur aufgrund eines promissionalen Verständnisses des Wortes Gottes als Evangelium denkbar. Denn es geht Luther ja gerade nicht um eine Selbstaffektivierung des Menschen, sondern um eine Einübung in den passiven Existenzvollzug und das Empfangen des Glaubens in den Erfahrungen von Anfechtung und Trost. So kann gerade für die Tassaradecas bereits in Anspruch genommen werden, dass es dem Reformator darin um das „Innewerden wortwörtlicher und gegenwärtig hörbarer Christuszusage“ geht, nämlich „nicht mehr im Wort als Bild, sondern *im Bild als Wort*“ (BAYER, a. a. O., 277 (Hvm.)).

¹⁷⁶¹ Vgl. dazu auch KOHNLE, Luthers „reformatorische Hauptschriften“, 324–336.

¹⁷⁶² Vgl. WA 7, 25,26–26,12 (Von der Freiheit eines Christenmenschen; 1520).

¹⁷⁶³ Zur mystischen Dimension der Beziehung von Wort und Glaube bei Luther vgl. ZUR MÜHLEN, Mystische Erfahrung, 45–66; MÜLLER, Die Mystik oder das Wort?, 5–43, bes. 22–29; und MAURER, Martin Luther und die Mystik, 23–45, bes. 40–45.

„Denn den *Glauben* zu haben, bedeutet, die Wahrheit und *das Wort Gottes* zu haben; Das Wort Gottes zu haben, bedeutet, *Gott*, den Schöpfer aller Dinge, zu haben.“¹⁷⁶⁴

So kann mit *Bernhard Maurer*, auch schon für die Tessaradecas von 1519, zu Recht festgehalten werden: „Die Christusmystik, das Verständnis des Wortes und der vom Heiligen Geist gewirkte Glaube sind bei Luther nicht zu trennen.“¹⁷⁶⁵

b) Der innere Glaube als Vereinigung mit Christus

Luthers Glaubensverständnis ist dieser mystischen Grundstruktur entsprechend durch einen sowohl verfremdenden als auch vermittelnden Charakter gekennzeichnet. Der Glaube verfremdet, weil er sich selbst verlässt, weil er selbst eine „Nacht“ und ein „Nebel“ ist; weil er aus sich heraus nichts ist; weil er in seiner Selbstbezüglichkeit, im Rückbezug auf sich selbst niemals bestehen könnte. Auf diese Weise entfremdet der Glaube den Glaubenden sich selbst, so, dass er sich selbst unbekannt wird. Sein Herz wird zu einem finsternen Ort, dem Tempel gleich, in dem Gott Wohnung genommen hat.

Zugleich vermittelt der Glaube aber auch. Er „vermittelt“ Christus und vergegenwärtigt ihn. Er „schafft“ eine neue Wirklichkeit, die jenseits des Erfahrbaren liegt und doch umso wirklicher ist. Der Glaube lässt den Glaubenden sogar sich selbst in dieser Wirklichkeit wieder neu finden; er vermittelt durch Christus auch den Menschen wieder mit sich selbst. „Suche dich nur in Christo und nit yn dir, ßo wirstu dich ewiglich yn yhm finden.“¹⁷⁶⁶ Diese Wirklich-

¹⁷⁶⁴ WA 6, 121,30–31 (Hvm.): „Habere enim *fidem* est veritatem et *verbum dei* habere, Habere verbum dei est *deum* omnium factorem habere.“ Damit sind bereits alle wesentlichen Komponenten von Luthers Worttheologie vorhanden: Das Wort und der Glaube sowie der Glaube und Gott (vgl. so auch Luthers Auslegung des ersten Gebots im Großen Katechismus von 1529: „Denn die zwey gehören zuhauffe, glaube und Gott.“ (WA 30 I, 133,7)). Vgl. dazu vor allem die beiden ersten Bilder (B.4.1; B.4.7) und die beiden letzten Bilder (B.5.1; B.5.7). Aus diesen Gründen lässt sich ein theologischer Bruch zwischen Ende 1519 und 1520/21 nur schwer plausibilisieren und kaum konkret verifizieren (wenngleich BAYER, a. a. O., 279–293 genau dies anhand der drei Weihnachtspredigten von 1519, 1520 und 1521 versucht, worauf an dieser Stelle nicht ausführlicher eingegangen werden kann). Für einen hohen inneren Übereinstimmung der theologischen Stringenz dieser Jahre spricht vor allem die kurze Zwischenzeit sowie das Fehlen von Berichten und Hinweisen Luthers auf derart schwerwiegende Veränderungen in diesen wenigen Wochen und Monaten. Stattdessen kann gerade dieser Zeitabschnitt in Luthers Leben viel eher als eine Konsolidierungsphase der Frömmigkeitserneuerung angesehen werden (vgl. dazu SCHILLING, *Erbauungsschriften*, 295–305; HAMM, *Frömmigkeitstheologie*, 9–45). Vgl. auch oben B.1.2.1.

¹⁷⁶⁵ MAURER, a. a. O., 45.

¹⁷⁶⁶ WA 2, 690,24–25 (Sermon von der Bereitung zum Sterben; 1519).

keit beschreibt Luther, wiederum mystische Sprache aufgreifend, als *Vereinigung* der Seele mit Christus.

In der Freiheitsschrift von 1520 hat der Reformator, wie bereits dargelegt, die *unio mystica* als eine Vereinigung des Wortes Gottes mit der Seele durch den Glauben beschrieben.¹⁷⁶⁷ In der lateinischen Version fasst er sein Glaubensverständnis dahingehend zusammen, dass er von „drei Kräften“ des Glaubens spricht:¹⁷⁶⁸

1. Das Wort und der Glaube regieren die Seele und schaffen sie so neu.¹⁷⁶⁹
2. Indem der Glaube Gottes Wort bejaht, schenkt Gott ihm seine Gerechtigkeit.¹⁷⁷⁰
3. Solcher Glaube vereinigt die Seele mit Christus: „Die dritte unvergleichliche Gnadenwirkung des Glaubens ist, dass sie die Seele mit Christus verbindet wie eine Braut mit dem Bräutigam. In diesem Sakrament werden [...] Christus und die Seele ein Fleisch.“¹⁷⁷¹ In gleicher Weise formuliert die deutsche Version: „Nit allein gibt der glaub sovil, das die seel dem gottlichen wort gleych wirt aller gnaden voll, frey und selig, sondern voreynigt auch die seele mit Christo, als eyne brawt mit yhrem breudgam. Auß wilcher ehe folget, [...] das Christus und die seel eyn leyb werden.“¹⁷⁷² Hier knüpfen sowohl die Freiheitsschrift als auch das erste Bild der zweiten Tafel der *Tessaradecas* unmittelbar an Luthers brautmystische Interpretation des Kreuzesgeschehens an.

„Nu seyn diße und alle gottis wort heylig, warhafftig, gerecht, fridsam, frey und aller guette voll, darrumb wer yhn mit eynem rechten glauben anhangt, *des seele wirt mit yhm voreynigt*, so gantz und gar, das alle tugent des worts auch eygen werden der seelen, Und also durch den glauben die seele von dem gottis wort heylig, gerecht, warhafftig, fridsam, frey, und aller guette voll, eyn warhafftig kind gottis wirt“¹⁷⁷³ Das Wort fungiert als Mittel und Gegenstand der mystischen Vereinigung, denn das Wort ist Christus in Person, ist Gottes Selbstzusage, ist Gegen-

¹⁷⁶⁷ Vgl. WA 7, 25,26–26,12 (Von der Freiheit eines Christenmenschen; 1520) sowie die lateinische Version a. a. O., 53,31–55,36 (De libertate Christiana; 1520).

¹⁷⁶⁸ Vgl. a. a. O., 53,34. Vgl. dazu auch SAARINEN, a. a. O., 261.

¹⁷⁶⁹ Vgl. WA 7, 53,24–33. Vgl. ebd. Luthers Aufnahme des mystischen Bildes vom Eisen im Feuer. Ebenso werde die Seele im Wort durch den Glauben ganz durchglüht und eins mit dem Wort neugeschaffen. Vgl. HAMM, *Wie mystisch*, 226f.

¹⁷⁷⁰ Vgl. WA 7, 54,21–26.

¹⁷⁷¹ A. a. O., 54,31–33: „Tertia fidei gratia incomparabilis est haec, Quod animam copulat cum Christo, sicut sponsam cum sponso. Quo sacramento [...] Christus et anima efficiuntur una caro.“ (dt. Übers. n. LDStA II, 135,19–23).

¹⁷⁷² WA 7, 25,26–30.

¹⁷⁷³ WA 7, 24,22–27 (Hvm.). Auch in der deutschen Version verwendet Luther zur Verdeutlichung der Beziehung von Christus im Wort und dem Menschen im Glauben das mystische Bild vom Eisen im

wart des Heiligen Geistes.¹⁷⁷⁴ Doch auch der Glaube selbst ist ein Mittel, nämlich der „braut-tring“¹⁷⁷⁵ des wundersamen Austauschs zwischen Bräutigam und Braut, zwischen den Gütern Christi und den Übeln des Menschen.¹⁷⁷⁶ So hat der Glaube als innerste und passiv-empfangene Wesensänderung und Personerneuerung den unbedingten Vorrang vor allen äußeren Werken. Die Gerechtigkeit des Christen ist ein inneres Gut, das ihm selbst weithin verborgen bleibt und in der persönlichen Vereinigung mit Christus besteht, die eine Neuschöpfung der Person zur Folge hat. „Das ist der Glaube des Herzens, das Haupt (der Ursprung) und das Wesen unserer ganzen Gerechtigkeit.“¹⁷⁷⁷ In der Freiheitsschrift findet sich eine durch die Wort-Glaube-Korrelation vermittelte *personale Christumystik*, mithin eine eigene, originelle und weiterführende Spielart innerhalb der Tradition christlich-abendländischer Mystik.¹⁷⁷⁸

Diesen mystisch-personalen Charakter des Glaubens als Vereinigung bringt Luther auch im großen Galaterkommentar prägnant zum Ausdruck. Dort legt er dar, dass Christus in sich die „Person aller Sünder“¹⁷⁷⁹ angenommen habe und damit gewissermaßen „aller Menschen Person“¹⁷⁸⁰ geworden sei. Diese personale Einung, die in Inkarnation und Kreuzesgeschehen Wirklichkeit geworden ist und durch das Verheißungswort zugeeignet wird, nimmt der Glaube für sich an, sodass sie auch im Innersten des einzelnen Menschen realisiert wird. „Indem sich der Glaubende auf und in die Wirklichkeit Christi hinein verlässt, bricht der angemass-

Feuer (vgl. a. a. O., 24,31–25,2). Damit stellt er klar, dass der Glaube als Wesensveränderung den Werken als Wesensäußerungen stets vorausgehen muss.

¹⁷⁷⁴ In diesem Sinne kann Luther auch formulieren, dass niemand das Wort Gottes recht ergreifen kann, wenn er es nicht „on mittel“ vom Heiligen Geist vermittelt bekommt: „Denn es mag niemant got noch gottes wort recht vorstehen, er habs denn *on mittel* von dem heyligen geyst. Niemand kansz aber von dem heilighen geist habenn, er erfarsz, vorsuchs und empfinds denn“ (WA 7, 546,24–27 (Magnificat; 1521) (Hvm.)).

¹⁷⁷⁵ A. a. O., 25,37. Vgl. a. a. O., 55,12: „annulum fidei“ („Ehering des Glaubens“) sowie 55,22: „Sic sponsat eam sibi in fide“ („So verlobt er sie sich im Glauben“).

¹⁷⁷⁶ Vgl. dazu bereits oben unter B.4.7.2.1. Vgl. dazu auch WA 5, 608,6–22, hier 7 (Op in Ps; 1519–21).

¹⁷⁷⁷ WA 7, 56,11: „Haec est fides cordis, caput et substantia totius iustitiae nostrae.“ Vgl. a. a. O., 26,27–28: „Das ist niemant dan der glaub des hertzen, der ist das haubt und gantzis weßens der frumkeyt“. Die deutsche Version spricht anstelle von iustitia (Gerechtigkeit) von frumkeyt (Frömmigkeit). Das weist darauf hin, dass es hierbei um eine gestaltgewordene Glaubensgerechtigkeit, d. h. auch um konkrete Taten und Vollzüge geistlichen Lebens geht.

¹⁷⁷⁸ So auch ZIMMERLING, a. a. O., 57.

¹⁷⁷⁹ WA 40 I, 435,10–436,1 (Galaterkommentar; 1531/1535): „Sunt voces Christi, non innocentis, sed qui suscepit personam omnium peccatorum. ergo reus factus omnium rerum“.

¹⁷⁸⁰ A. a. O., 437,25–27 (Hvm.): „In Summa, tu sis *omnium hominum persona* qui feceris omnium hominum peccata, tu ergo cogita, ut solvas et pro eis satisfacias.“ („In Summe: Du sollst *aller Menschen Person* sein, der aller Menschen Sünde getan hat. So sei du auch darauf bedacht, dass du bezahlst und für sie Genugtuung leistest“).

te [sic] Eigen-Stand auf. Der Glaubende lebt aus der Wirklichkeit Christi heraus, als seinem Selbst, das ihn vom Innersten her trägt und gründet.¹⁷⁸¹

In allen drei Momenten (Wirklichkeit, also Werk und Person Christi; Verheißungswort Christi; Glaube Christi) ist Christus sowohl Subjekt als auch Objekt des Geschehens. Deshalb ereignet sich die Vereinigung als eine solche der Personen im innersten Kern des Glaubenden. „Der Glaube aber macht aus dir und Christus *gleichsam eine Person* (quasi unam personam), sodass du nicht von Christus getrennt werden kannst, ja vielmehr an ihm kleben bleibst, so als ob du sagtest, dass du Christus bist, und umgekehrt [jener sagte]: Ich bin dieser Sünder, weil er an mir hängt und umgekehrt.“¹⁷⁸² Luther versteht den oben beschriebenen Glauben, der Christus ergreift und in dem Christus gegenwärtig ist, also auf eine Weise, die den Unterschied zwischen Subjekt und Objekt derart relativiert, dass Christus und der Glaubende „quasi unam personam“ werden.¹⁷⁸³ Dies führt ihn schließlich zu der Folgerung: „Der Glaube ist der Schöpfer der Gottheit, nicht in der Person [Gottes], wohl aber in uns.“¹⁷⁸⁴

Angemessen, also weder rein äußerlich-objektivistisch noch rein innerlich-subjektivistisch, kann dieser Vorgang daher nur mystisch – und damit das Geheimnis des verborgenen Glaubens während – als unio mystica, als schöpferische Vereinigung Christi mit dem Glaubenden verstanden und erfahren werden.¹⁷⁸⁵ Der rechtfertigende Glaube, in dem Christus persönlich

¹⁷⁸¹ ENDERLEIN, a. a. O., 139.

¹⁷⁸² WA 40 I, 285,5–7 (Gal 2,20) (Hvm.): „Sed fides facit ex te et Christo *quasi unam personam*, ut non segregeris a Christo, imo inherescas, quasi dicas te Christum, et econtra: ego sum ille peccator, quia inheret mihi et econtra.“

¹⁷⁸³ Vgl. ebenso SAARINEN, a. a. O., 261.

¹⁷⁸⁴ WA 40 I, 360,5–6: „Fides est creatrix divinitatis, non in persona [Anm. 1: Erg. dei.], sed in nobis.“; vgl. auch a. a. O., 360,24–28. Auch Korsch gibt an dieser Stelle zu: „Wenn man will, kann man in diesem Ziel ein mystisches Element feststellen – nur daß sein Zustandekommen von Gott selbst ausgeht und im Medium des Wortes geschieht, so daß auch am Ende der Glaube als Gottesverhältnis erhalten bleibt.“ (KORSCH, Glaube und Rechtfertigung, 378–379).

¹⁷⁸⁵ Vgl. dazu VOGELSANG, Die unio mystica, 63–80. Auch Vogelsang plädiert dafür, bei Luther sowohl die kritische als auch die konstruktive Verarbeitung mystischer Tradition zu beachten. Obwohl auch er noch von einem zu einseitigem Mystikverständnis ausgeht („Die unio der Mystik besagt letzten Endes die Einheit und Gleichheit von Seelengrund und Gottesgrund.“ (a. a. O., 79)), gesteht er dennoch zu, dass in Luthers Spiritualität der personale Gemeinschaftsaspekt und der mystische Vereinigungsaspekt gleichwertig zu beachten sind. In Christus als Objekt und Subjekt des Glaubens kommt beides zueinander. Während die altlutherische Orthodoxie noch von dieser Bedeutung der unio mystica für Luthers Theologie wusste und „den Heilsweg in der unio mystica gipfeln ließ“ (a. a. O., 64), geriet dieser Aspekt im Neuprotestantismus, besonders verbunden mit dem Namen Albrecht Ritschls, ebenso wie in der Dialektischen Theologie zunehmend in Vergessenheit bzw. Misskredit (vgl. a. a. O. 64f). Vgl. dazu positiv neuerdings auch ZIMMERLING, a. a. O., 37–46. Zur „unio mystica“ in der altlutherischen Orthodoxie vgl. MAHLMANN, Die Stellung der unio cum Christo, 72–179, bes. 168–179 (zu Hollaz); LEHMKÜHLER, Inhabitatio, 151–171, der auch darlegt, wie die unio dabei durchaus als „unio substantiarum“, als „Einung der Substanzen“ verstanden wurde (a. a. O., 171).

gegenwärtig ist, kann somit als die „*vermittelte Unmittelbarkeit*“ Gottes selbst bezeichnet werden.¹⁷⁸⁶ Anders als durch Christus vermittelt kann der Mensch nie Gott unmittelbar sein. Anders als auf dieses Ziel der Gottunmittelbarkeit hin ist der Sinn der Christusvermittlung keinesfalls zu begreifen. In der Christusvereinigung des Glaubens verschränken sich daher die Motive der Verfremdung und Vermittlung zu einer mystischen Einheit.

Auf diese unio kommt es Luther nun in allem an: „Wundersame Art zu reden: Alles, was in mir an Leben, Gnade, Heil ist, ist Christi selber durch Zusammenleimung (conglutinatio), Zusammenhaftung (inhaesio) des Glaubens, durch den wir gemacht werden gleichsam zu einem Leib im Geist“.¹⁷⁸⁷ Freilich hebt diese Zusammenleimung von Christus und Seele deren personale Unterschiedenheit nicht völlig auf, besteht sie doch trotz ihrer ontologischen Implikationen allein im Glauben, also gerade in der und allein aus der *Beziehung* heraus.¹⁷⁸⁸ „Die personale Vereinigung und das ganzheitliche Einswerden Christi und der Seele ist nichts anderes als das für das gesamte Christenleben grundlegende Heilsgeschehen: die Rechtfertigung des Gottlosen.“¹⁷⁸⁹ In diesem Sinne konstituiert der Glaube die Person,¹⁷⁹⁰ jedoch gerade so, dass der Glaubende selbst „in kreativer Passivität Gott allein wirken lässt.“¹⁷⁹¹

Besonders gern und häufig bringt Luther diese innere Wirkung des Glaubens mit dem Bild des Ein-Kuchen-Werdens zum Ausdruck: „also macht der glawb, das Christus unßer ist, unnd seyne liebe macht, das wyr seyn sind. Er liebt, ßo glewben wyr, da wirt *eyn kuch* auß.“¹⁷⁹² Oder: „Denn Christus und ich werden so *in ein ander gebacken*, das mein sund und tod sein werden und sein gerechtigkeit und leben mein eigen werden.“¹⁷⁹³ Diese Aussagen können aufgrund der paradoxen Gleichzeitigkeit von innerster Personenvereinigung im Wesenskern des Menschen und bleiben-

¹⁷⁸⁶ KORSCH, a. a. O., 377 (Hvm.).

¹⁷⁸⁷ WA 40 I, 284,5–7 (Gal 2,20): „Mirabilis ratio loquendi: totum, quod in me vitae, gratiae, salutis, est ipsius Christi per conglutinationem, inhaesionem fidei, per quam reddimur quasi unum corpus in spiritu“.

¹⁷⁸⁸ Vgl. SEILS, Handbuch Glaube, 41. Vgl. allerdings ENDERLEIN, a. a. O., 122–130, der zu zeigen versucht, dass dieses Unterschiedenbleiben der Personen in der Glaubensbeziehung ebenfalls paradox und darum nur mystisch zu verstehen sei. Die Relation zwischen Christus und Glaubendem ist sowohl eine äußere im Sinne eines bleibenden Gegenübers als auch eine *innere* im Sinne einer realen unio der Personen. Die Person Christi und die des Glaubenden sind dann in keiner Weise mehr voneinander zu scheiden. „Es handelt sich um eine Innenrelation, die nicht die Relation zu einem Gegenüber ist. Sie ist im Glauben *eine Relation des Inneseins* mystischer Art.“ (a. a. O., 128 (Hvm.)).

¹⁷⁸⁹ HAMM, a. a. O., 215.

¹⁷⁹⁰ Vgl. WA 39 I, 283,1–21 (Zirkulardisputation de veste nuptiali; 15.7.1537). „... ,quia fides facit personam, persona facit opera, non opera fidem nec personam.“ (a. a. O., 283,19–20).

¹⁷⁹¹ SAARINEN, a. a. O., 260.

¹⁷⁹² WA 10 I/1, 74,16–18 (zu Lk 2, Das Evangelium in der Christmesse; Weihnachtspostille 1522) (Hvm.).

¹⁷⁹³ WA 17 I, 175,8–10 (Predigt zum Gründonnerstag; 1525) (Hvm.). Vgl. z. B. auch WA 12, 485,1ff und WA 41, 169,29 (vom Abendmahl); sowie WA 41, 646,18ff (von der Taufe).

der Glaubensbeziehung durch das äußere Wort nur als Beschreibungen einer mystischen Wirklichkeit, nämlich „als besondere Form der Christuswirklichkeit“, verstanden werden.¹⁷⁹⁴

Ob man daraus schlussfolgernd auch mit der finnischen Lutherforschung von einer mystischen „Vergöttlichung“ des Menschen sprechen darf, steht auf einem anderen Blatt und kann an dieser Stelle nicht tiefer erörtert werden.¹⁷⁹⁵ Mit Berndt Hamm ist aber auf jeden Fall festzuhalten: „Das ist Mystik im reinsten Sinne: eine persönliche und vollkommene Vereinigung von Gott und Mensch und in ihrem Zentrum die unmittelbare, ganzheitliche und innige Erfahrung der beseligenden Nähe Gottes“.¹⁷⁹⁶ Damit ist das Letzte angesprochen: Die auch für Luther reale Möglichkeit konkreter, affektiver Erfahrungen des *bonum internum fidei*.

5.1.2.2 Die kontemplative Erfahrung des Glaubens

Trotz oder gerade aufgrund der bleibenden Angefochtenheit des Glaubens ist sich Luther darüber im Klaren, dass überhaupt niemand ohne die geistliche Erfahrung der Anfechtung und des Trostes über den Glauben schreiben könnte. „Dabei ist es doch ganz unmöglich, dass jemand recht über den christlichen Glauben schreibt oder das Geschriebene gut versteht, sofern er nicht bisweilen, wenn ihn die Ängste bedrängen, *den Geist des Glaubens innerlich gespürt* hat.“¹⁷⁹⁷ Auf diese inneren Erfahrungen des Glaubens kommt Luther nun zu sprechen. Sie sind für ihn die Voraussetzung dafür, dass man überhaupt etwas vom Glauben verstehen und bezeugen kann. Es geht also um den spiritualitätstheologischen Zusammenhang von Wort, Glaube und *Erfahrung* in der Seelsorge.

„Denn den *Glauben* zu haben, bedeutet, die Wahrheit und *das Wort Gottes* zu haben; Das Wort Gottes zu haben, bedeutet, Gott den Schöpfer aller Dinge zu haben. Wenn diese Güter, so groß wie sie sind, der Seele offenbart würden, würde sie im Augenblick vom

¹⁷⁹⁴ So schlägt Enderlein in Anlehnung an BEUTEL, Antwort und Wort, 28–44 vor, dieses Zugleich von personal-ontologischer und dynamisch-relationaler Realität in den Begriff der „Wirklichkeit“ zu fassen (vgl. ENDERLEIN, a. a. O., 131–132): „Danach lässt sich die Gegenwart Christi in der unio als besondere Form der *Christuswirklichkeit* beschreiben.“ (a. a. O., 132 (Hvm.)).

¹⁷⁹⁵ Vgl. dazu u. a. RUOKANEN, Luther in Finnland (1984); PEURA/RAUNIO, Luther und Theosis (1990), bes. 11–26; PEURA, Mehr als ein Mensch (1990), bes. 68–79. Vgl. dagegen teilweise kritisch BEUTEL, a. a. O., 28–44.

¹⁷⁹⁶ HAMM, a. a. O., 216.

¹⁷⁹⁷ WA 7, 49,10–12: „cum fieri non possit, ut bene de ea scribat aut recte scripta bene intelligat, qui non spiritum eiusdem urgentibus tribulationes aliquando gustarit“ (dt. Übers. n. LDStA II, 121,5–8).

Leibe gelöst (entbunden, entfesselt) werden vor dem über die Maßen großen Überfließen
(Glück) der *Süßigkeit* (suavitas).¹⁷⁹⁸

Wiederum wird die Glaubenserfahrung in mystischen Termini des Schmeckens, also leiblich-sinnlicher Empfindungen, als „Süßigkeit“ beschrieben. Nichtsdestotrotz bleibt auch hier die *Einschränkung* noch unübersehbar. Wenngleich davon auszugehen ist, dass Luther solche Glaubenserfahrungen kannte, muss dennoch der Konjunktiv Beachtung finden, in dem er auf sie zu sprechen kommt. Denn der Christ bleibt sich selbst in seinem Innersten (als Christ) verborgen, wird sich nur extern offenbar in Christus. In sich kann der Christ Christus (noch) nicht vollständig erkennen. „Ich, der Christ, bleibe mir, dem Theologen – und dem Psychologen nicht weniger – verborgen. Ich finde und erkenne mich im Auferstandenen, aber nicht in mir selbst. Darum bleibe ich mir der schlechthin Unbekannte. Würde ich aber Christus in mir sehen, wäre das des Guten zu viel, wäre das schlechthin unerträglich.“¹⁷⁹⁹ Der Christ kann sich darum immer nur extern in Christus seines Glaubens vergewissern. Intern in sich selbst wird er sich noch nicht im Vollgeschmack seiner selbst als Christ bewusst. Dieses interne Bewusstwerden der personalen unio des eigenen Wesenskerns mit Christus bleibt für den Reformator darum in seinem Vollsinn ein eschatologisches Geschehen. „Ergo mus fides in hac carne infirma (schwach, geschwächt) sein, sonst wenn wir es völlig kondten glauben, *so wer der himel schon da*.“¹⁸⁰⁰

Wenn man jedoch davon ausgeht, dass derartigen Aussagen persönliche Erfahrungen Luthers einer wenigstens minimalen Intensität solcher Glaubens-Einsicht und solchen „Geschmacks“ zugrunde liegen, kann an einer, wenn auch eigenständigen und originellen, Mystik des Reformators kein Zweifel mehr bestehen. Wenn nun die Freude des Glaubens, der sich in der Verborgenheit der Jetzt-Welt allein an das Wort hält, schon solchen Trost in sich birgt, wieviel mehr unfassliche Freude muss es sein, wenn der Glaube ins Schauen des Geglaubten – und innerlich ja schon ganz wirklich, also seinshaft und wirksam Gegenwärtigen – überginge! Seelsorgerlich verweist die *Einschränkung* (a) der Glaubenserfahrung darum erneut zurück auf die Schöpfungsgüter als Hinweise auf das innere Glaubensgut. In punktuellen *Entschränkungen* (b) der Glaubenswirklichkeit können jedoch auch Erfahrungen antizipiert werden, die

¹⁷⁹⁸ WA 6, 121,30–33 (Hvm.): „Habere enim *fidem* est veritatem et *verbum dei* habere, Habere verbum dei est deum omnium factorem habere. Quae bona, quanta sunt, si animae revelarentur, in momento e corpore solveretur prae nimia abundantia *suavitatis*“ (zu „solveretur“ von „solvere“ (lösen, entbinden, entfesseln, befreien, auflösen, trennen, aufheben, aufklären, enträtseln) vgl. GEORGES, a. a. O. II, Sp. 2723–2724).

¹⁷⁹⁹ BOHREN, a. a. O., 38.

¹⁸⁰⁰ WA TR 1, 49,17–18 (Nr. 122; 1531) (Hvm.).

das eigentliche Objekt und Subjekt des Glaubens fühlbar werden lassen: Christus in uns, die Hoffnung der Herrlichkeit (Kol 1,27).

a) Die Einschränkung der verborgenen Glaubenserfahrung

Zunächst verfremdet Luther auch die Erfahrung des inneren Glaubensguts, indem er seine Verborgenheit pädagogisch deutet und seelsorgerlich anwendet. Er will damit wieder an die Lebenswelt des Betrachters anknüpfen, indem er sagt: Die bona interna creaturae sind als göttliche Hinweise auf das bonum internum fidei anzusehen. Sie können als Erinnerungen an das wahre Gut des Glaubens und des ewigen Lebens, das in den Christen ist, interpretiert werden.

Auch hier besteht wieder eine Parallele zum malum internum:¹⁸⁰¹ An das verborgene, innere Übel der Sünde wird der Mensch erinnert durch äußere, geringere Übel. An das verborgene, innere Gut des Glaubens wird der Mensch erinnert durch äußere, geringere Güter:

„Darum sind diese anderen Güter, wie wir gesagt haben, gleichsam dienlich zur Erinnerungen an diejenigen Güter, die wir in uns haben [...]. Ebenso wie fromme Eltern zuweilen ihren Kindern Spielsachen und geringe Gaben geben, um dadurch die Gemüter ihrer Kinder zur Hoffnung größerer Gaben zu locken.“¹⁸⁰²

Luthers verfremdende und vermittelnde Seelsorge sucht also auch hier die Erfahrungen, die der Betrachter mit seinem inneren Glauben macht bzw. gerade nicht macht, pädagogisch zu deuten. In allem darf er Gottes väterliches, nämlich zum Guten erziehendes Handeln am Werk sehen. Für den schwachen Menschen müssen dabei vorerst die geringeren Schöpfungsgaben als liebevolle Hinweise auf die eigentlich zu erwartenden Güter des ewigen Lebens genügen.

„Welche er uns durch jene empfehlen will, weil dieses [zeitliche] Leben ihr Offenbarwerden nicht ertragen könnte, sondern sie werden barmherzig von Gott verborgen, solange, bis sie zu ihrem vollkommenen Maß gewachsen sein werden.“¹⁸⁰³

¹⁸⁰¹ Vgl. STOLLER, a. a. O., 142: „In contrast to his assertion in Image I.1 that to be aware of all one's sins would be hell, here Luther declares that to be fully aware of all God's blessings would itself be heaven.“

¹⁸⁰² WA 6, 121,33–38: „unde recte caetera bona quae diximus sunt velut monitoria eorum bonorum quae intus habemus, [...], Non secus ac pii parentes filiis suis quandoque ludicra et minuta donaria donant, quibus animos filiorum alliciant ad spem maiorum.“

¹⁸⁰³ A. a. O., 121,34–36: „quae nobis per illa vult commendata, quod haec vita non sustineat ea revelari, sed misericorditer a deo absconduntur, donec creverint in perfectum suum modum“.

Die gnädige Verborgenheit des wahren Glaubensguts ist also eine für den Glauben sogar nötige Verborgenheit. Denn der inwendige Christus verbirgt sich aus Gnade, *damit* der Mensch umso mehr glauben lernen kann. Durch seine Verborgenheit schafft er – ganz im positiven Sinne – Raum *für* den Glauben. Insofern ist sie nicht nur Anlass zur Anfechtung, sondern ebenso zum Glauben-Müssen und Glauben-Können. Diese Paradoxie von Verborgenheit und Erfahrbarkeit kann, wie gezeigt, wahrscheinlich nur in mystischer Sprache formuliert werden. Luthers Mystik wertet allerdings die äußeren Güter und die allgemein-menschliche Schöpfungsgnade gerade auf, indem er sie als von Gott gegebene Anlässe (wie Kindergeschenke) zum Glaubenswachstum verstehen lehrt.

Infolgedessen werden die guten Dinge dieser Welt trotz ihrer Ambivalenz zu Abbildern und Gleichnissen der Herrlichkeit, die noch in den Christen verborgen ist und erst offenbar werden soll. In *dieser* Bezogenheit auf den Glauben kann und soll sie der Christ dankbar genießen und in ihrem begrenzten, aber notwendigen Recht gebrauchen. Im Bilde gesprochen: Sie gewinnen einen eben solchen Rang wie Spielsachen für die Kinder. Die irdischen Güter sind Spielzeuge, die uns auf die himmlische Herrlichkeit vorbereiten und Lust machen sollen.

Die gnädige Verborgenheit des Glaubensguts hat jedoch nicht nur eine pädagogische, sondern auch eine, wenn man so will, psychologische oder psychohygienische Bedeutung. So wie die volle Wahrnehmung der abgründigen Nichtigkeit der eigenen Sünde für keinen Menschen ertragbar wäre, so ist es für den Menschen in seiner sterblich-leiblichen Verfasstheit ebenso unmöglich die Wesenhaftigkeit und Herrlichkeit des göttlichen Lebens, das ihm durch den Glauben Christi geschenkt ist, in seiner Fülle ganzheitlich-affektiv zu erfahren. Er würde die unmittelbare Wahrnehmung dieser Wirklichkeit im wahrsten Sinne des Wortes nicht „überleben“, sondern von deren Gewicht geradezu „erschlagen“. Man könnte sagen: Diese Wirklichkeit ist zu wirklich für den (noch) zu unwirklichen Menschen. Das Gefäß ist noch zu schwach, um die in ihm verborgene Herrlichkeit zu enthüllen. Es würde zerbrechen aufgrund der unerträglichen Güte dieses anderen Seins. Das menschliche Herz ist, so der Reformator, noch zu klein, zu schwach, zu eng und vor allem immer noch zu sündig, um die Herrlichkeit Gottes zu schauen. Wäre sein Herz im Glauben, also in der radikalen Christusexzentrität, vollkommen stark (d. h. in sich selbst vollkommen schwach) und so von sich selbst frei genug, müsste der Mensch wohl augenblicklich verwandelt, in den himmlischen Leib verklärt und in seiner ganzen geistleiblichen Person entrückt werden. Die mystischen Erfahrungen des Glaubens können daher – wie intensiv auch immer sie sein mögen – nie mehr als einen Vorgeschmack, einen schwachen Abglanz dieser Wirklichkeit vorwegnehmen. Und eben darum beschreibt Luther sie als ein Hinweggerissen- oder Entrückt-Werden.

Aus der Einsicht in Luthers biblisch-realistische Anthropologie kann gelernt werden, dass starken mystischen Erfahrungen stets eine psychologische Ambivalenz innewohnt. Sie können aufgrund der physisch-psychischen Schwachheit des Menschen je nach den Voraussetzungen

der individuellen Verfasstheit im Nachhinein durchaus zur Überforderung oder Verwirrung der menschlichen Psyche führen.¹⁸⁰⁴ Obgleich dies keineswegs zwangsläufig der Fall sein muss, kann sich diese Überforderung nachträglich bspw. in Depressionen oder ähnlichen Begleiterscheinungen niederschlagen.¹⁸⁰⁵

Luthers Mystik zeichnet sich jedenfalls durch ein realistisches und nüchternes Rechnen mit der Schwachheit und Begrenztheit menschlichen Fassungsvermögens sowohl in physischer als auch psychischer Hinsicht aus. Nichtsdestotrotz gesteht er innerhalb dieser Bedingungen der mystischen Erfahrung ihre relative Möglichkeit sowie ihr begrenztes, wenn auch keineswegs zu unterschätzendes Potential für die Spiritualität zu.

b) Die Entschränkung der kontemplativen Glaubenserfahrung

Auf dem Hintergrund der Einschränkung dieser seelsorgerlichen Verfremdung weist Luther den Betrachter gleichwohl auf die mögliche *Entschränkung* der Glaubenserfahrung hin. Damit geht er auf „die Frage nach einer unmittelbaren Erfahrung oder einem unmittelbaren Bewusstsein des im Glauben ergriffenen Christus“ ein.¹⁸⁰⁶ Auf zweierlei Weise kann der Heilige Geist nämlich einen Vorgeschmack auf die volle Wirklichkeit des *bonum internum fidei* vermitteln.

„Dennoch offenbaren sie (die inneren Güter) sich bisweilen und treten nach außen hervor, nämlich wenn sich *das fröhliche Gewissen* im Vertrauen auf Gott freut, gerne von ihm redet, mit *Süßigkeit* sein Wort hört, entschlossen und vergnügt gemacht wird, diesem zu dienen, zu guten Werken, Übel zu ertragen usw.“¹⁸⁰⁷

¹⁸⁰⁴ Vgl. hierzu die neueren Erkenntnisse, die Anton A. Bucher in seiner 2007 veröffentlichte Studie präsentiert (vgl. BUCHER, *Psychologie der Spiritualität*, bes. 138–140).

¹⁸⁰⁵ Zur neuzeitlichen Erforschung des Zusammenhangs von Mystik und Psychologie vgl. u. a. WALTHER, *Zur Phänomenologie der Mystik* (1923); ALBRECHT, *Psychologie des mystischen Bewusstseins* (1951); WYSS, *Psychologie und Religion* (1991); UTSCH, *Religion und Psychologie*, 296–314; sowie BUCHER, a. a. O. (2007). Vgl. allerdings PENG-KELLER, *Gottespassion in Versunkenheit*, 223–225, der in seiner Analyse der Phänomenologie des mystischen Erlebens von Carl Albrechts ausschließlich positive Auswirkungen der mystischen Versunkenheit bzw. Ekstase beschreibt. Wenngleich auch er von einem allmählichen Nachlassen und „Abkühlen“ ausgeht (a. a. O., 225).

¹⁸⁰⁶ ENDERLEIN, a. a. O., 139.

¹⁸⁰⁷ WA 6, 121,39–122,2: „Ostendunt tamen se nonnunquam et prodeunt foris, dum exhilarata conscientia gaudet in fiducia dei, libenter de eo loquitur, cum suavitate verbum eius audit, prompta et iucunda fit ad serviendum ei, ad bona opera, ad ferenda mala &c.“

Es gibt also durchaus immer wieder ein Offenbarwerden des inneren Guts. Wenngleich es Gott zumeist nur wie „kleine Tröpfchen und Tropfen in schwach hervorsprudelndem Wasser heraus fallen lässt“¹⁸⁰⁸, die gewissermaßen als „latente (verborgene) Anzeichen des unendlichen und unvergleichlichen Gutes“¹⁸⁰⁹ je und je hervorquellen.

Hier kommt aufs Neue Luthers anthropologisch realistische Mystik in seelsorgerlicher Weise zum Tragen. Er bejaht die Erfahrungsdimension, schränkt sie jedoch fundamentalanthropologisch ein und bindet sie so bleibend an die *Schöpfung* (die welthafte Vermittlung), den *Glauben* und das *Kreuz* zurück. Die spirituelle Erfahrung bekommt ihren Stellenwert, wird jedoch in ihrer Heilsnotwendigkeit ebenso wie in ihrer Wahrnehmungsmöglichkeit relativiert.

Gerade auf diese Weise öffnet sich allerdings auch eine neue Freiheit für spirituelle Erfahrungen. Der Mensch darf wissen, wie begrenzt und schwach er bezüglich seiner Erfahrungsverträglichkeit ist. Dennoch und zugleich gewinnen die unterschiedlich intensiven Erfahrungen der Glaubensrealität an Wert. Sie dürfen als Stärkung des Glaubens, als Vergewisserung im Wort Gottes, als Vorgeschmack und Hoffnungsgut des zu Glaubenden hochgeachtet und auch gesucht werden. Sie geben jedoch niemals Aufschluss darüber, wie „geheiligt“ der mit ihr Begnadete bzw. wie stark sein Glaube de facto ist. Die Erfahrungsdimension des Glaubens wird auf diese Weise befreit vom Druck der religiösen Leistungserbringung oder des religiösen Leistungserweises. So wird sie schließlich überhaupt erst als Erfahrung *des Glaubens* im Sinne des fröhlichen, zuversichtlichen, mitunter auch ekstatischen Sich-Selbst-Verlassens auf Christus hin ermöglicht. Die Erfahrung entzündet sich durch den Glauben am Wort. Sie ereignet sich als spontanes und selbstvergessenes Innewerden der radikalen *Christus-Exzentrik* des Glaubens.

Ohne Glaubenserfahrung, ohne ein Fühlen im Herzen ist für Luther die Gewissheit des Glaubens darum ebenso wenig vorstellbar: „ßondern du must bey dyr selbs ym gewissen fulen Christum selbs und unweniglich (unerschütterlich) empfinden, das es gottis wort sey, wenn auch alle welt da widder stritte, ßo lange du das fulen nicht hast, ßo lange hastu gewißlich gottis wort noch nicht geschmeckt“; denn „Christus treybt ynn das hertz.“¹⁸¹⁰ Die Gewissheit gründet zwar nicht auf der Erfahrung, sondern auf dem Wort. Sie kommt aber ebenso wenig ohne Erfahrung zustande. Solche Erfahrung, in der die Gewissheit des Glaubens besteht, qualifiziert sich für Luther sowohl in Anfechtung als auch in Trost. Beides kann wiederum (aufgrund seiner mystischen Grundstruktur von paradoxer Verborgenheit und Erfahrbarkeit) bei

¹⁸⁰⁸ A. a. O., 122,3: „guttulas et stillas parvas foras mittit tenui scaturigine“ (zu „tenuis“ (zart, schwach, dünn, fein, flach, seicht, schwach, gering, dürrig, spärlich, ärmlich) vgl. GEORGES, a. a. O. II, Sp. 3065–3066).

¹⁸⁰⁹ WA 6, 122,2–3: „iudicia latentis ibi infiniti et incomparabilis boni“.

¹⁸¹⁰ WA 10 II, 23,6–9.14 (Von beider Gestalt des Sakraments; 1522).

höherer Intensität zu einem mystischen Erleben führen. „So ist der Glaube in der Anfechtung *ohne und mit* Erfahrung. Er befindet sich im Widerspiel der Dinge, die ihm den Boden unter den Füßen wegreißen. Aber wenn es mit Christus zur Erfahrung des Sterbens und Auferstehens gekommen ist, hebt eine übermenschliche Freude an.“¹⁸¹¹

Luther verlagert die Erfahrung der inneren Güter dabei nicht nur radikal ins Eschaton, sondern weiß von *spirituellen Vor-Erfahrungen* dieser im Jetzt schon gegenwärtigen Wirklichkeit des Glaubens, „nämlich wenn sich das fröhliche Gewissen im Vertrauen auf Gott freut, gerne von ihm redet, mit Süßigkeit sein Wort hört, entschlossen und vergnügt gemacht wird, diesem zu dienen, zu guten Werken, Übel zu ertragen usw.“¹⁸¹² Die damit benannten Glaubenserfahrungen bilden gewissermaßen den Grundbestand spiritueller Alltagserfahrung, die nach Luther jedem Christen auf seine Weise zuteilwird.

Manchen Christen werden solche Erfahrungen allerdings auch in der *mystischen Intensivform* zuteil. Dass Luther hier nicht nur im Konjunktiv, also von einer hypothetischen Möglichkeit, sondern von einer realen Wirklichkeit redet, zeigt sich daran, dass er konkrete Beispiele solcher kontemplativen Glaubenserfahrung zu nennen wagt:

„Obgleich es bisweilen geschieht, dass es (das innere Gut) in *kontemplativen Seelen* (*contemplatricibus animabus*) reichlicher offenbart wird, so dass sie *als Hinweggerissene* (*absortptae* – Verschlungene, ganz in Anspruch genommene) nicht mehr wissen können, wo sie gewesen sind.“¹⁸¹³

Den Hl. Augustinus und dessen Mutter führt Luther als konkrete Vorbilder solcher intensiven Glaubenserfahrung an.¹⁸¹⁴ Wörtlich spricht der Reformator hierbei von „*contemplatricibus*

¹⁸¹¹ BRANDT, a. a. O., 27.

¹⁸¹² WA 6, 121,39–122,2: „dum exhilarata conscientia gaudet in fiducia dei, libenter de eo loquitur, cum suavitatem verbum eius audit, prompta et iucunda fit ad serviendum ei, ad bona opera, ad ferenda mala &c.“

¹⁸¹³ WA 6, 122,4–5 (Hvm.): „quamvis nonnunquam fiat, ut *contemplatricibus animabus* latius reveletur, ita ut absorptae nesciant ubi fuerint.“ (zu „*contemplatrix*“ (wörtl.: „Beobachterin“) vgl. GEORGES, a. a. O. I, Sp. 1594. Aufgrund des Bezuges des Wortes auf „*animabus*“ handelt es sich hierbei demnach wörtlich um „beobachtende Seelen“; zu „late“ (weit, breit, ausführlich, weitläufig, reichlich) vgl. a. a. O. II, Sp. 571–572; zu „absortptae“ von „absorbere“ (hinunterschlürfen, hinunterschlucken, verschlingen, aufsaugen) vgl. a. a. O. I, Sp. 34).

¹⁸¹⁴ Vgl. AUGUSTINUS, Confessiones, IX, 10 (PL t. XXXII, c. 774): „Et dum loquimur et inhiamus illi, attingimus eam modice tot ictu cordis; et suspiravimus, et reliquimus ibi religatas primitias spiritus, et remeavimus ad strepitum oris nostri, ubi verbum et incipitur et finitur.“ („Und während wir so redeten und uns nach ihr [der ewigen Weisheit] sehnten, da berührten wir sie leise mit dem vollen Schläge des Herzens, seufzten und ließen dort gebunden die Erstlinge unseres Geistes zurück und kehrten uns wieder zum Laut unseres Mundes, wo das Wort beginnt und endet.“ (dt. Übers. n. DITTMANN, Confessiones, 147)); vgl. bspw. auch AUGUSTINUS, a. a. O., IX, 1 (PL t. XXXII, c. 763).

animabus“, also: „beobachtenden Seelen“ oder den „Seelen der Beobachtenden“. ¹⁸¹⁵ Der Terminus ist jedoch aufgrund der etymologischen Wortverwandtschaft zu „contemplare“ (etwas mit geistigem Blick, also kontemplativ betrachten) treffender mit „(passiv) betrachtende“, also „*kontemplative Seelen*“, im Sinne des passiven „Aktes“ der Meditation, zu übersetzen. ¹⁸¹⁶

Luther weiß also davon, dass der Heilige Geist hin und wieder einzelnen Christen ihr inneres Gut antizipativ enthüllt und ihnen mystische Erfahrungen von Augenblicken ekstatischer Entzückung zuteilwerden lässt: ¹⁸¹⁷ „Sie sind dann hinweggenommen und wissen gar nicht, wo sie gewesen sind“. Es ist anzunehmen, dass Luther hier durchaus auch aus eigener Erfahrung spricht. ¹⁸¹⁸

Nicht zuletzt kann das von ihm autobiographisch geschilderte „reformatorische Grunderlebnis“, nämlich der seiner Erinnerung nach erstmalige Durchbruch der Rechtfertigungserfahrung anhand der Meditation von Röm 1,17, wegen seiner Ganzheitlichkeit und affektiven Intensität mindestens in Analogie zu solchen mystischen Erfahrungen interpretiert werden. ¹⁸¹⁹ Einerseits bezieht seine dafür verwendete Terminologie laut *Martin Nicol* „in vielfältiger Weise den affektiven Bereich“ ein; andererseits wurde Luther offensichtlich diese „Geisterfahrung beim Meditieren über der Heiligen Schrift“ sowie „auf dem Boden von Anfechtung“ zuteil. ¹⁸²⁰ So bezeugt er:

Solche Erfahrungen wurde auch immer wieder in Anlehnung an Paulus 2Kor 12,1–4 interpretiert („Gerühmt muss werden; wenn es auch nichts nützt, so will ich doch kommen auf die Erscheinungen und Offenbarungen des Herrn. Ich kenne einen Menschen in Christus; vor vierzehn Jahren – ist er im Leib gewesen? Ich weiß es nicht; oder ist er außer dem Leib gewesen? Ich weiß es auch nicht; Gott weiß es –, da wurde derselbe entrückt bis in den dritten Himmel. Und ich kenne denselben Menschen – ob er im Leib oder außer dem Leib gewesen ist, weiß ich nicht; Gott weiß es –, der wurde entrückt in das Paradies und hörte unaussprechliche Worte, die kein Mensch sagen kann.“).

¹⁸¹⁵ Vgl. hingegen die polemisch-kritische Verwendung in WA 8, 99,20–21 (Rationis Latomianae confutatio; 1521). Positiv erwähnt Luther die Kontemplation (das „schauliche Leben“) auch in einer Weihnachtspredigt von 1522, bindet sie dort jedoch zugleich streng an den Wortlaut der Heiligen Schrift, indem er klarstellt, das diese allein „seyn [Christi] windel sey [...], das wyr ym wirklichen leben sollen unß tzu den durfftigen halten, ym studirn und *schawlichen leben* (Anm. 2: *contemplatricem*, quam vocant) nur tzur schrifft, auff das Christus alleyn der man sey beydes lebenß und an allen enden fur unß lige.“ (WA 10 I/1, 139,13–16 (zu Luk 2,15–20) (Hvm.)).

¹⁸¹⁶ Zu „contemplatrix“ und „contemplare“ bzw. „contemplor“ vgl. GEORGES, a. a. O. I, Sp. 1594.

¹⁸¹⁷ Auch Stoller spricht in der Auslegung dieser Textstelle von „mystical rapture“ (STOLLER, a. a. O., 143).

¹⁸¹⁸ Vgl. ZIMMERLING, a. a. O., 46–47; vgl. auch LEPPIN, Transformationen, 168–169; sowie (teilweise demgegenüber kritisch) SCHWARZ, Martin Luther, 185–188, bes. 190.

¹⁸¹⁹ Vgl. WA 54, 185,12–186,20 (Vorrede zum ersten Band der Gesamtausgabe der lateinischen Schriften; 1545). Vgl. dazu PESCH, Zur Frage nach Luthers reformatorischer Wende, 445–505; sowie NICOL, a. a. O., 175–181.

¹⁸²⁰ NICOL, a. a. O., 177. Zur Terminologie der Affekte in der Meditation vgl. a. a. O., 84 und 176.

„... wie geschrieben steht: ‚Der Gerechte lebt aus Glauben.‘ Hier fühlte ich mich völlig neugeboren und durch geöffnete Tore in das Paradies eingetreten zu sein. [...] Und wie sehr ich einst das Wort Gerechtigkeit Gottes abgrundtief gehasst hatte, mit ebensolcher Liebe erhob ich es als das mir allersüßeste Wort.“¹⁸²¹

Ebenso wie den im Glauben gereinigten Herzen eine tiefere Erkenntnis über das Böse, die Sünde, das Übel in ihnen geschenkt wird, ebenso werden ihnen auch punktuelle Erfahrungen und Erkenntnisse über das Glaubensgut in ihnen, nämlich die Herrlichkeit Christi, zuteil. „Den ‚reinen Augen‘ entsprechen die kontemplativen Seelen.“¹⁸²²

Solche Erfahrung selbstvergessener Gottesfreude, die der sterbliche Leib kaum zu ertragen vermag, schildert Luther bspw. auch in seiner Auslegung des Magnifikat: „Meyn seele erhebt got den Herren. Das wort geht da her ausz grosser brunst und überschwenglicher frewd, dar ynn sich gantz yhr gemut und leben von ynnwendig ym geist erhebt, darumb spricht sie nit: ‚Ich erhebe got‘, szondernnn ‚meyne seele‘, als solt sie sagen: „es schwebt meinn leben unnd alle mein synn ynn gottis lieb, lob und hohen freuden, *das ich, mein selb nit mechtig, mehr erhaben werde, denn mich selb erhebe* zu gottis lob, wie denn geschicht allen denen, *die mit gotlicher sussikeit und geyst durchgossen werden*, das sie *mehr fülen, denn sie sagen kundenn*. Denn es ist kein menschen werck, got mit frewden lobenn. *Es ist mehr ein frolich leyden und allein ein gottis werck, das sich mit worten nit leren, szondernnn nur durch eigenn erfarung kennen lessit*.“¹⁸²³ Der Reformator versteht die mystische Erfahrung also als ein aufseiten des Menschen eher passives Widerfahren („ein frolich leyden“) und als ein unverfügbares Handeln Gottes an ihm („allein ein gottis werck“). Dennoch ist zugleich der ganze Mensch in seiner emotional-sinnlichen Geistlichkeit (Seele) daran beteiligt, oder besser: in Anspruch genommen. Das, was er da erfährt, lässt sich letztlich nicht in Worte fassen, sondern wird jeweils immer nur dem nachvollziehbar werden, der es selbst, wenn auch auf seine je eigene Weise, gleichermaßen geschmeckt hat.

Die starke, aufs Höchste intensivierte Affektivität solcher Erfahrung bringt Luther wiederum mit Begriffen des Schmeckens („gotlicher sussikeit“) zum Ausdruck: „Wie David psal. xxxij. sagt: ‚Schmeckt und sehet, wie susz ist got der her, selig ist der mensch, der ym trawet‘. Erst setzt er schmeckenn, denn das sehen, darumb *das sichs nit erkennen lesset on eygen erfarung und fülen*, zu wilcher doch niemand kumpt, er traw den got mit gantzem hertzen, wenn er ynn der tieffe und not ist; darumb setzt er behend drauff: ‚Selig ist der mensch der got trawet‘,

¹⁸²¹ WA 54, 186,7–9.14–15: „sicut scriptum est: Iustus ex fide vivit. Hic me prorsus renatum esse sensi, et apertis portis in ipsam paradysum intrasse. [...] Iam quanto odio vocabulum ‚iustitia Dei‘ oderam ante, tanto amore dulcissimum mihi vocabulum extollebam“. (dt. Übers. n. LDStA II, 507,9–11.17–19).

¹⁸²² BOHREN, a. a. O., 39.

¹⁸²³ WA 7, 550,2–11 (Magnificat; 1521) (Hvm.).

denn der selb wirt *gottes werck ynn yhm erfahren*, und also zu der empfindlichen *sussigkeit*, da durch zu allem vorstand und erkenntnisz kummen.¹⁸²⁴ Diese Ausführungen bringen abermals sowohl die Doppelgestalt der Glaubenserfahrung in Anfechtung („wenn er ynn der tieffe und not ist“) und Trost („der empfindlichen sussigkeit“) wie auch ihre jeweilige mystische Intensivform in der kontemplativen Erfahrung zur Sprache.¹⁸²⁵ Luthers Mystik kann daher mit Recht als Intensivform christlicher Spiritualität bezeichnet werden.

Dieses Kapitel der Tessaradecas belegt somit die These, dass Luther die *contemplatio* mitnichten durch die *Tentatio* ersetzt hat.¹⁸²⁶ So wird die klassischerweise mit dem Begriff der *contemplatio* bezeichnete Sache aufgrund ihrer Unverfügbarkeit und Ambivalenz als Erfahrung des *bonum internum fidei* im Zusammen- und Widerspiel mit der Anfechtung einerseits vom Druck einer heilsnotwendigen Erfahrung entlastet und zugleich als gnadenhaftes Geschehen für jeden Gläubigen zu einer allein in Gottes Verfügung stehenden Möglichkeit. Es kommt auf diese Weise zu einer „Demokratisierung der Mystik“, die, so Peter Zimmerling, eben „das Gottesverständnis, aber auch die Interpretation der *contemplatio* als Ziel des mystischen Weges“ betrifft.¹⁸²⁷

Seelsorgerlich gewinnt Luther dadurch eine große Freiheit. Zum einen die Freiheit *von* der irreführenden religiösen Suche nach besonderen spirituellen Erlebnissen. Zum anderen die Freiheit *für* die ganze Erfahrungsbreite des menschlichen Lebens sowohl in den Normalformen alltäglicher Anfechtung und alltäglichen Trostes, als auch in den Intensivformen der Gotteserfahrung in den hohen Anfechtungen und in außerordentlichen geistlichen Ekstasen.

Dass dieses neben der „expressiven Seite“ ebenso zum Gebet gehörige „rezeptive Moment“ der Kontemplation für Luther ein wesentliches Ziel seiner Spiritualität darstellt,¹⁸²⁸ zeigt seine Vaterunser-Auslegung von 1519. Dort gibt er sogar eine konkrete Anleitung zum *kontemplativen Gebet*, in der sich wiederum beides beieinander findet: Die Konzentration des Glaubens auf das Wort Gottes; die Möglichkeit des kontemplativen Gebets für die, die im Glauben, d. h. im betenden Umgang mit dem Wort, bereits geübt und erfahren sind; sowie die deutliche Einschränkung der spirituellen Wahrnehmungsfähigkeit des Menschen, die Betonung der Gefahr solcher spirituellen Erfahrungen, die auch vom Wort Gottes wegführen können und den

¹⁸²⁴ A. a. O., 550,11–18 (Hvm.).

¹⁸²⁵ Vgl. ZIMMERLING, a. a. O., 48: „Luthers Erfahrungsbegriff schließt Anfechtungen ein und vermag dadurch, triumphalistische Fehlentwicklungen des Glaubens genauso wie die Überbetonung spektakulärer geistlicher Erfahrungen zu korrigieren.“

¹⁸²⁶ Vgl. dazu oben unter A.1.4. Vgl. so noch NICOL, Meditation, 91–101. Dagegen mit ZIMMERLING, a. a. O., 53: „Sie verschwindet bei Luther nicht – so ein weit verbreitetes Missverständnis – bekommt aber einen anderen Stellenwert und damit auch eine andere Funktion.“

¹⁸²⁷ ZIMMERLING, a. a. O., 51. Vgl. auch a. a. O., 53–55. Von einer „Demokratisierung der Mystik“ bei Luther spricht auch OBERMAN, Simul gemitus et raptus, 55 (vgl. dazu oben unter B.4.7.2).

¹⁸²⁸ ZIMMERLING, a. a. O., 54. Zimmerling legt dies anhand von Luthers Gebetsanleitung für Meister Peter dar (vgl. WA 38, 358–375; vgl. dazu ebenfalls bereits oben unter A.1.3.2).

Menschen dann bloß in seiner eigenen, vermeintlichen Religiosität zu bestätigen scheinen. Bei solchen scheinbaren Glaubenserfahrungen, die schließlich vorgeben sich vom Wort Gottes emanzipieren zu können, sieht der Reformator sogar den Teufel als den Geist der Verführung und Lüge am Werk:

„Ja es soll niemand sich auff sein hertz vorlassen, das er an [ohne] wort wolt beten, *er sey dan wol geubt ym geyst und erfahrung hab*, die frembden gedanken aus tzuschlahen, sunst wurd yn der teuffel gar und gantz vorfuren und sein gebet im hertzen bald vorstören. Darumb soll man sich an die worth halten und an den selben auffsteygen, so lang das die feder wachssen, *das man flyhen magk an worth*. Dan das mundlich gebet ader die wort vorwirff ich nit, soll auch nyemant vorwerffen, Ja mit grossem danck annemen als sunderliche gros gottis gaben. Aber das ist zu vorwerffen, das man der wort nit tzu irem ampt und frucht gebraucht, nemlich *das hertz tzu bewegen*, sundern yn falscher tzuvorsicht sich vorlest dar auff, das man sie mit dem mundt nuer gemummelt ader geplepperet hat an alle frucht und besserung, Ja mit ergerung des hertzen. Auch huth sich ein yder, wan er nun neben den wortten ader sunst ein funcklein empfehet und andacht fueleth, das er nit der alten schlangen vorgifft, das ist die morderische hoffart, folge, die do spricht ‚Ach ich bete nun mith dem hertzen und mund und habe sulch andacht, das ich halt, es werd schwerlich sein ein ander, der ym so recht thut als ich‘, dan die gedanken hat dir der teuffel eingeben, und wirst do mit erger, dan alle die, die do nit beten, Ja ist nit weyt von gottis lesterung und vormaldeyung sulcher gedanke, Dan nit dich, sundern got salt du loben in allem gute, das du fuelest ader habst.“¹⁸²⁹

Aus dem Bisherigen lässt sich resümieren: Der Glaube ist für Luther keine rein psychologische Kategorie, er geht nicht im Fühlbaren und Erfahrbaren auf. Er ist zuerst und vor allem eine spirituelle Wirklichkeit. Er wird von Gott gewirkt, auch und gerade über alles Fühlen und Verstehen hinaus dort, wo er sich selbst in keiner Weise wahrnimmt, fühlt oder erfährt, sondern das Psychologische (das sich selbst Reflexive) hinter sich lässt und ganz allein in Bezug auf den Grund des Glaubens, den gekreuzigten Christus und sein Wort hin existiert. Hier wird deutlich, wie wenig der Glaube ein menschenmöglicher Akt, als vielmehr allein ein Gnadenhandeln Gottes am und im Menschen ist und bleibt. Dabei besitzt der Glaube seinem tiefsten Wesen nach sowohl die Möglichkeit eines mystischen Bewusstwerdens des Inneseins Christi, also einer kontemplativen Versunkenheit,¹⁸³⁰ als auch eines ekstatischen Hinweggerissen-Werdens

¹⁸²⁹ WA 2, 85,24–86,6 (Auslegung deutsch des Vaterunsers für die einfältigen Laien; 1519) (Hvm.).

¹⁸³⁰ Vgl. ENDERLEIN, a. a. O., 141. Interessanterweise spricht auch Luther von einem immer wieder neuen „Ankommen“ Christi, der doch im Glauben zugleich der immer Gegenwärtige ist (vgl. WA 40 I,

aus sich selbst zu und in Gott hinein. Dieser Wesenszug ist jedoch als geistlicher Vorgang nicht mehr psychologisch fassbar, messbar oder greifbar, sondern lediglich in seinen Auswirkungen identifizierbar, an denen der Glaube als Glaube selbst jedoch kein wesentliches, also sich selbst begründendes Interesse hegt oder hegen kann.¹⁸³¹

Das je und je als Ende akuter erfahrener Anfechtung empfundene *Gefühl* im Sinne einer anthropologisch-psychologisch fassbaren Größe darf infolgedessen nicht mit dem Glauben und der Heilsgewissheit als solcher verwechselt werden. Die fides ist in ihrem Eigentlichen keine anthropologische Größe, sondern gerade ein vom Menschen und seiner Befindlichkeit unabhängiges, gnadenhaftes Werk Gottes, über das der Mensch weder verfügt, noch es aus sich selbst heraus hervorzubringen vermag, sondern das er nur erbitten kann und empfängt. Das Trostgefühl verbunden mit dem empfundenen Ende des Anfechtungsgefühls kann nur (nun wirklich je und je) als *Erfahrung* des Glaubens eintreten, stellt dabei allerdings lediglich eine Auswirkung des gnadenhaften Glaubenswirkens Gottes in der menschlichen Psyche dar. Dieses Erfahrbare nun kennt der Reformator – auch in seiner mystischen Intensivform – offenkundig sehr wohl und bewertet es mit gewissen Einschränkungen durchaus positiv.

Gleichwohl bleibt dieses Gefühl zeitlebens schwach und schwankend. Und zwar sowohl aufgrund der bleibenden Sündhaftigkeit des Menschen, als auch aufgrund der Schwachheit der geschöpflichen Physis und Psyche. Der Glaube steht daher nicht auf dem menschlichen Gefühl, auch nicht auf einem Gefühl der Heilsgewissheit, sondern vielmehr *inmitten* der Anfechtung auf der geltenden Verheißung Gottes in Jesus Christus – gerade dann, wenn der Mensch das Gegenteil zu fühlen meint. Die gefühlte Gewissheit ist darum „nicht der Grund des Vertrauens. Sie ist als ‚certa fiducia‘ Teil des Geschehens, in dem sich der Glaubende radikal auf und in die Wirklichkeit Christi hinein ver-lässt (sic).“¹⁸³² So kann der Glaube gerade *in* der Anfechtung des Trostes (den er nicht fühlt) gewiss sein. In diesem Glaubensverständnis liegt, wie gesagt, eine *Demokratisierung der Mystik* vor. Es öffnet das ursprüngliche mystische Anliegen für eine Spiritualität des Alltags.

Obwohl die vierzehn Trostbilder den Menschen „ins Bild setzen“ wollen, stellt Luther im jeweils ersten Bild der beiden Tafeln klar, dass die Verborgenheit des menschlichen Inneren

537,33). Hier könnte ein Vergleich zur Phänomenologie des mystischen Bewusstseins bei Carl Albrechts interessant sein (vgl. dazu PENG-KELLER, a. a. O., 226 (Hvm.): „Mystik ist das *Ankommen* eines Umfassenden im Versunkenheitsbewusstsein [...] als auch das ekstatische Erleben eines Umfassenden.“; sowie a. a. O., 287–292 (Mystik und das äußere Wort), wo ebenfalls die Dreistufung als mündliches Gebet, betrachtendes Gebet und Versunkenheit beschrieben wird).

¹⁸³¹ Vgl. dazu BEINTKER, a. a. O., 124–125. Aus diesem Grunde kann der Glaube auch nicht als je und je sich ereignendes „Ende“ der Anfechtung angesehen werden (so mit Beintker gegen BÜHLER, a. a. O., 184–185).

¹⁸³² ENDERLEIN, a. a. O., 140.

sowohl im Hinblick auf die „Hölle“ als auch im Hinblick auf den „Himmel“ in ihm als göttliche Bewahrung und Gnade diese Trost-Inszenierung von vornherein relativiert bzw. sowohl ihre Grenzen als auch ihre Stärken aufweist. Der wahre Trost bleibt unverfügbar und in seiner Fülle eschatologisch. So ist allein der Heilige Geist der wahre Bildner des Trostes. Allein er bildet den Trost ins menschliche Herz hinein.¹⁸³³

5.2 Der Trost der Hoffnung und des Todes

In der Betrachtung des *zweiten Bildes* der zweiten Tafel richtet Luther seinen Blick auf die Güter der Zukunft, die den Menschen künftig erwarten sowie die Haltung, die er diesen gegenüber einnimmt.¹⁸³⁴ Er knüpft erneut an dasselbe Bild der ersten Tafel an und greift, vom Kreuz Christi und vom Glauben herkommend, insbesondere den Trost der Transformation des Todes auf.¹⁸³⁵

5.2.1 *Die natürliche Erfahrung: Die ungewisse Hoffnung auf zukünftiges Gut*

Erstaunlicherweise sieht der Reformator ausgerechnet im Bild der Zukunft, aus dem wohl die allermeisten Menschen am häufigsten ihren natürlichen Trost ziehen, das geringste natürliche Trostpotential für seine Seelsorge.

„Denen, die keine Christen sind, kann von den zukünftigen Gütern kaum Trost gegeben werden in ihren Übeln, weil alles ungewiss ist.“¹⁸³⁶

Anstatt zu versuchen dem Slogan „alles wird gut“ oder „alles wird besser“ etwas abzugewinnen, stellt Luther nüchtern fest: Nicht ist ungewisser als das, was noch kommt. Selbstverständlich kennt auch er die allgemein-menschliche „Hoffnung“ auf eine *ungewisse* bessere Zukunft. Dieses vermeintliche bonum futurum wird von ihm jedoch aufgrund seines biblisch-apokalyptischen Zeitverständnisses stark verfremdet. Solche Hoffnung sei

¹⁸³³ Vgl. BOHREN, a. a. O. 39.

¹⁸³⁴ Vgl. WA 6, 122,7–124,39: „Caput secundum de spectro secundo, quod est bonum futurum seu ante se.“ (a. a. O., 122,7–8). Es handelt sich hierbei um das textmäßig längste Kapitel (107 Linien in WA 6). Vgl. LEROUX, a. a. O., 28.

¹⁸³⁵ Vgl. STROHL, a. a. O., 176.

¹⁸³⁶ WA 6, 122,9–10: „His qui Christiani non sunt de futuris bonis parum potest solatii dari in suis malis, quod incerta sunt omnia“.

letztlich nichts anderes als eine trügerische Gemütsbewegung, also mit einem subjektiv verkehrten, wirklichkeitsfremden Affekt verbunden. Der Affekt der Hoffnung steht zwar in Beziehung zum Gut der Zukunft und entspricht damit dem bereits in den *Dicatata super Psalterium* (1513–15) entworfenen Affektenschema.¹⁸³⁷ Er bezieht er sich dort allerdings auf ein „*bonum*“, das sich aus der Sicht der *theologia crucis* vielmehr als ein *malum* enttarnt.

Dennoch überlasse Gott aus Barmherzigkeit den meisten Menschen diese trügerische Hoffnung als einen immerhin für die Gegenwart wirksamen natürlichen Trost.

„Obgleich in diesem jener berühmte Affekt, den man Hoffnung nennt, Urheber einer großen Unruhe (*tumultus*) sein kann. Durch ihn lassen wir uns in gegenseitiger menschlicher Vertröstung dazu auffordern, auf Besseres zu hoffen; durch ihn planen wir so oft Großartiges aufs Ungewisse hin, ja immerzu irrtümlich“.¹⁸³⁸

Luther nimmt damit eine Umwertung des typisch modernen Diktums vorweg, die Hoffnung auf das zukünftige Reich Gottes sei eine „Vertröstung“ der einfachen Gläubigen. Er behauptet stattdessen, dass vielmehr ein Leben ohne die christliche Hoffnung und damit ein Leben, das allein durch die utopische natürliche Hoffnung in der Gegenwart froh zu sein vermag, letztlich nichts anderes sei als eine falsche Vertröstung. Die vertröstende Zukunftssillusion dient dem natürlichen Menschen zwar als Motivation für viele gegenwärtige Anstrengungen, zugleich ist sie aber auch ein Gericht Gottes über diejenigen, die ihr Vertrauen auf falsche, weil nichtige „Götter“ setzen. Luther verdeutlicht diese Haltung und ihren Irrtum am Beispiel des reichen und törichten Bauer aus Lk 12,18–21.¹⁸³⁹

„Freilich hat Gott die Menschenkinder nicht derart verlassen, dass er sie nicht mit diesem Affekt der Beseitigung des Übels und des Herbeikommens des Guten vertrösten würde; Obwohl sie über die Zukunft ungewiss sind, hoffen sie dennoch gewiss, wodurch sie zwischenzeitlich aufrecht gehalten werden, auf dass nicht das Übel der Verzweiflung

¹⁸³⁷ Vgl. dazu oben unter B.3.2, bes. Anm. 884.

¹⁸³⁸ WA 6, 122,10–13: „*quantum in hoc sit magni tumultus autor ille affectus, qui spes vocatur, celebris, quo invicem humana consolatione iubemur sperare meliora, quo grandia molimur in incertum frequentissime, immo semper falsi*“ (zu „*falsus*“ (irrtümlich, irrig, grundlos, fälschlich) vgl. GEORGES, a. a. O. I, Sp. 2679–2680).

¹⁸³⁹ Vgl. WA 6, 122,13–18: „*sicut Christus de eo in Euangelio Lu. xij. docet, qui animae suae dixit: Destruam horrea mea et faciam ampliora, et dicam animae meae, requiesce, ede, bibe, epulare, anima mea, habes multa bona in plurimos annos, dixit autem illi deus: Stulte, hac nocte repetent animam tuam a te, et quae parasti, cuius erunt? Sic est, qui thesaurizat et non est in deum dives.*“

hinzugefügt würde und sie dann das gegenwärtige Übel nicht mehr ertragen könnten und noch Schlimmeres täten. Deshalb ist selbst der Affekt einer solchen Hoffnung auch eine Gabe Gottes“.¹⁸⁴⁰

Es ist bemerkenswert, dass Luther in diesem Abschnitt alles in der dritten Person formuliert. Er gebraucht keine direkte Anrede des Betrachters und macht keinerlei persönliche Bemerkungen zur meditativen Aneignung.¹⁸⁴¹ Es ist als ob er damit tatsächlich bloß der Vollständigkeit halber die natürliche Erfahrung anderer, an der Meditation dieses Bild nicht Beteiligter, beschreibt. Auf den Affekt der allgemeinen, ungewissen Hoffnung soll der Betrachter selbst, analog zur Ungewissheit der Zukunftsangst im zweiten Bild der ersten Tafel, kein Vertrauen setzen.

Dessen ungeachtet erkennt Luther auch hier das Vorletzte an und gesteht ihm einen begrenzten Raum und im Hinblick auf das irdische, vergängliche Leben ein relatives Recht zu. Darin findet sich wiederum beides: eine *Vermittlung* durch das Anerkennen der natürlichen Gnade solcher Hoffnungsaffekte und eine *Verfremdung* durch das Bewusstsein des gleichzeitigen Gerichts über den damit verbundenen Unglauben. Die allgemeine Zukunftshoffnung ist in ihrer Ungewissheit Gericht, in ihrer Vertröstung jedoch eine „natürliche“ Gnade, denn sie bewahrt die Menschen weithin vor dem noch größeren Übel der Verzweiflung und den daraus resultierenden Handlungen. Im Raum dieser Vorläufigkeit würdigt Luther Gottes Geduld und Langmut, die den Menschen – und sei es auf einem langen, beschwerlichen Weg – letztlich zur Umkehr führen will (Röm 2,4).

„Nicht, dass er (Gott) wollte, dass diese sich darauf (auf die Affekte) verlassen sollten, sondern dass sie sich mahnen ließen zu der unerschütterlichen Hoffnung, die allein in ihm selbst ist. Denn darum ist er langmütig, dass er jene zur Buße bewege, wie es Röm 2 heißt. Auch lässt er nicht sofort und nicht jeden durch diese betrügerische Hoffnung betrogen werden, ob sie es auf diese Weise vielleicht zu Herzen nehmen (d.h. sich bekehren) und in Wahrheit hoffen würden.“¹⁸⁴²

¹⁸⁴⁰ A. a. O., 122,19–23: „Quamquam nec sic deus reliquerit filios hominum, quin hoc affectu mali amovendi et boni accessuri eos soletur, licet incerti sint de futuris, certi tamen sperant, quo interim sustinentur, ne desperationis malo adiecto praesens malum non ferant et peiora faciant. Quare et ipse affectus spei eiusmodi donum dei est“.

¹⁸⁴¹ Vgl. ebenso LEROUX, a. a. O., 29.

¹⁸⁴² WA 6, 122,23–26: „non quod eo velit eos niti, sed moneri ad spem solidam, quae est in ipsum solum. Ideo enim longanimis est, ut adducat eos ad poenitentiam, ut Ro. ij. dicit, nec sinit statim et omnes falli hac fallaci spe, si quo modo redeant ad cor et vere sperent.“

Durch die Erkenntnis der Gnade und des Gerichts der natürlichen Hoffnung intendiert Gott die Buße des Sünders. Denn obgleich sich der Mensch nicht auf die falsche Hoffnung verlassen soll, darf er darin, dass sie ihm dennoch ermöglicht wird, die Güte Gottes erkennen und lernen, desto mehr auf ihn als den eigentliche Grund der wahren Hoffnung zu vertrauen.

5.2.2 Die geistliche Erfahrung: Der Tod als das christliche Gut der Zukunft

Die Christen haben über diese ambivalente, natürliche Hoffnung hinaus eine zweifache Hoffnung, die zwar *gewiss* ist, aber „durch Tod und Leiden“ hindurch führt.¹⁸⁴³ Auch darin, dass Luther das natürliche Hoffnungsgut in gleicher Weise für die Christen gelten lässt, zeigt sich eine vermittelnde Anknüpfung an die existentielle Erfahrung des Betrachters. Freilich nur, insofern diese in den lebenslangen Prozess des Werdens der Heiligung integriert bleibt:

„Insofern erfreuen auch sie (die Christen) sich jener allgemeinen, ungewissen Hoffnung, dass das gegenwärtige Übel enden und das Gegenteilige Gute sich mehren werde. Obwohl sie das nicht so sehr sorgt, wie das, dass ihr eigentliches Gut wachse, welches die Wahrheit in Christus ist, in der sie von Tag zu Tag vorwärtsschreiten, um derer willen sie auch leben und hoffen.“¹⁸⁴⁴

Luther versteht das Christsein als ein tägliches Werden, Wachsen, Zunehmen und Vorwärtsschreiten in der Frömmigkeit. Dieses Leben im Zwischenzustand zeichnet sich im Sinn des *simul peccator et iustus* auch dadurch aus, dass es teilweise noch aus irdischen Hoffnungen lebt, sich aber mehr und mehr der himmlischen Hoffnung zuwendet. Das „*simul*“ („Zugleich“) ist also eschatologisch bestimmt und auf die Zukunft hin gespannt. „Das also ditz lebenn nit ist. eyen frümkeytt ßondernn eyen frum werden: nit eyen gesundheyt ßondernn eyen gesund werdenn: nit eyen weißen ßondernn eyen werden: nit eyen ruge ßondernn eyen vbunge Wyr seynß noch nit. wyr werdenß aber Es ist noch nit gethan vnnd geschehen es ist aber ym gang vnnd schwanck. Es ist nit das end. es ist aber der weg es glüwett vnnd glintzt noch nit alliß. es fegt sich aber alliß.“¹⁸⁴⁵

¹⁸⁴³ A. a. O., 122,29: „per mortem et passionem“.

¹⁸⁴⁴ A. a. O., 122,28–32: „Siquidem et ipsi gaudent communi illa spe incerta finiendi mali praesentis et augendi boni contrarii, quanquam id non adeo curent quam quod bonum suum proprium augetur, quod est veritas in Christo, in quo promovent de die in diem, propter quod et vivunt et sperant.“

¹⁸⁴⁵ WA 7, 336,31–36 (Grund und Ursach aller Artikel D. Martin Luthers, so durch römische Bulle un-rechtlich verdammt sind; 1521).

Aufgrund dieses dynamischen Verständnisses, in dem Luther den Glaubenden auf dem Weg und in der Zwischenbewegung zwischen Erde und Himmel, zwischen Gegenwart und Zukunft verortet, wird es ihm möglich, sowohl an der natürlichen Befindlichkeit anzuknüpfen als auch diese zu kritisieren und sie Schritt um Schritt von den irdischen Abhängigkeiten zu lösen und über sich selbst hinaus zu führen. Diese Bewegung geschieht dabei weder geradlinig noch perfektionistisch, sondern asymptotisch und bleibt zeitlebens durch den Wechsel von Fort- und Rückschritten gekennzeichnet.

Dieser Prozess des Frommwerdens als Loslassen der irdischen und Ergreifen der himmlischen Hoffnung erlangt seine höchste existentielle Intensität im *Tod*. Der endgültige leibliche Tod ist die zukünftige und unausweichliche Herausforderung der Hoffnung des Glaubens schlechthin. An ihm entscheidet sich die Realitätstauglichkeit ihres tröstenden Affektes. Der Christ wird darum gerufen, immer mehr von den zwar überlebensnotwendigen, jedoch ungewissen Hoffnungsperspektiven des irdischen Lebens abzusehen und sich auf die gewisse Hoffnungsperspektive des ewigen Lebens auszurichten. Denn *das zukünftige Gut des Todes*¹⁸⁴⁶ ist – in Analogie zur unausweichlichen Gewissheit des zukünftigen Übels – mit einer ganz gewissen Hoffnung verbunden. Diese Hoffnung richtet sich auf zweierlei Auswirkungen des Kreuzes Christi:

1. Zum einen die Gewissheit, dass der Tod für den Glaubenden das *Ende des Leidens* bedeutet.
2. Zum anderen, dass er zugleich auch das *Ziel und Ende der Sünde* ist.

5.2.2.1 Der Tod als Ende des Leidens

„Erstens wird durch den Tod die gesamte Tragödie der Übel dieses Lebens beendet.“¹⁸⁴⁷

Für den Menschen in Christus bedeutet der Tod das Gegenteil dessen, was er für den Sünder bedeutet: Für jenen ist er „der Anfang der Übel“,¹⁸⁴⁸ für diesen jedoch deren Ende. Luther belegt diesen entgegengesetzten Lebensausgang mit einer Vielzahl an Schriftziten (Ps 116,15; Ps 4,9; Weish 4,7; Ps 34,22; Ps 140,12 und Lk 16,25).¹⁸⁴⁹ Güter und Übel verhalten sich für Gerechtfertigte und Sünder im Tode reziprok zueinander: Wer hier leidet, wird dort getröstet; wer hier (scheinbar)

¹⁸⁴⁶ Vgl. WA 6, 122,32: „duo maxima futura habent *in morte*“.

¹⁸⁴⁷ A. a. O., 122,32–33 (Hvm.): „Primum, quod morte finitur universa huius vitae malorum tragoedia“.

¹⁸⁴⁸ A. a. O., 122,36 (Hvm.): „ubi contra impiis Mors *initium* est *malorum*“.

¹⁸⁴⁹ Mit insgesamt 22 Belegen wird in diesem Kapitel insgesamt am häufigsten die Schrift zitiert wird (vgl. LEROUX, a. a. O., 28).

nur Güter besitzt, wird dort nur noch Übel haben. Diese Verfremdung ist freilich nur für diejenigen tröstlich, die im Augenblick tatsächlich leiden. Weil der Christ jedoch zeitlebens im Gefüge der sieben Übel der ersten Tafel leben muss, bleibt er stets der erste Adressat dieses Trostes.

Im Bild des Todes als *bonum futurum* wird nun die gesamte erste Tafel der vielfältigen Übel durch das Kreuz Christi umgekehrt. Der Tod als der letzte Feind wird dem Christen in dieser radikalen Umwertung sogar zum stärksten Seelsorger. Denn Christus hat durch sein Kreuz und seine Auferstehung dieses größte Übel zum höchsten Gut gewendet. Alles, sogar und erst recht der Tod, muss ihm zum Besten dienen. Damit knüpft Luther erneut an die seelsorgerliche Verfremdung des Todes aus dem zweiten Bild der ersten Tafel an.¹⁸⁵⁰

„Auf diese Weise geschieht es, dass ein Christenmensch, ob er stirbt oder lebt, allezeit *das Beste* hat: Ein so seliges Ding ist es ein Christenmensch zu sein und an Christus zu glauben.“¹⁸⁵¹

Dass die Wandlung des Todes allein im gekreuzigten Christus Realität geworden ist, zeigt Luther mit den Zitaten aus Phil 1,21 und Röm 14,8.¹⁸⁵² Diese *Gewissheit* (*certitudo*) – Luther spricht in seelsorgerlicher Zuspitzung wörtlich sogar von „Sicherheit“ (*securitas*) –, die den Glauben im Leben und im Sterben furchtlos macht, ist gegründet in Tod und Auferstehung Jesu Christi.

„Diese Sicherheit hat Christus uns erworben, dadurch dass er gestorben und wieder auf-
erstanden ist, auf dass er Herr sei der Lebenden und Toten, mächtig, uns sicher (*securus*)
zu machen im Leben ebenso wie im Tode.“¹⁸⁵³

Der Tod ist zwar eine Finsternis, doch zugleich auch ein Trost – nicht aus sich selbst heraus, sondern weil der Herr dort gegenwärtig ist: „Denn Du bist bei mir“ (Ps 23,4).¹⁸⁵⁴ Christus selbst verfremdet durch sein Kreuz und seine Auferstehung den Tod radikal. Er trennt nun nicht mehr vom Leben, sondern verbindet endgültig und für immer mit ihm. Statt ein endloses

¹⁸⁵⁰ Vgl. oben B.4.2.

¹⁸⁵¹ WA 6, 123,1–2 (Hvm.): „Sic fit, ut Christianus, sive moriatur sive vivat, semper *melius* habeat: adeo beata res est esse Christianum et in Christum credere.“

¹⁸⁵² Vgl. a. a. O., 123,3,4–5: „Mihi vivere Christus est et mori lucrum“; „Qui vivit, domino vivit, qui moritur, domino moritur: sive ergo vivimus sive morimur, domini sumus.“

¹⁸⁵³ A. a. O., 123,5–7 (Hvm.): „Hanc *securitatem* Christus nobis obtinuit, quod mortuus est et resurrexit, ut dominus esset vivorum et mortuorum, potens nos facere securos tarn in vita quam in morte“.

¹⁸⁵⁴ Vgl. a. a. O., 123,7–8 (Hvm.): „Si ambulem in medio umbrae mortis, non timebo mala, *quoniam tu mecum es*.“

Leiden zu eröffnen, beendet er das Leiden. Was zuvor Angst (timor) war, wird nun Hoffnung (spes). Vollkommener kann ein Wandel der Affekte nicht sein. Entsprechend ordnet Luther dem bonum futurum den Affekt der spes, dem malum futurum jedoch den Affekt des timor zu.¹⁸⁵⁵ Seelsorgerlich geht es im Blick auf das Zukünftige jedoch in beiden Fällen um den Tod; einmal als Ursache der Angst, das andere Mal als Ursache der Hoffnung. Daran wird deutlich, wie sehr es in der Seelsorge um einen Perspektivwechsel geht, der aus der Korrektur der opinio eine Umwertung des affectus erlangt. Die opinio orientiert sich an der objektiven Wandlung der Dinge, die im Kreuz Christi geschehen ist. Der affectus wird durch den Heiligen Geist in der subjektiven Aneignung dieser Realität gewandelt.

„Wenn uns darum der Gewinn des Todes zu wenig bewegt, ist das ein Zeichen dafür, dass der Glaube Christi noch schwach ist in uns, welcher den Wert und Gewinn eines guten Todes nicht genügend hoch schätzt oder [wenigstens] glaubt, dass der Tod gut ist. Über die Maßen viel leben der alte Mensch und die Weisheit des Fleisches nämlich immer noch und halten uns fest (verwickeln uns).“¹⁸⁵⁶

Solange der Glaube noch schwach und unterwegs ist, kann der Christ dieses hohe Gut im Tod häufig noch nicht oder nur wenig sehen. Der reife Glaube hingegen sieht im Bild des Todes ein anderes Bild, nämlich das des Todes und der Auferstehung Christi, das den Tod entmächtigt und seinem inneren Gehalt – wenn auch nicht seiner äußeren Gestalt – nach verwandelt.¹⁸⁵⁷ Auf diese Weise „stirbt auch unser Tod vor dem gläubigen Anblick des Todes Christi“.¹⁸⁵⁸

Darum ermutigt und ermahnt Luther zur realistischeren Perspektive des Glaubens, die über die falsche Einschätzung des Todes hinaus wächst:

„Deshalb müssen wir uns bemühen, dass wir darauf zu vorwärts bewegt werden diese Wohltat des Todes zu erkennen und zu lieben.“¹⁸⁵⁹

¹⁸⁵⁵ Vgl. WA 3, 404,24–37 (Dic sup Ps, Scholion zu Ps 67,18). Vgl. oben B.3.2, bes. Anm. 884.

¹⁸⁵⁶ WA 6, 123,9–12: „Quod si hoc lucrum mortis parum movet, signum est, fidem Christi infirmam in nobis esse, quae precium et lucrum bonae mortis non satis aestimat aut bonam esse mortem nondum credit, impediens scilicet nimium adhuc vivace vetere homine et sapientia carnis.“

¹⁸⁵⁷ Vgl. WA 2, 686,31–687,17 (Sermon von der Bereitung zum Sterben; 1519). Vgl. dazu bereits oben B.4.2.2.2.

¹⁸⁵⁸ A. a. O., 123,22–23: „ita et mors nostra fidelissimo intuitu mortis Christi perit“ (zu „perire“ (ganz weggehen, verloren gehen, sich verlieren, verschwinden; umkommen, untergehen, zugrunde gehen; umkommen, ums Leben kommen, sterben) vgl. GEORGES, Handwörterbuch II, Sp. 1583–1585).

¹⁸⁵⁹ A. a. O., 123,12–13: „Conandum itaque est, ut ad mortis hoc beneficium cognoscendum et amandum promoveamur.“

Luther ist es deshalb so wichtig, das ganze Leben als eine Übung der eigenen Sterbevorbereitung zu begreifen. Derjenige, der durch den Glauben das rechte Bild im Tod zu erkennen geübt hat, der sein Leben im Lichte des Wortes vom Kreuz zu meditieren gewohnt ist, wird gewappnet sein, wenn es zum existentiellen Treffen in der Todesstunde kommt.

„Deswegen ist es niemandem verwunderlich, seitdem er das Übel des Todes sehr gut gemacht hat. Daher ist nun der Tod für die Glaubenden tot und hat nichts Schreckliches mehr außer den Schein (die Gestalt) und die Maske“¹⁸⁶⁰ bzw. „allein die Gestalt“¹⁸⁶¹.

Der Tod kann für Luther auf diese Weise sogar emotional ein Trost und eine Linderung der Leiden werden, versteht er ihn doch als einen „Schlaf“, in dem der Mensch von den Strapazen des Lebens zur Ruhe und Erholung kommt.¹⁸⁶² „it puts an end to the evils of this life’s punishments or what he also called ‚the whole tragedy of this world’s ills‘“¹⁸⁶³ Der Tod wird in den Händen Christi zum Ruhe- und Zufluchtsort und gewinnt damit die affektive Qualität von Geborgenheit und Sicherheit.

5.2.2.2 *Der Tod als Ende und Ziel der Sünde*

Die entscheidende Verfremdung nimmt Luther jedoch vor, indem er den Tod als das Ende der Sünde meditieren lehrt. Der Tod, den Gott eigentlich als Strafe für die Sünde in die Schöpfung gegeben hat und der deshalb das Ziel der Sünde ist – nämlich entweder im Sinne des Zornes Gottes oder der Verkehrung des Teufels – wird nun durch das Kreuz Christi gegen die Sünde selbst gewendet und zu ihrer Überwindung in Dienst genommen.

„Das zweite Gut des Todes ist das, [...] welches er uns gewährt, indem er den Fehlern und Sünden ein Ende (finem; Ziel) setzt.“¹⁸⁶⁴

¹⁸⁶⁰ WA 6, 123,16–19: „ideo non ulli mirum quod mortis malum foecerit optimum. Proinde mors iam mortua est fidelibus nihilque habet terribile praeter speciem et larvam“.

¹⁸⁶¹ A. a. O., 123,25: „ad speciem solam“.

¹⁸⁶² Vgl. a. a. O., 123,26 (Hvm.): „ob quam rem et *somnus* potius vocatur in scripturis quam mors.“

¹⁸⁶³ LEROUX, a. a. O., 30.

¹⁸⁶⁴ WA 6, 123,27–28: „Alterum bonum mortis, [...] quod praestantius, finem ponit vitiis et peccatis“.

Denn die Sünden sind die eigentlichen Leiden der Seele und schlimmer als die äußeren Leiden.¹⁸⁶⁵ Wer darum den durch Christus verwandelten Tod noch nicht liebt, der hat seine eigene Sünde noch nicht in der Tiefe erkannt und hasst sie noch zu wenig. Ist sie doch die unendlich viel größere Gefahr und Bedrohung des Lebens als alle anderen Übel und selbst als der Tod.

So will die Meditation dieses Bildes den Betrachter zur *Buße* führen, indem es die natürliche Meinung über das Übel des Todes geradezu auf den Kopf stellt und dadurch einen affektiven Zugang des Trostes durch das Kreuz Christi eröffnet. Diese permanente Bußbewegung ist für den Menschen als simul peccator et iustus notwendig. Denn nur, indem er in dieser herzensverändernden Buße bleibt, wird die geistliche Spannung dieser paradoxen Seinsweise fruchtbar und auf ihr eschatologisches Ziel hin ausgerichtet. Je länger er in dieser Bußbewegung lebt, desto stärker werden seine Affekte in Sehnsucht vom Sünder-Sein (in sich selbst) zum Gerechter-Sein (in Christus) hingewendet. Luther hält es offensichtlich für realistisch, dass der Tod infolgedessen mehr und mehr mit dem Affekt der Liebe („amabilissimam“), die Sünde aber mit dem Affekt des Hasses („odimus“) bedacht wird.¹⁸⁶⁶ Denn der durch die Taufe und ihre spirituelle Dynamik in Dienst genommene leibliche Tod löst die Spannung der angefochtenen Seinsweise des „simul“ endlich auf und reißt den Gerechtfertigten endgültig von der verhassten Sünde los:

„Der hochwillkommene Tod erlöst uns von diesen Gefahren und reißt die Sünde gänzlich von uns los“.¹⁸⁶⁷

Mit einem darauf folgenden, langen Schriftzitat aus Weish 4,10–14 (Vulgata)¹⁸⁶⁸ wendet Luther auch auf diese geistliche Erfahrung des Todes den Begriff des „*raptus*“ an.¹⁸⁶⁹ Aus dem Leben der Sünde wird der Glaubende durch den Tod „entrückt“ und „hinweggerissen“. Damit gewinnt der Tod denselben Charakter der *Ekstase*, der das mystische Wesen des Glaubens überhaupt kennzeichnet.¹⁸⁷⁰ Der durch die Taufe und den Glauben im Blick auf den Gekreuzigten

¹⁸⁶⁵ Gegen LEROUX, a. a. O., 29, der das Ende des Leidens als „greatest future blessing“ sieht und nicht das der Sünde.

¹⁸⁶⁶ WA 6, 123,31.33.

¹⁸⁶⁷ A. a. O., 123,35–36: „optima mors ab his periculis nos solvit et peccatum penitus abscindit a nobis“.

¹⁸⁶⁸ Vgl. a. a. O., 132,36–124,4 (Hvm.): „Placens deo, factus dilectus et vivens inter peccatores translatus est. *Raptus est*, ne malitia mutaret intellectum eius, aut ne fictio deciperet animam illius. Fascinatio enim nugacitatis obscurat bona et inconstantia concupiscentiae transvertit sensum sine malitia (o quam haec vera sunt et assidua!). Consummatus in brevi explevit tempora multa: placita enim erat deo anima illius, propter hoc properavit educere illum de medio iniquitatis.“

¹⁸⁶⁹ A. a. O., 123,37.

¹⁸⁷⁰ Vgl. dazu bereits unter B.4.7.2.2.

überwundene und verwandelte Tod wird zur letzten und endgültigen Ekstase des Glaubens. In ihm gerät der Mensch für immer „außer sich“. Der Todesvollzug wird zum Glaubensvollzug schlechthin.

Dabei ist es bemerkenswert, dass der Tod für Luther einen ähnlich fundamentalanthropologischen Charakter extra nos trägt wie der Glaube. Durch den leiblichen Tod muss der Mensch für immer außer sich geraten. Seine Existenz wird ihm unwiderruflich seiner selbst entzogen. In diesem Sinne ist der Tod die letzte große Anfechtung, eine „Extase (sic) des Schreckens“.¹⁸⁷¹ Ihren eigentlichen Schrecken erhält diese Ekstase jedoch nicht in den leiblichen Schmerzen, sondern im Gewissen. Erst durch die Sünde erlangt der Tod seinen Schrecken, mit dem er geradezu identisch ist.¹⁸⁷² Er wird durch seine unausweichliche Extra-nos-Situation coram Deo zur unentrinnbaren Konfrontation mit Gottes Zorn. In ihm redet Gott nun endlich und endgültig unmittelbar zum Menschen. Der Tod selbst wird ihm zur Gewissensanfechtung schlechthin.¹⁸⁷³ Denn „der Stachel des Todes ist die Sünde, die Kraft aber der Sünde ist das Gesetz“ (1Kor 15,56). Darum ist auch die „Todesangst, das innere Widerstreben und Nicht-Sterbenwollen [...] das Schwerste am Sterben.“¹⁸⁷⁴

Wenn der Mensch jedoch das Sterben, dieses Existential des „Außer-sich-selbst-Seins“ als Grundvollzug seiner Existenz, im Leben schon durch die Taufe und den Glauben als Christusgnade empfangen und eingeübt hat, dann – und nur dann – kann ihm schließlich auch sein leiblicher Tod zur höchsten Freude werden, ja zu der mystischen Erfahrung schlechthin. Durch den Tod wird der Mensch seiner selbst fundamental entrissen und im Falle eines durch den Glauben versöhnten Gewissens in einem anderen, nämlich in Christus neu begründet und neu geschaffen. Diese äußerste Exzentrizität der eigenen Existenz ist das Ziel des spirituellen Taufprozesses, der abschließende Höhepunkt des Mit-Christus-Sterbens und des Mit-Chris-

¹⁸⁷¹ VOGELSANG, Der angefochtene Christus, 19 mit Verweis auf WA 1, 549,24–25 (Resolutiones disputationum de virtute indulgentiarum; 1518); und WA 5, 202,22–28 (Op in Ps; 1519–21): „...“. Vgl. auch WA 9, 460,32–36 (Predigt zu 1Mos 15; Exaudi 20.5.1520): „Constat autem duplicem esse ἔκστασιν: Alteram gaudii, cum quis tanto gaudio suffunditur, ut, postquam id abierit, nesciat, ubinam fuerit, quidve sibi evenierit. Hic est gustus quidam beatitudinis. Alteram vero horroris, gustum inferni, quem hic Abraham sensit.“

¹⁸⁷² Vgl. PREUL, Der Tod des ganzen Menschen, 114–115. Vgl. dazu auch WA TR 5, 188,19–20 (Nr. 5493): „Derhalben sage ich, das groste ist in morte terror mortis.“

¹⁸⁷³ Dies gilt freilich als tatsächliche, affektive Erfahrung noch in diesem Leben bzw. im Sterben nur für die wahren Christen. Wer jedoch ohne Glaube, ohne ein durch das Wort Gottes erwecktes Gewissen ist, der empfindet diesen wahren Schrecken des Todes erst, wenn er unausweichlich und alles zu spät ist, nämlich im Tod selbst. Vgl. EBELING, Des Todes Tod, 618: „Nicht der Unfromme, sondern gerade der Fromme, der Christ (sofern er wirklich einer ist – er ist aber selten!), erfährt unter dem Urteil Gottes erst den wahren Schrecken des Todes.“ Vgl. dazu auch WA 36, 535,4–7; 537,14f; 539,2–8 (Predigt zu 1Kor 15; 1532).

¹⁸⁷⁴ VOGELSANG, a. a. O., 19.

tus-Auferstehens, das seit der Taufe in jedem Glaubenden anhebt. „Also ist eyne Christen menschen leben nit anders, dan eyne anheben, seliglich zu sterben von der Tauff an biß ynß grab“. ¹⁸⁷⁵ Auch diese *Todesmystik* Luthers kann man als eine Intensivform seiner Taufspiritualität des Kreuzes, der *tentatio et consolatio crucis*, interpretieren.

Unter der Herrschaft Christi, in die der Glaubende durch die Taufe hineingenommen wird, fungiert der Tod als *Erlöser* von der Sünde.

Doch selbst schon auf die rein irdische Existenz in statu corruptionis bezogen, kann Luther im Tod schöpfungstheologisch eine natürliche „Gnade“ erkennen.

„Es ist zwar wahr, dass der Tod durch den Neid des Teufels in den Erdkreis eindrang, aber der außerordentlichen und göttlichen Güte ist es zuzurechnen, dass sie den auf solche Weise hineingetretenen Tod nicht nur schädlich sein lässt, sondern ihn ergreift und der Sünde zur Strafe und zum Tod bald von Anfang an ordnet.“ ¹⁸⁷⁶

Der Tod als Strafe (*poena*) für die Sünde wird von Gott innerhalb der Schöpfung nach dem Fall zum Ziel (*finis*) der Sünde gesetzt, und zwar als das Ende jeder Möglichkeit weiter im und durch den Leib zu sündigen. Dem Menschen wird nach einer gesetzten Frist jede weitere Möglichkeit genommen, das eigene Leben und das der anderen fortwährend durch die Sünde zu verderben.

In einer darauf folgenden Auslegung zu Genesis 3 (besonders Gen 3,19) zeigt Luther, wie der Tod zwar einerseits der „letzte Feind“, zugleich aber auch Gottes Diener sein kann und muss. Denn Gott ist nur Gott, wenn er alles in allem wirkt, wenn seine Allmacht sich alle Dinge, selbst den Tod untertan macht. Denn obwohl die Gestalt des Todes unter den Bedingungen der depravierten Schöpfung dem Wesen Gottes, das lauter Leben ist, zutiefst widerspricht, nimmt er ihn doch durch seine Allmacht in Dienst. Er erlegt ihn dem gefallen Menschen zwar als Strafe auf, mildert aber zugleich die Strenge dieser Setzung ab („... *rigorem praecepti tempe-*

¹⁸⁷⁵ WA 2, 728,27–29 (Sermon vom heiligen hochwürdigen Sakrament der Taufe; 1519). Sehr schön hebt Ebeling besonders den Trostaspekt dessen hervor: Der Getaufte darf „getrost als ein Gast auf Erden [...] dieses Todesleben durchschreiten, sich freuen an dem, was gut, erleiden, was bitter daran ist, und in der Nachfolge Christi mit Hingabe dienen, wo immer er kann. In der Gewißheit, daß denen, die Gott lieben, alles zum Guten dienen muß, auch Teufel, Tod und Hölle, darf er getröstet und geduldig dem eigenen Sterben entgegengehen.“ (EBELING, a. a. O., 625).

¹⁸⁷⁶ WA 6, 124,16–19: „Verum est enim, quod mors invidia diaboli intravit in orbem terrarum, sed hoc eximiae et divinae bonitatis fuit, mortem sic ingressam non sinere tantum nocere sed apprehensam in peccati poenam et mortem mox ab inicio sui ordinare.“ (zu „invidia“ (Neid, Missgunst, Hass) vgl. GEORGES, a. a. O. II, Sp. 427–428; zu „inicio“ als Schreibform von „initium“ (Anfang, Eingang) vgl. a. a. O. II, Sp. 279–280). Vgl. auch die freiere, aber treffende Übersetzung bei BOHREN, a. a. O., 86: „Denn es ist wahr, dass der Tod durch die Arglist des Teufels in den Weltkreis eindrang, aber die Tat der herrlichen, göttlichen Güte lässt den Eindringling nicht nur Schaden tun, sondern packt ihn und setzt ihn von vornherein der Sünde zur Strafe und Vernichtung.“

ravit“)¹⁸⁷⁷ und gebraucht den Tod zur Eindämmung und Beseitigung der Sünde. Aufgrund seiner Sterblichkeit kann kein Mensch ewig und dadurch immer weiter und immer schlimmer sündigen. Der Tod macht dem nach einer gesetzten Zeitspanne ein Ende. Auf diese Weise müssen sich alle Dinge der Allmacht *und* Güte Gottes unterordnen und bleibt die Initiative ganz in Gottes Hand: Er ordnet und bestimmt („ordinarit“) den Tod, um den Tod zu zerstören.¹⁸⁷⁸

„So sehr rüstet er nämlich wiederum in göttlichem Eifer gegen die Sünde, welche den Tod wirkt, mit nichts anderem als dem Tod selbst.“¹⁸⁷⁹

Obwohl also die Sünde dem Menschen überhaupt erst den Tod brachte, setzt Gott dem *malum totum* im *malum mortis* zugleich eine gnädige Grenze. Darin wird Gottes Güte – nämlich sein Hass gegen den Tod und die Sünde als Feinde seiner selbst und der Menschen – aber auch seine Allmacht deutlich.¹⁸⁸⁰

„So wird auch die Sünde von ihrer eigenen Frucht vernichtet und durch den Tod, den sie erzeugt hat, getötet.“¹⁸⁸¹

Luther gebraucht hierfür das Bild der Schlange und ihrer Jungen, dass er von Plinius übernimmt: Ebenso, wie die Schlange von ihren Jungen gefressen wird, dient der Tod als Frucht der Sünde zur Überwindung und Vernichtung derselben.¹⁸⁸²

Darin deutet sich freilich die *theologia crucis* an: Der Tod Christi als letzte und eigentliche Frucht der Sünde – denn Christus trägt die Sünde der ganzen Welt, ja er ist selbst „zur Sünde gemacht“ – wird „des Todes Tod“.¹⁸⁸³ Allein der Kreuzestod Christi, des einzig Sündlosen, ist

¹⁸⁷⁷ WA 6, 124,21–22: „... milderte er die Strenge des Befehles“.

¹⁸⁷⁸ Vgl. LEROUX, a. a. O., 30: „... placing the initiative in God's hands: God appointed (*ordinarit*) death to destroy death“.

¹⁸⁷⁹ WA 6, 124,27–29: „Adeo scilicet contra peccatum, quod mortem operatum est, rursus aemulatio divina non aliud quam ipsam mortem armat“ (zu „aemulatio“ (Eifersucht, Wetteifer, Eifer) vgl. GEORGES, a. a. O. I, Sp. 178–179; zu „armare“ (rüsten, ausrüsten, bewaffnen, segelfertig machen, kampfbereit machen) vgl. a. a. O., Sp. 582).

¹⁸⁸⁰ Vgl. ebenso STOLLER, a. a. O., 143: „Luther interprets the imposition of death and the expulsion from Eden as two of God's greatest gifts to humanity. Death is not only necessary, it is good and profitable.“

¹⁸⁸¹ WA 6, 124,30–31: „et peccatum a suo fructu proprio perdi et morte quam genuit occidi“ (zu „gignere“ (zeugen, erzeugen, gebären, hervorbringen) vgl. GEORGES, a. a. O. I, Sp. 2934).

¹⁸⁸² Vgl. PLINIUS, *Historia naturalis*, liber 10, cap. 82. Plinius, der noch zu Luthers Zeiten als Lehrmeister der Naturkunde galt, war der (freilich irrigen) Überzeugung, dass die jungen Vipern noch vor ihrer Geburt aus Ungeduld die eigene Mutter von innen zerfräßen.

¹⁸⁸³ Vgl. dazu insgesamt EBELING, a. a. O., bes. 635–637; sowie WOLFF, *Metapher und Kreuz*, 480–491. Luther prägte diese Formel wohl selbst im Anklang an Hos 13,14 und 1Kor 15,54f. Sie geht allerdings

der eine, eigentliche Tod, der zugleich mit der Befreiung von der Sünde Heil und Leben mit sich bringt.¹⁸⁸⁴ Im Heilsgeschehen des Kreuzes wird er als Ende und Ziel der Sünde zugleich der Anfang, die Weihe, der Ursprung (inicium) des neuen Lebens.¹⁸⁸⁵ Darum lässt Luther den auferstandenen Christus allen mit dem Tode Angefochtenen zurufen: „Ich bin des Todes Tod, der Hölle Hölle, des Teufels Teufel, fürchte dich nicht, mein Sohn, ich habe gesiegt.“¹⁸⁸⁶

Der Tod muss also so oder so zu Gottes Ehre dem Ende der Sünde dienen: Entweder als Tod des Sünders zu dessen Verdammnis oder als Tod Jesu Christi zum Heil dessen, der an ihn glaubt. Damit liegt in diesem Kapitel eine herausragende seelsorgerliche Anwendung der theologia crucis auf die Situation des Kurfürsten in seiner todesbedrohlichen Krankheit vor.¹⁸⁸⁷

5.2.2.3 Die Meditation des zukünftigen Guts als Übung der affektiven Aneignung der Todesliebe

Aufgrund dieser Kreuzesseelsorge angesichts des bonum futurum will Luther zu einer geistlichen Übung der kreuzestheologischen Meditation des Todes anleiten. Es geht ihm darum, dass

nicht unmittelbar auf ein Schriftzitat zurück. Gleichwohl geht es dem Reformator dabei „durchweg um die Betonung einer ausgesprochen biblischen Redeweise“ (EBELING, a. a. O., 636).

¹⁸⁸⁴ Vgl. WOLFF, a. a. O., 482. Allein der Tod Christi ist „propriissime mors“ – der eine, eigentliche Tod (vgl. WA 56, 322, 23–26 (Scholie zu Röm 6,3; 1515–16)).

¹⁸⁸⁵ Vgl. WA 6, 124,5–6: „Ita (misericordia dei) mors, quae homini peccati poena fuit, Christiano peccati finis et vitae ac iusticiae inicium facta est“.

¹⁸⁸⁶ WA 39 I, 427,6–8 (Zweite Antinomerdisputation; 12.1.1538): „Sed statim exclamat Christus: Mors mortis, infernus inferni, diabolus diaboli ego sum, noli timere, fili mi, ego vici.“ Vgl. u. a. ebenso WA 56, 323,1–4; WA 40 I, 266,14–267,3; 276,7–10; 278,5–11; 434,7–435,3; WA 40 III, 775,8–10; WA 3, 387,12–14; WA 23,705,14–706,4; 711,2–6; WA 37, 396,4–10. Auch Ebeling kommt aufgrund dieser Quellenbasis zu dem Schluss, dass sich „in diesem Textmaterial mit seiner Fokussierung auf das Thema mors mortis“ der „Kern von Luthers theologia crucis“ darbietet (EBELING, a. a. O., 637).

¹⁸⁸⁷ Diese doppeldeutige Wirkweise des Todes, die in Gottes Intention ganz und gar auf den Tod Christi hindeutet, versucht Luther dem Betrachter durch verschiedene Beispiele zu vermitteln. Die dabei offensichtlich humanistischen Bezüge unterstreichen sein Bemühen um Anknüpfung an der lebensweltlichen Vorstellungskraft des Kurfürsten. Um die seelsorgerliche Verfremdung des Todes als Trost zu veranschaulichen, greift er auf antike Weisheitslehre zurück; sowohl auf *Ovid* (vgl. *OVID, Ars amatoria*, I, 656: „quam necis artifices arte perire sua.“ („Dass des Mordes Urheber durch die eigene Kunst zugrunde gehen.“)) als auch auf *Plinius den Älteren* (vgl. *PLINIUS*, a. a. O., liber 10, cap. 82: „pullis eorum urtica contactu mortifera, nec minus aviditas nunc satietate nimia, nunc suamet vi, quando adprehensa radice morsu saepe conantes avellere ante colla sua abrumpunt.“). Daneben bleibt freilich die Heilige Schrift seine Hauptbezugsquelle für anschauliche Beispiele, wie bspw. der allegorische Vergleich der Sünde mit dem Riesen Goliath, den David (Christus) durch dessen eigenes Schwert (den Tod) erwürgte (1Sam 21,9) (vgl. WA 6, 124,29–36).

durch die geistliche Umgewöhnung der Beurteilung des Todes auch neue, geistliche Affekte dem Tod gegenüber das Herz des Glaubenden trostvoll verändern.

„Wer deshalb das Leben und die Gerechtigkeit *liebt*, darf sich vor dem lieben Tod, beider Diener und Werkstatt, nicht entsetzen, sondern muss ihn notwendigerweise *lieben*, sonst wird er weder zum Leben noch zur Gerechtigkeit jemals hingelangen.“¹⁸⁸⁸

Aus der Liebe zum Leben erwächst die wahre Liebe zum Tod. Das klingt paradox. Aber es entspricht der Kreuzesspiritualität: Das Leben ist Christus und sein Tod ist die Quelle des Lebens. Wer immer Christus liebt, liebt darum auch sein Kreuz.

Die natürlichen Affekte gegenüber dem Tod können also nur zu geistlichen Affekten gewandelt werden durch die lebenslange *Meditation* des Gnadenbildes Jesu Christi als Zukunftsbild des eigenen Todes. Es geht darum, dass dieses Bild dem eigenen Herzen eingeblendet wird – nicht erst, wenn das leibliche Sterben beginnt, sondern schon im vorherigen Leben. Das meditative „Hindurchsehen“ durch das Todesbild in das wahre Lebensbild, wie es Luther mustergültig im Sermon von der Bereitung zum Sterben exerziert,¹⁸⁸⁹ soll die Affekte von Stress und Angst, die der Tod normalerweise auslöst, umwandeln in tröstende Affekte der Hoffnung und Liebe.¹⁸⁹⁰

„Wenn wir also diese Freuden (*gaudia*) der Kraft Christi und die Gabe (*dona*) seiner Gnade meditierten, wie wird uns dann noch ein kleines Übel (*malum parvulum*) quälen, da wir doch in dem so großen Übel (*magno malo*) der Zukunft schon so große Güter (*magna bona*) erblicken?“¹⁸⁹¹

Dieser Satz bildet den Chiasmus eines doppelten Vergleiches: **A** Freuden und Gabe (*gaudia et dona*), **B** kleines Übel (*malum parvulum*), **B** großes Übel (*magno malo*), **A** große Güter (*magna bona*).¹⁸⁹² Je näher dem Betrachter affektiv die großen Güter der Zukunft sind, desto

¹⁸⁸⁸ WA 6, 124,6–8 (Hvm.): „quocirca qui vitam et iustitiam *amat*, ministram et officinam carum mortem non exhorreat sed *amet* necesse est, Alioquin nec ad vitam nec ad iustitiam unquam perveniet.“

¹⁸⁸⁹ Vgl. dazu bereits ausführlich oben unter B.4.2.2.2.

¹⁸⁹⁰ Vgl. LEROUX, a. a. O., 29. Luther beendet das Kapitel mit einer „Exhortation to meditate on Christ’s power and grace and how our meditation can defeat the effects of stress.“

¹⁸⁹¹ WA 6, 124,37–39: „Si ergo haec gaudia virtutis Christi et dona eius gratiae meditemur, quid nos torquebit malum parvulum, quando in tam magno malo futuro tam magna bona videmus?“

¹⁸⁹² Vgl. LEROUX, a. a. O., 31. Die großen Güter stehen deshalb im Plural, weil Luther sicherlich an den zweifachen Trost des Todes als Ende des Leidens ebenso wie als Ende der Sünde denkt (vgl. a. a. O., Anm. 59).

geringer empfindet er die Last der gegenwärtigen, geringeren Übel.¹⁸⁹³ Der geistliche Affekt der Freude in Christus ist nicht nur stärker als jedes gegenwärtige Leid, er bleibt auch, im Gegensatz zu allen natürlichen Affekten, die eine sinnliche Vergegenwärtigung der Güter benötigen, gerade *im* Leiden als Freude erhalten. Denn dieser Affekt erwächst aus dem Glauben, dem Noch-nicht-Sehen und Noch-nicht-Fühlen und doch schon Gegenwärtig-Sein der bona futura.

In der Art und Weise, wie das Herz sich gegenüber der existentiellen Herausforderung des eigenen Todes verhält, welchen Wert es ihm beimisst und welche Affekte es ihm gegenüber zeigt, sieht Luther darum die entscheidende *Nagelprobe* für die Echtheit des Glaubens.¹⁸⁹⁴ Da im Tod das Extra nos existentiell radikal und unentrinnbar gefordert wird, zeigt sich in ihm, wie sehr das Herz durch den Glauben bereits ein Leben in ebenderselben Haltung eingeübt hat, wie sehr der Mensch also aus seiner Taufe gelebt hat und lebt. Der Glaube bewahrheitet sich in der äußersten Willenshingabe an Gott, wie sie im Sterben unvermeidlich gefordert wird.¹⁸⁹⁵ In der Konfrontation mit dem Tod wird die Theologie (in Luthers Sinne) praktisch, d. h. eigentlich überhaupt erst Theologie *als* Seelsorge und Spiritualität.

Doch auch hierbei bietet der Reformator dem Betrachter eine seelsorgerliche Vermittlung an. Er verweist ihn zurück auf den immerwährenden Anfang des Glaubens, den niemand „haben“, sondern jeder immer nur empfangen kann. Wer seinen Glauben angesichts der existentiellen Realität des Todes als zu schwach empfindet, dem rät er zum *Gebet*. Denn der „schwache“ Glaube werde zum „starken“ Glauben allein durch das Gebet um den Glauben. Dieses Gebet, das auf nichts als Gnade hofft, mündet schließlich in die Hingabe des eigenen Willens: „*Dein Wille geschehe*“.¹⁸⁹⁶ Der konkrete Sitz im Leben des Glaubens, der den verwandelten Tod annimmt, erleidet und lieben lernt, ist nichts anderes als das Gebet. Die Tentatio des eigenen Todes wird aufgrund der Meditatio des Todes Christi in der Oratio überwunden, nirgends sonst.

Dabei ist sich auch Luther dessen bewusst, dass es nicht nur eine gute, *geistliche Todesliebe* gibt (die letztlich nichts anderes ist als Liebe zu Christus), sondern auch eine natürliche, fleischliche „Todesliebe“, die der ersteren diametral entgegengesetzt ist. Er redet daher durchaus paradox von der „Liebe“ zum Tod.

¹⁸⁹³ Vgl. STROHL, a. a. O., 177: „Knowing that our worst loss shall become our richest gain eclipses any pain endured in present evils.“

¹⁸⁹⁴ Vgl. dazu EBELING, a. a. O., 612–613.

¹⁸⁹⁵ Aus diesem Grunde wurde bspw. auch dem seligen Tod des Reformators eine so hohe Bedeutung für die Authentizität seines Glaubenszeugnisses beigemessen. Vgl. dazu auch LEPPIN, Martin Luther, 344–346.

¹⁸⁹⁶ WA 6, 124,9–10: „fiat voluntas tua“.

„Denn indem wir vor dem Tod Angst haben, lieben (amamus) wir Tod und Sünde viel mehr, als dass wir Leben und Gerechtigkeit lieb und wert halten (diligamus).“¹⁸⁹⁷

Während die *geistliche Todesliebe* (diligamus) aus der Auferstehung Christi erwächst, aufgrund derer der Glaubende den Tod verwandelt ansehen und als Diener seiner Seligkeit lieben lernen kann, versteht Luther unter der *natürlichen Todesliebe* (amamus) eine ungeordnete Neigung, die aus der natürlichen Todesangst hervorgeht. Er nennt sie eine falsche „Liebe“, weil sie das Kreuz nicht kennt und darum den Tod nur fürchten und fliehen kann. Sie ist für ihn identisch mit der Neigung und Lust zur Sünde, die deshalb – ohne sich dessen bewusst zu sein – zu einer perversen Todesliebe degenerieren kann. Denn der Affekt des Unglaubens, die affektive Hinwendung zur Sünde, die in jedem Menschen angelegt ist, verleugnet Gott, die Quelle des Lebens, und hält stattdessen in radikaler Verkehrung der Tatsachen die eigene Selbsterhaltung für das höchste Gut. Sie ist in diesem Sinn die sündige, von Gott losgelöste Form der Selbstliebe (amor sui). Doch aus der Furcht vor dem Tod als dem vermeintlichen Ende dieses angeblich höchsten Gutes erwächst die fehlgeleitete Liebe zu sich selbst und daraus wiederum alle weiteren Sünden.¹⁸⁹⁸

Die vor dem Tod fliehende Todesfurcht ist paradoxerweise zugleich die Ursache für den Schrecken des Todes. So gebiert die falsche Flucht vor dem Tod (Affekt der Furcht) nichts anderes als eine Flucht in den Tod (Affekt der „Liebe“). Die verkehrte meditatio mortis, nämlich ohne Gottes Wort, führt zur subjektiven Täuschung der Affekte. Luther enttarnt diese Verdrehung als eigentlichen, wenn auch unbewussten und ungewollten Todeskult.¹⁸⁹⁹

Dem stellt er den Trost des Glaubens gegenüber, der in Bezug auf den Tod sogar Affekte der Hoffnung und der Liebe wecken kann, weil er durch Gottes Wort im Tod ein tatsächliches Gut erkennen kann. Die wahre meditatio mortis, nämlich mit Gottes Wort, führt zu

¹⁸⁹⁷ A. a. O., 124,10–11: „qui potius mortem timentes mortem et peccatum amamus quam vitam et iustitiam diligamus.“ (zu „diligere“ (hochachten, wertschätzen, lieb und wert halten) vgl. GEORGES, a. a. O. I, Sp. 2167; zu „amare“ (lieben, aus Neigung od. Leidenschaft, [...] dagegen diligere = „lieben“ aus Hochachtung, Ehrfurcht, Bewunderung) vgl. a. a. O. I, Sp. 385–387).

¹⁸⁹⁸ Diese Analyse der falschen Selbstliebe als Ursache für die Todesfurcht als pervertierte Todesliebe will freilich eine bestimmte anthropologische Grundkonstellation beschreiben und seelsorgerlich mit ihr umgehen. Sie schließt, auch für Luther, in keiner Weise die echte Lebensfreude aus und erst recht nicht die Notwendigkeit, verantwortlich für das eigene Leben zu sorgen und es zu erhalten. Es geht stattdessen um eine geistliche Unterscheidung. Das eigene Leben zu erhalten und auch medizinisch dafür zu sorgen ist hingegen für Luther sogar ein dezidiertes Gebot Gottes. Vgl. dazu ausführlich die Schrift „Ob man vor dem sterben fliehen möge“ (WA 23, [323] 338–379 [386] (Handschrift und Druck; 1527)): „Denn sterben und tod zufliehen und das leben zurretten ist natürlich von Gott eingepflantzt und nicht verboten, wo es nicht widder Gott und den nehesten ist“ (a. a. O., 347,6–8). Vgl. ebenso EBELING, a. a. O., 615.

¹⁸⁹⁹ Vgl. dazu auch EBELING, a. a. O., 615–616.

einer geistlichen Erneuerung der Affekte. Die wahre „Liebe“ (diligamus) nimmt den Tod an und ist sogar dankbar für ihn, weil er ihr durch das Kreuz Christi und die Taufe verwandelt ist zum Leben. Die geistliche Todesliebe ist ihrem Wesen nach also eigentlich eine Liebe zum Leben. So wird das Leben gefunden im Tod, während der Tod gerade demjenigen zur Strafe wird, der allein an seinem Leben hängt. So wird die Gerechtigkeit gefunden in der Sünde, nämlich in ihrem Eingeständnis und Bekenntnis, während die Sünde gerade über denjenigen Gewalt gewinnt, der stattdessen seine eigene Gerechtigkeit aufzurichten sucht. Darum nennt der Consolator gloriae das Übel gut und das Gut übel, der Consolator crucis aber nennt die Dinge so, wie sie sind: im Tod ist das Leben und in der Sünde die Gerechtigkeit.

Mithilfe dieser seelsorgerlichen Anwendung seiner Kreuzestheologie auf die existentielle Herausforderung des Umgangs mit dem eigenen Tod hält Luther die Spannung der paradoxen Realität des Todes aus, der sowohl Strafe als auch Ende der Sünde ist, wenngleich er in der seelsorgerlichen Situation vor allem letzteres hervorhebt.¹⁹⁰⁰

5.3 Der Trost der Fürsorge Gottes

Im *dritten Bild* der zweiten Tafel wendet sich Luther der Meditation der Güter des vergangenen Lebens zu.¹⁹⁰¹ Nach den beiden großen Gütern des Glaubens und der Hoffnung kommt nun (wie in der I. Tafel) das Gut der irdischen und alltäglichen Versorgung und Fürsorge Gottes in den Blick.

Die Zukunftsperspektive, die *im Tode* abrupt mit der Vergangenheit bricht und sie radikal relativiert,¹⁹⁰² wird nun *im Leben* durch die Vergangenheitsperspektive ergänzt. Durch dieses Fortschreiten innerhalb des Bilderzyklus gleicht Luther die Gefahr einer einseitigen Fehlinterpretation des bonum futurum aus.

Denn der Trost hat nicht nur eine radikal eschatologische Funktion, die er in der existentiellen Extremerfahrung des Todes ausübt, sondern auch eine zutiefst diesseitige Wirkweise, in der er sich auf das gesamte Leben des Gläubigen erstreckt und alle Erfahrungsbereiche seines Daseins umfasst. Gott ist nicht nur ein Gott der Sterbenden, sondern auch der Lebenden, nicht nur ein Gott der Himmlischen, sondern auch der Irdischen. Entscheidend ist die situative Ver-

¹⁹⁰⁰ Zu dem mit dieser (in sich ja sowohl theologisch als auch seelsorgerlich durchaus stimmigen) Einstellung verbundenen Problem einer Tendenz zur Spiritualisierung des Todes bzw. der Gefahr einer Neigung zu Leib- und Weltfeindlichkeit vgl. bereits oben unter B.4.2.2.1.

¹⁹⁰¹ Vgl. WA 6, 125,1–126,40: „Caput tercium de tercio spectro, quod est bonum praeteritum seu post se.“ (a. a. O., 125,1–2).

¹⁹⁰² Vgl. PREUL, Der Tod des ganzen Menschen, 127; vgl. oben B.5.2.2.2.

ordnung des jeweiligen Trostes: Den aus der Zukunft kommenden Trost des Todes gilt es eben *im* Tode zu ergreifen und so das Endgültige und die Vollendung des Glaubens zu erreichen. Den aus der Vergangenheit kommenden Trost der erlebten Fürsorge Gottes gilt es *im* Leben und *im* Alltag zu fassen und so das Vorläufige und das Wachstum im Glauben zu erfahren und zu üben.

„Die Betrachtung dieses Guts ist leicht aus seinem Gegenbild vom vergangenen Übel zu entnehmen.“¹⁹⁰³

Die Betrachtung des bonum praeteritum gestaltet sich analog zum Trost der cura Dei, die Luther im dritten Bild der ersten Tafel entfaltet hat.¹⁹⁰⁴ Während sich die Meditation des malum praeteritum vor allem mit der *Anfechtung der Sorge* auseinandersetzt, fokussiert sich die Meditation des bonum praeteritum auf die *Seelsorge Gottes*, die umfassende „providentiam dei“.¹⁹⁰⁵

Luther stellt die Wohltaten Gottes im vergangenen Leben in den Mittelpunkt und will damit zur Dankbarkeit anleiten. Dabei fallen die Wiederholungen aus der Betrachtung des Übels ins Auge, was natürlich dem Wesen des Meditierens entspricht: dasselbe wird mehrfach bedacht und erwogen – diesmal jedoch aus einer anderen Perspektive. Als „unübertrefflicher Meister“ der *meditatio boni praeteriti* gilt dem Reformator der *Hl. Augustinus* in seinen Confessiones,¹⁹⁰⁶ aber auch vor allen anderen biblischen Büchern der 139. Psalm. Dessen Quintessenz fasst Luther in Form eines Gebetes zusammen:

„Was auch immer ich jemals gedacht, was immer ich getan habe, und wieviel ich je erreichen und besitzen würde – ich sehe jetzt, dass es nicht durch meinen Fleiß ausgerichtet wurde, sondern dass deine Fürsorge es lange zuvor schon geordnet hat.“¹⁹⁰⁷

¹⁹⁰³ WA 6, 125,3–4: „Huius boni facilis est consyderatio ex spectro suo contrario de praeterito malo“.

¹⁹⁰⁴ Vgl. ebenso LEROUX, a. a. O., 31. Luther baut das Kapitel bis in die Argumentationsführung hinein analog auf.

¹⁹⁰⁵ Vgl. WA 6, 125,7 („Vorsehung (oder auch: Vorsorge) Gottes“).

¹⁹⁰⁶ Vgl. a. a. O., 125,4–13. Vgl. dazu bes. AUGUSTINUS, Confessiones, I, 6 (PL t. XXXII, c. 663–665). Augustinus wird in diesem Kapitel (auch darin analog zum Gegenbild) überdurchschnittlich oft als Bezugsgröße herangezogen (insgesamt 3 mal).

¹⁹⁰⁷ WA 6, 125,9–11 (Hvm.): „Quicquid ego unquam cogitavi, quicquid operatus fui, et quantum essem consecuturus ac possessorus, iam video, quam *non mea industria* gesta sunt sed *tua cura* longe ante haec ordinata“.

Diesem Gebet folgend nimmt Luther den Betrachter mit auf einen seelsorgerlichen Erkenntnisweg von den natürlichen Erfahrungen dieser Fürsorge Gottes (1.) hin zu den geistlichen Erfahrungen derselben (2.).

5.3.1 *Die natürliche Erfahrung: Die Fürsorge Gottes in den vergangenen Gütern*

5.3.1.1 *Die Schöpfungsseelsorge Gottes*

„Das lernen wir aus eigener Erfahrung: wenn wir uns nämlich an das vergangene Leben erinnern“.¹⁹⁰⁸

Luther beginnt seine Seelsorge wieder mit einer Anknüpfung an die natürliche Erfahrungswirklichkeit. Jeder Mensch hat in seinem vergangenen Leben auf welche Weise auch immer Erfahrungen des Guten gemacht. Diese gilt es lebenshermeneutisch als von Gott kommend zu erkennen. Doch bereits in dieser Vermittlung schränkt sich Luther durch eine Verfremdung ein. Denn erst im Nachhinein erkenne der Mensch, wenn er ehrlich ist, wie töricht er im Vorhinein gewesen ist und sich seine Zukunft selbst ausgerechnet, sie ersehnt und geplant hat. Sein „freier Wille“¹⁹⁰⁹ hätte ganz anders gehandelt als Gott.

„Wir erkennen: dieses, was wir nun wahrnehmen, war nämlich die so sehr gegenwärtige Fürsorge Gottes und seine so sehr beständige Sorgfalt über uns, sodass wir weder reden noch wollen noch denken konnten, außer was er gegeben hatte.“¹⁹¹⁰

Im Nachhinein müsste der Mensch letzten Endes Gottes Allmacht und seine Allwirksamkeit in allen Dingen – selbst in seinen ursprünglichsten, eigenen seelischen Lebensäußerungen (reden, wollen, denken) – erkennen. Dies untermauert Luther mit zwei Schriftbelegen aus Weish 7,16 und 1Kor 12,6. Gott allein ist es, „der alles in uns wirkt“.¹⁹¹¹ Gottes Allmacht, seine Allwirksamkeit und Güte müssten darum im Nachhinein eigentlich für jeden gutwilligen Menschen allgemein einsichtig werden.

¹⁹⁰⁸ A. a. O., 125,14: „Haec discimus experientia propria: si enim vitam praeteritam recolimus“.

¹⁹⁰⁹ A. a. O., 125,16–17: „nostro libero arbitrio“.

¹⁹¹⁰ A. a. O., 125,17–19 (Hvm.): „Id quod nunc primum intelligimus, tam praesentem scilicet *curam dei*, tam constantem sollicitudinem eius super nos fuisse cernimus, ut nec loqui nec velle nec cogitare potuerimus, nisi quod ille dedisset“.

¹⁹¹¹ A. a. O., 125,21: „Qui operatur omnia in nobis.“

„Werden also wir Gefühllosen und Hartherzigen nicht beschämt, die wir, durch eigene Erfahrung gelehrt, sehen, wie sehr besorgt der Herr für uns gewesen ist bis zu dieser Stunde und uns alles Gute gegeben hat?“¹⁹¹²

Allein aus der Erfahrung der *bona praeterita* müsste der Mensch schlussfolgern, dass Gott ihn auch künftig nicht verlassen wird. Indem Luther diese Möglichkeit betont, hebt er zugleich die Schuldhaftigkeit der faktischen Undankbarkeit und des Unglaubens hervor. Denn die menschlichen Affekte haben die Neigung, *de facto* – nämlich infolge der glaubenslosen Meditation der vergangenen Erfahrungen – immerzu in den Teufelskreis aus Undank, Unglaube und negativen Erfahrungen abzugleiten, der im Bild des *malum praeteritum* bereits beschrieben wurde.¹⁹¹³

Ein zweites Mal zitiert Luther den Kirchenvater Augustinus, der zu Ps 40,18 kommentiert:

„Lass den deine Sorge tragen, der dich gemacht hat: Wie er deine Sorge getragen hat, ehe du warst, wie sollte er die Sorge nicht tragen, da du nun das bist, was er wollte, dass du es seiest.“¹⁹¹⁴

Sowohl Ursprung als auch Erhaltung des menschlichen Lebens liegen ganz und gar in Gottes Hand. Der Unglaube bezweifelt das Letztere noch mehr als das Erstere. Er lässt Gott nicht Gott sein, sondern versucht im Sorgen selbst Gott zu sein. Die Sorge des Unglaubens wurzelt in der verkehrten Beurteilung (*opinio*) der jeweiligen Identität: Als wäre Gott nur ein Mensch, dem manches auch gleichgültig sein könnte und der vieles ohne seine eigene Beteiligung existieren ließe; und als wäre der Mensch Gott, der selbst für alle Dinge Sorge tragen müsste.

„Wir maßen uns unsere Sorge an, gleichsam, als hätte jener uns gemacht und wäre so gleich davongegangen, indem er es uns überließ mit unseren Händen zu regieren.“¹⁹¹⁵

¹⁹¹² A. a. O., 125,22–23: „Quin ergo pudescimus insensati et duricordes, qui propria experientia docti videmus, quam sollicitus pro nobis fuerit in hanc horam dominus et omnia bona nobis dedit?“ (Die Tempusform der Verben „fuerit“ und „dedit“ erlauben sowohl eine Übersetzung des Satzes ins Perf. Konj. Akt. („gegeben hat“) als auch ins Fut. II Ind. Akt. („gegeben haben wird“)).

¹⁹¹³ Vgl. oben B.4.3.1. Vgl. WA 6, 125,23–25: „Necdum possumus eandem nostri curam ei in parvulo praesenti malo tradere, ac ita facimus, quasi ille nos reliquerit aut relinquere ullo modo possit?“

¹⁹¹⁴ A. a. O., 125,27–28: „Habeat curam tui qui foecit te: qui habuit curam tui, antequam esses, quomodo non habebit curam, cum iam hoc es, quod voluit ut esses?“ (vgl. die Übersetzung bei BOHREN, a. a. O., 88: „Laß den für dich sorgen, der dich geschaffen hat; er hat für dich gesorgt, ehe du da warst; warum sollte er nicht für dich sorgen, da du nun so bist, wie er dich gewollt hat?“). Vgl. AUGUSTINUS, *Enarrationes in Psalmos*, Liber XXXIX, cap. 27 (PL t. XXXVI, Sp. 450).

¹⁹¹⁵ WA 6, 125,30–31: „nobis arrogamus curam nostri, quasi ille fecerit nos et mox abierit relictis nobis in nostra manu regendis.“

Luther möchte mit der Betrachtung der bona praeterita anleiten zu einer Umkehr zu Gott, dem Schöpfer *und* Erhalter aller Dinge. Der Mensch soll Mensch sein und Gott Gott sein lassen.¹⁹¹⁶ Er soll und braucht sich mit Gott nicht die „Herrschaft“ (imperium) zu teilen. Denn dem Menschen kommt sein Sein nicht nur ursprünglich von Gott zu (quod fecerit nos), sondern er empfängt sich und alle Dinge auch permanent und ewig von seinem Schöpfer. Gottes Schöpfermacht und Herrschaft erstreckt sich über alles Sein – auch über das zeitliche als Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft.¹⁹¹⁷

Dabei sind es vielmehr „unsere Weisheit und unser Rat“,¹⁹¹⁸ die den Blick für Gottes allgegenwärtige und unablässige Fürsorge geradezu versperren.¹⁹¹⁹ Die vermeintlich großen „Güter“ der Vergangenheit, nämlich der Erfolg, das Glück und das eigene Gelingen, stehen dem Glauben deshalb viel mehr im Wege als die vermeintlichen „Übel“ der Vergangenheit, wie Scheitern, Unglück oder Misserfolg. Und so ist es dem Menschen oft besser, wenn es nicht nur nach seinem scheinbar „freien Willen“, sondern ihm auch zuwider geht. Die Anfechtung der eigenen Fragmentarität wird zu einer Erfahrung, die weit mehr für den Glauben zu öffnen vermag, als die Illusion eigener Lebensbewältigung.¹⁹²⁰ Gottes Sorge wird gerade dort weit eher erkannt, wo sie scheinbar zu fehlen scheint. Wo sie jedoch eigentlich mit Händen zu greifen sein müsste, wird sie umso häufiger verkannt. Mit dieser verfremdenden Paradoxie weist Luther aus der Perspektive des Wortes Gottes auf die Verdrehtheit und Perversion der Sünde des Unglaubens hin.

Deshalb ruft er mit Ps 139,15 zu Buße und Umkehr auf.¹⁹²¹ Das Psalmzitat spricht vom pränatalen Wachstum des menschlichen Lebens im Mutterleib. Bereits vor dem eigenen Bewusstsein, vom Anfang der Existenz im Mutterleib an, war und ist allein Gottes Leib- und Seelsorge die Grundlage des menschlichen Lebens:

¹⁹¹⁶ Vgl. ebenso bereits oben unter B.4.3.2.1; vgl. dort zu WA Br 5, 415,45–46 (1530).

¹⁹¹⁷ Vgl. WA 6, 125,28–31 (Hvm.): „At nos *imperium* cum deo divisum accipimus: illi tribuimus, *quod fecerit nos*, atque idipsum tamen vix aut tepide, nobis arrogamus curam nostri, quasi ille fecerit nos et mox abierit relictis nobis in nostra manu regendis.“

¹⁹¹⁸ A. a. O., 125,32: „nostra [...] sapientia et consilia“. Vgl. BOHREN, a. a. O., 89, der übersetzt: „*unser Witz und Vorsatz*“.

¹⁹¹⁹ Vgl. LEROUX, a. a. O., 32. Luther zeigt damit „how faulty human ‚wisdom and judgement‘ really are. He says those faculties blind (*obstant*) us to God’s providence“.

¹⁹²⁰ Vgl. dazu B.4.3.2 zu Gott als Anfechter seiner Kinder; sowie B.4.1.3.2 zum Fragmentcharakter des Lebens.

¹⁹²¹ Vgl. WA 6, 125,34–126,1: „Non est occultatum os meum a te, quod foecisti in occulto (id est, ossa mea in ventre matris tu videbas et formabas, quando ego nondum eram, quando mater mea nondum sciebat, quid fieret in ea) et substantia mea in inferioribus terrae (id est, figura seu forma corporis mei in visceribus infimis matris meae etiam non fuit tibi abscondita, quia formabas tu eam).“

„Denn was wollte er mit diesen Worten [erreichen], außer, dass er uns an diesem gewaltigen Beispiel zeigte, wie sehr Gott *ohne uns* allezeit unsere Sorge getragen hat?“¹⁹²²

Obwohl der Mensch von dieser Fürsorge Gottes später nichts mehr aus eigener Erfahrung weiß, so kann er sie in Bezug auf die eigene Person dennoch „glauben“ (*crederemus*), weil und indem er ebendieselbe Erfahrung bei anderen Menschen, nämlich den Kindern, beobachtet.¹⁹²³ Auch solcher, wenn man so will, natürlicher „Glaube“, der der natürlichen Erfahrung entspringt, entspricht dem Leitmotiv der Passivität als fundamentalem Wesenszug des geschöpflichen Menschen.¹⁹²⁴

„Sie sind gleichwie Schlafende, ja vielmehr Tote oder sogar eher Ungeborene.“¹⁹²⁵

An den *Kindern* als dem besten Beispiel solch unbesorgter, weithin unbewusster und dabei sich selbst empfangender Erfahrung müsste im Grunde jeder Mensch die Güte der Fürsorge Gottes erkennen können:

„Denn das sehen wir allenthalben in allen kleinen Kindern uns offenkundig vor Augen gestellt“¹⁹²⁶

„Das Kind“, so *Gustav Wingren*, sei für Luther „vorbildlich, auch in den Werken. Schlafen, essen, trinken usw., das ist das ‚Amt‘ des Kindes – und diese Werke tut das Kind im Schoß der Mutter, ohne einen Augenblick an andere Ämter zu denken, ohne etwas anderes zu ‚erfinden‘. [...] Das ist beispielhaft und exemplarisch.“¹⁹²⁷ Darum soll der von der alltäglichen Anfechtung der Sorge Geplagte lernen wie ein Kind zu werden und sich den fremden Willen Gottes als einen zwar verborgenen, aber guten Willen gefallen zu lassen. „Infolgedessen“, schlussfolgert *Ivar Asheim*, „kann neben dem angefochtenen Christus gerade das unangefochtene Kind als Vorbild des Christenlebens hingestellt werden“.¹⁹²⁸

¹⁹²² WA 6, 126,1–3 (Hvm.): „Quid enim his verbis vult nisi ingenti hoc exemplo nobis ostendere, quam deus nostri *sine nobis* semper curam habuerit?“

¹⁹²³ Vgl. a. a. O., 126,6–7 (Hvm.): „nisi in aliis similia facta videntes *crederemus* et nobiscum facta esse, nihil sciremus nec memores essemus“.

¹⁹²⁴ Vgl. a. a. O., 125,14.22; 126,12.6 („videntes“).

¹⁹²⁵ A. a. O., 126,8: „sunt quam si dormientibus, immo mortuis ac potius nondum natis“.

¹⁹²⁶ A. a. O., 126,13–14: „Hanc enim videmus passim in omnibus infantulis praesentissime nobis expositam“ (zu „infantulus“ (kleines Kind, Säugling) vgl. GEORGES, a. a. O., II, Sp. 228).

¹⁹²⁷ WINGREN, *Das Problem des Natürlichen*, 157.

¹⁹²⁸ ASHEIM, *Glaube und Erziehung*, 245. Zum ganzen Komplex von Luthers theologischer Bewertung des Kindes vgl. a. a. O., 225–247, zum speziellen „Amt“ des Kindes (s. oben) bes. a. a. O. 242–244.

Worauf Luther hinaus will, ist die offenkundige Tatsache, dass dem Menschen ausnahmslos alle Dinge seines Lebens von Gott zukommen – und zwar nicht mechanisch, sondern in jeder noch so kleinen Feinheit mit Gottes Affekt verbunden: aus seiner Liebe. „In das Da-sein Gottes ist deshalb sein Bei-uns-, Mit-uns- und Für-uns-Sein inbegriffen.“¹⁹²⁹ Es widerspräche zutiefst Gottes Wesen *als Gott*, wenn er auch nur gegenüber einem noch so winzigen Detail eines noch so unbedeutsamen Daseins unbeteiligt oder gleichgültig wäre.¹⁹³⁰ An allem und in allem ist Gott allezeit und überall zutiefst affektiv beteiligt und betroffen. Er ist als der Allwirksame und Allgegenwärtige auch der Allempfindende. Das ist ein Grund dafür, ihn allein anzubeten: „Nemlich, das er alle ding thue. Es ist leichtlich gesagt, aber hoh zuglauben unnd ynsz leben zihen. Den die solchs ym leben uben, sind gar fridlich, gelassene, einfeltige menschen, nemen sich keynsiz dings an, wissen wol, das nit yhr, szondern gottis ist.“¹⁹³¹

Diese Einsicht brachte Luther bspw. seelsorgerlich zur Anwendung, als er den im Jahre 1533 aus Oschatz vertriebenen Evangelischen in Aufnahme von Ps 56,9 folgendes Gebet empfahl: „Herr, zähle meine Flucht, fasse meine Tränen in deinen Sack, ohn Zweifel, du zählst sie &c., als sollt er sagen: Wenn schon kein Mensch mein Elende bedenken will, schaust du doch, Herr, so gnau darauf, daß du alle meine Schritt zählst in meiner Flucht, wie weit, wie ferne ich verjaget werde und laufen muß, und vergißt keine Träne, die ich weine; sondern ich weiß, daß du sie alle in deinem Register anschreibst und nicht vergessen wirst.“¹⁹³² Der Trost ist die affektive Nähe Gottes. Er fühlt alles mit, tiefer als jeder andere, tiefer als die Betroffenen selbst. Er fühlt es nicht nur mit – er „merkt“ es sich auch (um es in so zeitlicher Sprachmetaphorik zu sagen). Sein viel tieferes und eigentlicheres Mit-Fühlen vergeht nicht so, wie menschliche Gefühle kommen und gehen, sondern er fasst die „Tränen in einen Sack“, er „sammelt“ sie. Bei ihm wird alles dauerhaft und bis in die Tiefe wahrgenommen und ernst genommen. Wie sehr es dem Seelsorger auch „gelingen“ mag mit seinem Gegenüber in eine echte Beziehung zu gelangen, wie emphatisch er auch immer auf ihn einzugehen versteht: Gott selbst ist immer schon da.

Nicht in der objektiven Wirklichkeit ist darum für Luther das eigentliche Unheil des Menschen zu suchen, selbst wenn es unsagbares Leid oder den Tod bedeutete, sondern in seiner

¹⁹²⁹ EBELING, Seelsorge, 450. Vgl. dazu auch WA Br 6, 277,10–14 (Nr. 1913; an Kurfürst Johann, 28.02.1532).

¹⁹³⁰ Die Gleichgültigkeit wird daher als das eigentliche Gegenteil der Liebe deutlich. Insofern Gottes Wesen die Liebe ist, ist ihm nichts fremder als die Gleichgültigkeit. Selbst Zorn und sogar Hass sind der Liebe noch ähnlicher. Die Gleichgültigkeit hingegen ist im Blick auf Gott und Gottes Wesen eine geradezu ontologische Unmöglichkeit.

¹⁹³¹ WA 7, 574,20–23 (Magnificat; 1521).

¹⁹³² WA Br 6, 422,23–29 (Nr. 1995; an die aus Oschatz vertriebenen Evangelischen; 20.1.1533). Herzog Georg von Sachsen hatte die Oschatzer evangelischen Glaubens in diesem Jahr seines Landes verwiesen.

subjektiven Meinung und Empfindung der Dinge. Könnte der Mensch die Wirklichkeit tatsächlich realistisch, also ganz aus Gottes Perspektive, wahrnehmen, der Trost würde bei weitem überwiegen. Denn trotz des größten Elends wäre die Nähe Gottes doch immer noch größer. Der Unglaube aber richtet das Leben zugrunde. „Das eigentliche Problem ist also nicht die Natur“, resümiert Windgren, „[...] [d]as Problem ist der Mensch.“¹⁹³³ Denn „weder das geringste Gut noch Übel“¹⁹³⁴ werden dem Menschen ohne die cura Dei zuteil. Und selbst die größten Übel (Sünde, Tod, Teufel) dürfen in Gottes Händen nichts anderes sein als des Menschen Diener zum Heil. Die Verfremdung ist auch hier wieder radikal: Weder sind die vermeintlich üblen Umstände das eigentlich Problem des Menschen, noch sind die vergangenen Güter sein eigener Verdienst. Vielmehr dürfen sowohl die Güter als auch die Übel als von Gott umfassen, bewirkt und begrenzt angesehen und angenommen werden.

Was bleibt dann noch dem Menschen? Er soll nicht selber für sich sorgen, sondern sich ganz und gar – wie ein Kind, also passiv empfangend – seinem Schöpfer anbefehlen. Luther unterstreicht diesen *Imperativ des Trostes* nochmals mit einem Zitat Augustins sowie seinen beiden seelsorgerlichen Lieblingsbibelstellen 1Petr 5,7 und Ps 55,23:¹⁹³⁵

„Was stehst du auf dir und stehst [doch] nicht? Wirf dich auf ihn! Denn er wird die Hand nicht darunter wegziehen, dass du stürzest.“¹⁹³⁶

„Alle eure Sorge werft auf ihn, denn er sorgt für euch.“¹⁹³⁷

„Wirf dein Anliegen auf den Herrn, der wird dich versorgen.“¹⁹³⁸

Wohlgemerkt: Nicht, weil der Mensch „wirft“ und glaubt, sorgt Gott – sondern, weil Gott immer und überall schon sorgt, soll und darf der Mensch diese Sorge Gott auch lassen, darf

¹⁹³³ WINGREN, a. a. O., 157.

¹⁹³⁴ WA 6, 126,16: „vel levissimum bonum vel malum“ (zu „levis“ (leicht, sanft, nicht niederdrückend, mild, gelinde, geringfügig) vgl. GEORGES, a. a. O. II, Sp. 626–627).

¹⁹³⁵ Außerdem noch die Bibelstelle 1Petr 4,19: „Itaque et hii, qui patiuntur secundum voluntatem dei, fidei creatori commendent animas suas in benefactis.“ (WA 6, 126,21–22).

¹⁹³⁶ A. a. O., 126,20–21: „Quid super te stas et non stas? proiice te in eum: non enim subtrahet manum, ut ruas.“ Vgl. AUGUSTINUS, Confessiones, Liber VIII, cap. 11 (PL t. XXXII, Sp. 761): „Quid in te stas, et non stas? Projice te in eum; noli metuere, non se subtrahet ut cadas: projice te securus, excipiet et sanabit te.“ („Was stehst du auf dich, und stehst nicht fest? Wirf dich auf ihn, sei nicht besorgt, er wird sich nicht entziehen, sodass du fielest: Wirf dich ohne Sorgen [auf ihn], er wird dich aufnehmen und heilen.“).

¹⁹³⁷ WA 6, 126,17–18: „Omnem sollicitudinem proiicientes in eum, quoniam ipsi est cura de vobis“ (wörtl.: „Allen Kummer (Besorgnis, Sorge) werft auf ihn, da doch ihm selbst die Sorge für euch gehört.“).

¹⁹³⁸ A. a. O., 126,18–19: „Iacta super dominum curam tuam, et ipse te enutriet.“ (wörtl.: „Wirf deine Sorge auf den Herrn, und er selbst wird dich ernähren.“).

Mensch sein, darf glauben, braucht nicht selbst zu sorgen, darf befreit sein zu einem Leben, das Gutes wie Böses aus Gottes Güte empfängt.

Nicht selbst zu sorgen meint freilich: nicht in seinem Inneren affektiv zu sorgen bzw. nicht ohne den Glauben zu sorgen. Dass der Mensch natürlich den Auftrag hat, in seinem Tun Sorge zu tragen für das, was ihm anvertraut ist, steht damit völlig außer Frage. Nur dass es im Glauben und nicht im Unglauben geschehe, darauf kommt es an. Wo der Mensch sich dieser Wirklichkeit der göttlichen Fürsorge im Glauben öffnet und das „Werfen“ durch Anfechtungen hindurch übt und lernt, dort wird er schließlich auch eine Wandlung und Erneuerung seiner Affekte *erfahren*. Er lernt die Dinge mehr und mehr so zu sehen und zu empfinden, wie sie sind und wird dadurch freier von der Lüge und Verdrehung seines Unglaubens.

Mit einem Wort: Er wird Mensch. Und er „hätte wahrhaftig [einen] Gott“. ¹⁹³⁹

„So sehen wir, wie uns ohne uns[er Zutun] die göttlichen Erbarmungen und Tröstungen tragen.“ ¹⁹⁴⁰

Diese allgegenwärtige *Schöpfungsseelsorge* Gottes bringt Luther im Großen Katechismus unübertroffen in seiner Auslegung des Ersten Artikels zur Sprache: „Das meine und glaube ich, das ich Gottes geschepfte bin, das ist, das er mir geben hat und on unterlas erhelte leib, seele und leben, geliedmass klein und gros, alle synne, vernunft und verstand und so fort an, essen und trincken, kleider, narung, weib und kind, gesind, haus und hoff &c., Dazu alle creatur zu nutz und notdurfft des lebens dienen lesset, Sonne, Mond und sternem am hymel, tag und nacht, lufft, feuer, wasser, erden und was sie tregt und vermag, vogel, visch, thier, getreyde und allerley gewechs, Item was mehr leibliche und zeitliche gueter sind, gut regiment, fride, sicherheit.“ ¹⁹⁴¹

5.3.1.2 *Der natürliche Trost des Alltags*

Luther verortet seine Seelsorge im weiten Raum der Schöpfungsseelsorge Gottes. Dadurch erkennt er im umfassenden Sich-beschenken-Lassen den ersten und vornehmlichen Gottes-Dienst, nämlich sowohl den Dienst, den Gott an aller Schöpfung beständig tut als auch den

¹⁹³⁹ A. a. O., 126,24: „Hic vere deum habet.“

¹⁹⁴⁰ A. a. O., 126,10–11: „Ita videmus, quam sine nobis nos excipiant divinae miserationes et consolationes.“ (zu „excipere“ (auf sich nehmen, ertragen, erleiden, tragen) vgl. GEORGES, a. a. O. I, Sp. 2522–2524).

¹⁹⁴¹ WA 30 I, 183,32–184,14 (Großer Katechismus; 1529).

„Dienst“, in dem sich diese beständig damit dienen lässt.¹⁹⁴² Die Geschöpflichkeit des Menschen und aller Natur rings um ihn her bedeutet ein unablässiges Geben Gottes und ist darin bereits „verhüllte Gestalt des Evangeliums“.¹⁹⁴³ Darum kann Luther auch pointiert behaupten: „Gott hat Vergebung der Sünden in alle seine Creatur gesteckt“,¹⁹⁴⁴ ja mehr noch: „Gott, gleich wie er sich mit Allem, das er ist und hat, ja *die göttliche Dreifaltigkeit in alle Creaturen verkrochen und versteckt hat*, also hat er die Vergebung der Sünden auch darein gesteckt, als nehmlich, daß man vergebe, zu gut halte und verschone“.¹⁹⁴⁵

Diesen natürlichen Gottesdienst kann der Reformator oftmals in einer für das gewohnte Denken überraschenden Weise in seine Seelsorge einbeziehen. An den zersorgten und überarbeiteten *Melanchthon* schreibt er bspw. während des Augsburger Reichstages 1530: „Deshalb will ich dir und der ganzen Kameradschaft befehlen, dass sie dich unter [Androhung] des Bannes in die Regeln zwingen, deinem zarten Körper zu dienen, damit du nicht dein [eigener] Mörder wirst und danach vorgibst, es wäre aus Gehorsam gegen Gott geschehen. *Denn Gott wird durch Muße gedient, ja, durch keine Sache mehr als durch Muße* (Deo etiam servitur otio, imo nulla re magis quam otio). Denn darum hat er gewollt, dass der Sabbat vor allem übrigen so streng eingehalten werde. Siehe, dass du das nicht verachtest! Es ist Gottes Wort, was ich schreibe.“¹⁹⁴⁶

Die *Muße*, das bewusste Nichtstun, hebt Luther hier als eine Verhaltensweise des Menschen hervor, die dem wahren, natürlichen Gottesdienst am ehesten – mehr als jede andere Sache! – entspricht. Die *Muße* steht in Analogie zum Schlaf ebenso wie zum Kindsein, von dem bereits die Rede war. Darum ist Nichtstun wahrer Dienst, unnütze Selbsterhebung hingegen alle

¹⁹⁴² Vgl. z. B. WA TR 1, 101,22–25 (Nr. 240; 1532): „Gott ist an keinen Ort gebunden, er ist auch an keinem ausgeschlossen; er ist an allen Orten, auch in der geringsten Creatur, als in einem Baumblatt oder in einem Gräslin, und ist doch nirgend. Nirgend, verstehe greiflich und beschlossen; an allen Orten aber ist er, denn er schaffet, wirket und erhält alle Ding.“

¹⁹⁴³ WINGREN, a. a. O., 157. Vgl. WA 46, 558,29–35 (zu Joh 1,3, Auslegung des 1. und 2. Kapitels Johannis; 1537): „Gott der Vater hat das geschoepff aller Creaturen durch sein Wort angefangen und volbracht und erhelt es auch noch fur und fur durch dasselbige, bleibet so lange bey seinem Werck, das er schaffet, so lang, bis er wil, das es nimer sein sol. [...], denn gleich wie on alle unser zuthun und vermoegen wir von jm geschaffen werden, also koennen wir auch durch uns selbs nicht erhalten werden.“ Vgl. dazu ebenso LÖFGREN, *Theologie der Schöpfung*, 43–45.

¹⁹⁴⁴ WA TR 1, 395,21 (Nr. 815; 1530). Vgl. dazu insgesamt a. a. O., 395,1–396,26.

¹⁹⁴⁵ A. a. O., 395,22–24 (Hvm.). Vgl. a. a. O., 395,1–2 (Hvm.): „Ut omnia sua bona, ita etiam *ipsam trinitatem* indidit note creaturis Deus. Sic etiam remissionem peccatorum indidit“.

¹⁹⁴⁶ WA Br 5, 317,37–42 (Nr. 1566, an Melanchthon, von der Veste Koburg, 12.5.1530) (Hvm.): „Itaque ego mandabo tibi et universo sodalitie, ut sub anathemate cogant te in regulas servandi corpusculi tui, ne fias homicida tui et fingas postea obsequio Dei id fieri. *Deo etiam servitur otio, imo nulla re magis quam otio*. Ideo enim sabbathum voluit tam rigide prae caeteris servari. Vide, ne contemnas. Verbum Dei est, quod scribo.“

eigene Sorge. Mit dieser überraschenden Verfremdung deckt Luther einen unverhofft naheliegenden Trost auf. Wohlgemerkt, es ist der *Glaube*, der dieses Nichtstun als Gottesdienst qualifiziert; oder anders formuliert: In diesem Nichtstun entspräche Melanchthon viel mehr dem Glauben, würde er Gott viel mehr zutrauen, ihn viel mehr wirken lassen, wäre also Gottes Sache viel dienlicher als in all seinem eigenen Mühen und Sorgen, Planen und Überlegen. Erst durch den Glauben wird alles recht. Um wieviel mehr also gerade das, was ohnehin schon im natürlichen Leben der passiven Grundstruktur des Glaubens entspricht.¹⁹⁴⁷ Deshalb bedarf der Mensch des Wortes Gottes, dass ihm dieses Natürliche deutet, erschließt und ihn wieder zurückführt zu seinem Menschsein.

In derselben Linie liegt auch Luthers Aufforderung zur rechten „*Leibssorge*“, nämlich: „deinem zarten Körper zu dienen“.¹⁹⁴⁸ Indem der Mensch die Gesamtsorge seines Lebens Gott überlässt, wird er auch frei für die kleine Eigenverantwortung, die ihm innerhalb und aufgrund der umfassenden Schöpfungsseelsorge Gottes dann doch gegeben ist. Er soll und darf das, was ihm anvertraut ist, gut verwalten; auch und nicht zuletzt seinen Leib und seine Seele. In einem einige Wochen früheren Brief lässt Luther diese beiden Aspekte der natürlichen Seelsorge bereits zusammenklingen: „Christus bitte ich, dass er dir beständig guten Schlaf gewähre und von den Sorgen, das ist: von den feurigen Pfeilen des Satans dein Herz befreie und davor behüte, Amen.“¹⁹⁴⁹ Der Schlaf erscheint hier, wie die Muße, als das Gegenteil der Sorgen, die der Satan ins Herz schießt. Auch Luther selbst übt sich in diesem natürlichen Trost und lässt seinen Gefährten wissen: „Dies schreibe ich, indem ich selbst müßig bin“.¹⁹⁵⁰

Noch einen dritten Aspekt der natürlichen Seelsorge Luthers macht obiges Zitat aus dem Brief an Melanchthon deutlich: den *Humor*.¹⁹⁵¹ Der Humor eignet sich in herausragender Weise, um sowohl verfremdend als auch vermittelnd dem Gegenüber die „Unnatur“ seiner eigenen

¹⁹⁴⁷ Vgl. dazu auch ASHEIM, a. a. O., 239 der dementsprechend Luthers Begründung des Kinderglaubens darlegt. Ebenso wenig, wie der Erwachsene im Schlaf seinen Glauben verliert – im Gegenteil! –, ebenso wenig kann auch einem getauften Kind (also einem solchen, das mit dem Wort Gottes in konkreter Beziehung steht), das noch keine (selbst)bewusste Vernunft hat, der Glaube abgesprochen werden (vgl. die Belegstellen a. a. O., 239, Anm. 58). Weil der Glaube Gottes Gabe ist, entspricht der Mensch ihm sogar dann am meisten, wenn er nichts tut bzw. im Nichtstun seiner Kreativität entspricht. Ebenso wie die selbstische Sorge dem Glauben viel mehr widerspricht als die Muße, ebenso wird auch das Selbstbewusstsein im zunehmenden Kindesalter dem Glauben zunächst eher zum Hindernis als zur Förderung, wenn dem nicht durch katechetische Unterweisung entgegen gewirkt wird (vgl. a. a. O., 240).

¹⁹⁴⁸ Vgl. dazu auch EBELING, Seelsorge, 289–290.

¹⁹⁴⁹ WA Br 5, 286,16–17 (Nr. 1552, an Melanchthon von der Veste Koburg; 24.4.1530): „Christum rogo, ut somnum tibi concedat iugiter, et a curis, hoc est, a sagittis Satanae ignitis cor tuum liberet et custodiat, Amen.“

¹⁹⁵⁰ A. a. O., 286,17–18: „Haec per otium scribo“.

¹⁹⁵¹ Vgl. dazu STOLT, Rhetorik des Herzens, 147–172, bes. 167–171.

Einstellung und die Natürlichkeit Gottes vor Augen zu halten. Dem um die rechthabende Sache der Reformation bemühten Mitstreiter „droht“ der Reformator das Anathema an und hält ihm zugleich vor, dass er als sein eigener Mörder nicht erwarten dürfe, Gottes Wohlgefallen zu finden. Diese ironische Übertreibung soll dem Adressaten helfen, die Absurdität der eigenen Meinung (*opinio*) und Sorge (*affectus*) wie in einem verfremdeten Spiegelbild zu erkennen und sich in dieser humorvoll gewährten Distanz korrigieren zu lassen.

Besonders den Dingen der alltäglichen Sorge konnte Luther immer wieder mit seelsorgerlichem Humor begegnen. Ist doch dem Humor auf besondere Weise der Zug der Demut und Selbstbescheidung zu eigen, der ja auch der Erkenntnis der alleinigen Sorge Gottes und des geschöpflichen Menschseins innewohnt.¹⁹⁵² Dementsprechend findet der Humor seinen Platz vor allem in der *Alltagsseelsorge*. Denn „Humor ist etwas Kreatürliches, ein Element des natürlichen Menschen.“¹⁹⁵³ Für Luther hatte er nicht zuletzt in Bezug auf sich selbst häufig die Funktion eines autotherapeutischen „Sicherheitsventils“, mittels dessen er seelischen Überdruck und Überspannungen auf selbstironische Art und Weise regulieren konnte.¹⁹⁵⁴

5.3.2 Die geistliche Erfahrung: Die Glaubensgewissheit der Fürsorge Gottes

Wie schon im Bisherigen deutlich wurde, bleibt die natürliche Erfahrung der Fürsorge Gottes und ihr Trost für den Menschen eine weithin zumindest zweideutige Sache. Die bisher kaum problematisierende Darstellungsweise des Blicks auf die vergangenen Güter wirft doch die Frage auf nach dem Verhältnis natürlicher Gotteserkenntnis bzw. Trosterfahrung und geistlicher Erkenntnis und Erfahrung des Glaubens. Luther kommt es darauf an, in der Seelsorge beide Ebenen recht zu unterscheiden und doch beieinander zu halten bzw. in die richtige Verbindung miteinander zu bringen.

¹⁹⁵² Vgl. dazu BLANKE, Luthers Humor, 43–44. Zurückhaltung in der Verwendung des Humors innerhalb der Seelsorge übe Luther hingegen bei den großen Themen der Theologie (Sünde, Tod, Erlösung). Dort steht für ihn vielmehr die Ernsthaftigkeit des Wortes Gottes im Vordergrund. „Der Humor ist also eine Auseinandersetzung mit den vorletzten Fragen.“ (a. a. O., 43).

¹⁹⁵³ BLANKE, a. a. O., 42.

¹⁹⁵⁴ Vgl. a. a. O., 40. „Ebenso wie die Musik und die Natur bereitete der Humor ihm Stunden ästhetischen Daseins, wo er leben durfte, ohne zu handeln, wo er einfach existieren und Pausen und Freiheit während der Arbeit genießen durfte. Der Humor hat Blumen auf einen steilen und gefährlichen Weg gestreut.“ (a. a. O., 41, zitiert nach Nathan SÖDERBLOM, *Humor och melankoli och andra lutherstudier* (1919). Vgl. dazu auch LANGE, Nathan Söderblom und seine Zeit, 416–429, bes. 416–419).

5.3.2.1 *Natürliche und geistliche Gotteserkenntnis in der Seelsorge*

Grundsätzlich hält er daran fest, dass die natürliche Erfahrung der bona praeterita an sich schon genug sein müsste, um den Menschen zur Erkenntnis der Güte Gottes zu bringen.

„Wenn einen diese Erfahrung nicht belehrt und bewegt, so weiß ich nicht, was ihn belehren und bewegen könnte.“¹⁹⁵⁵

Luther hält die Evidenz der realen Fürsorge Gottes, die sich aus der meditatio bonae praeteritae ergeben müsste, für die Vernunft derart plausibel, dass die faktische Undankbarkeit, Selbstsorge, Blindheit und Unverbesserlichkeit des Menschen für ihn umso schuldhafter erscheint. So sehr liegt das Elend des Menschen in seiner eigenen, subjektiven Meinung und Empfindung begründet. So wenig können in Wahrheit die objektiven Umstände dafür verantwortlich gemacht werden. Denn wenn der Mensch Gott hätte und sich Gottes gewiss wäre, was könnte ihn dann noch beunruhigen? Was könnte ihm schaden? Was müsste ihm nicht zum Besten dienen?

„O, wenn doch einer durch diesen *vernünftigen Grund* (hac ratione – aus dieser Vernunft) seinen Gott erkennen wollte, wie sicher, wie ruhig, wie angenehm würde er [das Leben] verbringen! Dieser hätte wahrhaftig [einen] Gott, weil er gewiss weiß, dass all das seinige, was auch immer es wäre, durch dessen süßesten, ordnenden Willen ihm widerfahren ist und noch widerfährt.“¹⁹⁵⁶

Für den Reformator wäre Gott in seiner gütigen Fürsorge also eigentlich rein „aus der Vernunft“, allein schon aufgrund der kreatürlichen Erfahrungen zu erkennen. Das „hac ratione“ bezieht sich auf die cura Dei, die jeder Mensch unleugbar in seinem Leben erfährt und im Rückblick auch erkennen könnte. Luther vertritt an dieser Stelle gewissermaßen eine Art *theologia naturalis*¹⁹⁵⁷ – freilich seelsorgerlich angewandt, quasi als *consolatio naturalis*. Der Trost der Fürsorge Gottes müsste jedem Menschen natürlicherweise erschlossen sein.

¹⁹⁵⁵ WA 6, 126,12–13: „Si quem haec experientia non erudit nec movet, nescio quid erudire et movere possit.“

¹⁹⁵⁶ WA 6, 126,23–26 (Hvm.): „O si quis *hac ratione* deum suum cognosceret, quam securus, quam quietus, quam iucundus ageret! Hic vere deum haberet, sciens certo, omnia sua, quaecunque illa essent, illius suavissima voluntate disponente sibi obtigisse et obtingere.“ (zu „ratio“ (Berechnung, Denken, Einsicht, Vernunft, Vernunftgrund, vernünftiger Grund, Vernünftigkeit, Begründung, Prinzip, Methode, Beweisführung, Argumentation) vgl. GEORGES, a. a. O. II, Sp. 2202–2206). Man beachte wiederum den Terminus der „Süßigkeit“ (suavissima)! (vgl. dazu unten B.5.3.2.2).

¹⁹⁵⁷ Vgl. BAYER, Schöpfung, 65.76–79 anhand einer Predigt Luthers über Mk 7,31–37 (WA 46, 493–495 (12. So. n. Trin., 8.9.1538); vgl. BAYER, a. a. O., 62, Anm. 2) zu „Luther’s ‚natürliche[r]‘ Theologie“.

Man beachte jedoch den *Konjunktiv*! Der lateinische Konjunktiv Imperfekt bzw. Plusquamperfekt drückt aus, dass etwas an sich sein könnte, faktisch aber nicht ist bzw. dass etwas an sich hätte sein können, faktisch jedoch nie war. Beide Formen dienen zum Ausdruck des *Irrealis* (der „Nichtwirklichkeit“) in Bezug auf Gegenwart oder Vergangenheit. Es ist laut Luther also keineswegs so, dass der Mensch die Schöpfungsseelsorge Gottes *de facto* (an)erkennt und dafür umfassend und angemessen dankbar und damit gläubig wäre. Stattdessen macht der faktische Undank jeden Menschen blind.

So kommt Luther auch im Großen Katechismus bei der Auslegung des Ersten Glaubensartikels zu folgendem Schluss: „Hierauf wil sich nu selbs schliessen und folgen: weil uns das alles, so wir vermuegen, dazu was ym hymel und erden ist, teglich von Gott gegeben, erhalten und bewaret wird, so sind wir ia schuldig yhn daruemb on unterlas zulieben, loben und dancken und kuertzlich yhm gantz und gar damit zudienen, wie er durch die zehen gepot foddert und befolhen hat. Hie were nu viel zusagen (wenn mans solt austreichen), wie wenig yhr sind, die diesen artikel glauben. Denn wir gehen all uber hyn, hoerens und sagens, sehen aber und bedencken nicht, was uns die wort fuertragen. Denn wo wirs von hertzen glaubten, wuerden wir auch darnach thun und nicht so stoltz her gehen, trotzen und uns bruesten, als hetten wir das leben, reichtumb, gewalt und ehre &c. von uns selbs, das man uns furchten und dienen mueste, wie *die unselige verkerte welt thuet, die ynn yhrer blindheit ersoffen ist*, aller gueter und gaben Gottes allein zu yhrer hoffart, geitz, lust und woltagen misbraucht und Gott nicht ein mal ansehe, das sie ym danckete odder fur ein herrn und schepffer erkennete.“¹⁹⁵⁸ Nicht etwa objektiv-vernünftige Gründe, sondern die subjektive „Blindheit“, in der die unselige, verkehrte Welt „ersoffen“ sei, verhindert also die tröstende Erkenntnis des Schöpfers aus seinen guten Werken.¹⁹⁵⁹

Mit dem Ausruf „O, wenn doch ...!“ verwendet Luther sodann eine wiederum verfremdende rhetorische Figur. Er weist den Betrachter durch die Fremdheit und Fiktion der vernünftigen Gotteserkenntnis auf die Nähe und den Realismus der glaubenden Gotteserkenntnis hin. Seine seelsorgerliche Intention lautet: Der natürliche Mensch könnte die *cura Dei ex ratione* eigentlich erkennen, wenngleich sie ungewiss bleibt – wieviel mehr muss, kann und darf sie dann aber der Christ *ex fide* mit Gewissheit erkennen, dankbar annehmen und Gott dafür loben! „Als von Gott durch die Kreatur Angeredeter und zur Antwort Herausgeforderter lebt der Mensch entweder im Glauben oder im Unglauben.“¹⁹⁶⁰ Weil es einen neutralen Zwischenzustand zwischen Unglaube und Glaube aber nicht gibt, findet sich die an sich gute Vernunft immer schon in der Beeinträchtigung durch die Sünde des Unglaubens vor. Erst der Glaube

¹⁹⁵⁸ WA 30 I, 184,34–185,9 (Großer Katechismus; 1529).

¹⁹⁵⁹ Vgl. a. a. O., 185,6–7 im Anschluss an Röm 1,18–32.

¹⁹⁶⁰ BAYER, a. a. O., 58.

legt die ursprünglich vernünftigen Gründe des Trostes wieder frei. So steht für Luther „die ganze Welt im Streit zwischen Glauben und Unglauben“.¹⁹⁶¹ Der Glaube vermittelt also eine Deutung des eigenen Lebens, die zwar durchaus mit rationalen Gründen belegbar ist, aber erst durch die Zuversicht auf Gottes Wort persönlich-existentiell erfahrbar wird.¹⁹⁶²

Denn es ist allein der Unglaube mit seiner falschen Meinung und Empfindung der Dinge, der Gottes Fürsorge dann tatsächlich auch teilweise verhindert.¹⁹⁶³ So betont Luther im Bild des *bonum praeteritum* stärker noch als in dem des *malum* die menschliche Schuld des Unglaubens angesichts der vielfältigen Erfahrungen der bisherigen Segnungen Gottes.¹⁹⁶⁴ Denn „der als Natur verstandene, auf sich selbst gestellte Mensch ist eben der in sich verkümmerte Mensch. Er beurteilt sich als Täter seiner selbst und verrechnet darum nach dem Maßstab der *ratio* auch Gott in das Schema des Gesetzes.“¹⁹⁶⁵ Infolgedessen wird die sich scheinbar selbst besorgende und für sich selbst sorgen wollende „Natur“ des Menschen faktisch als seine „Unnatur“ entlarvt. Luther deckt damit paradoxerweise das scheinbar Normale als die tatsächliche „Abnormität, die Perversion“ auf.¹⁹⁶⁶ „Eine fehlgeleitete *opinio* und *fiducia* verursacht den *abusus* der in sich selbst guten Dinge der Kreatur, während die *fides* zu deren rechtem *usus* befreit, indem sie zu dem rechten *iudicium omnium rerum* offen macht.“¹⁹⁶⁷

¹⁹⁶¹ A. a. O., 59.

¹⁹⁶² Vgl. STOLLER, a. a. O., 144–145: „Luther suggests that past blessings will only be understood if they are considered along with past evils within one’s own life. This is a realistic confession. Only after experiencing God’s blessings firsthand can one honestly confess God’s universal grace.“

¹⁹⁶³ Vgl. dazu bereits oben unter B.4.3.1. Vgl. auch WINGREN, a. a. O., 157.

¹⁹⁶⁴ Vgl. LEROUX, a. a. O., 31: „But in exploring God’s blessings in one’s past, Luther goes farther in his appeals to guilt and shame than he did in the corresponding chapter on all God’s previous protections from danger.“

¹⁹⁶⁵ EBELING, Das Problem des Natürlichen, 177. Dem Unglauben wird so auch das Geben Gottes in der Natur zum Gesetz, etwa im Geiz und in der Habsucht (vgl. WINGREN, a. a. O., 157).

¹⁹⁶⁶ WINGREN, a. a. O., 158. An dieser Stelle ist allerdings darauf hinzuweisen, dass die „Natur“ als „Unnatur“ allein im Unglauben und verkehrten Urteil (*opinio*) des Menschen wurzelt. Sie ist somit seine von ihm selbst pervertierte „Natur“. Seine eigentliche „Natur“ als Mensch ist jedoch sein Sich-von-Gott-empfangen-haben, seine Geschöpflichkeit, seine passiv-empfangende Existenz. Ontologisch gesehen ist die Natur also etwas Gutes und gehört auf die Seite der Schöpfung (und damit der Gnade). Aufgrund des falschen, ungläubigen Urteils (*opinio*) des Menschen hingegen wird die „Natur“ etwas Pervertiertes, ja sogar das seiner eigentlichen Natur diametral Entgegenlaufende. „Deshalb kann Luther von dem sündigen, gegen die Schöpfung aufrührerischen Menschen sagen, daß er ‚der natürliche Mensch ist‘, obwohl die Sünde im strengsten Sinne des Wortes gerade *contra naturam* geschieht.“ (a. a. O., 158–159). Es ist demzufolge stets (und unvermeidbar) ein zweideutiger Naturbegriff im Spiel, was auch bei Ebeling sichtbar wird, wenn er etwa formuliert: „...scharf erfaßt, mißbraucht nicht nur der Mensch von Natur das Natürliche, sondern er erkennt auch von Natur nicht einmal das Natürliche in Wahrheit.“ (EBELING, a. a. O., 177)–hier wird ein und derselbe Begriff sowohl für das ursprünglich Gute wie für das Pervertierte verwendet.

¹⁹⁶⁷ EBELING, a. a. O., 178; nach WA 40 I, 106,6–7 (Annotationes, Galaterkommentar; 1531).

Wer sich dem zusagenden, liebenden Schöpferwort – das durch alle Dinge zu ihm kommt – verschließt, gerät unter Gottes Zorn, in Angst und Verzweiflung an der fürchterlichen Natürlichkeit der Welt wie seiner selbst. Wer sich jedoch vertrauend, aufgrund des gewissen und gewiss machenden Wortes, öffnet, kann sich in dem gewährten Raum der Schöpfung seines Lebens erfreuen.¹⁹⁶⁸

„Denn wenn wir das nicht tun und selber für uns besorgt sein wollen, was tun wir dann anderes, als dass wir uns auch anstrengen Gottes Fürsorge zu verhindern, und machen zugleich unser Leben (Lebensalter) traurig, mühsam und angstvoll durch viel Furcht, Sorge und Unruhe? Und noch dazu so, dass es vergeblich (frustra) ist: denn wir bringen damit überhaupt nichts heilsam voran“.¹⁹⁶⁹

Allein aufgrund seines falschen Urteils von sich selbst (opinio) und des daraus resultierenden Affektes der Selbstsorge (affectus) liefert sich der glaubenslose Mensch der Nichtigkeit aus.¹⁹⁷⁰ Als Beispiel für die Nichtigkeit solchen Lebens aus eigener Weisheit und eigenem Rat (also aus Unglaube) führt Luther die Erfahrungen des Kohelet an (Koh 1,2.14; 5,18; 9,7.9). Dieser habe in seinem Leben vieles ausprobiert (angegriffen – tentaverit), nur um zu erkennen, wie sehr alles Eigene letztendlich mühselig, vergeblich und für den menschlichen Geist betrüblich endet.¹⁹⁷¹

5.3.2.2 *Der geistliche Trost des Alltags*

Aus der zuversichtlichen Glaubensgewissheit, die sich auf Gottes Zusage seiner Fürsorge verlässt, gewinnt auch der natürliche Trost des Alltags schließlich eine neue geistliche Qualität.

¹⁹⁶⁸ Vgl. dazu BAYER, Theologie, 93.

¹⁹⁶⁹ WA 6, 126,28–32: „Quod si hoc non facimus et nos ipsi pro nobis solliciti sumus, quid aliud facimus quam quod et dei curam impedire conamur, et simul nobis aetatem nostram tristem, laboriosam, anxiam multis timoribus, curis, tumultibus facimus? atque id frustra: nec enim quicquam his promovemus salubriter“.

¹⁹⁷⁰ Hierin knüpfen die Konsequenzen dieses Bildes an die ursprüngliche Anfechtung des Seins und des Beurteilt-Werdens des ersten Bildes an (vgl. B.4.1.2). Auch die eigene, falsche Beurteilung seiner selbst wird dem Menschen somit zu Anfechtung, nämlich der falschen und damit nichtigen und vergeblichen Sorge.

¹⁹⁷¹ Vgl. a. a. O., 126,33–35 (Hvm.): „Denn dieses ganze Büchlein redet von dieser Erfahrung eines solchen, der vieles bei sich erfahren (probiert, angegriffen) hat und doch in allem nichts als Mühe, Eitelkeit (Nichtigkeit) und Niedergeschlagenheit des Geistes gefunden hat“ („nam et idem libellus totus in hanc *experientiam* loquitur, ut qui multa pro se *tentaverit* et in omnibus tamen non nisi laborem, vanitatem et afflictionem spiritus invenerit“). Vgl. LEROUX, a. a. O., 32.

Das konkrete Wort, das dabei für Luther an erster Stelle steht – und das er darum in diesem Kapitel sogar wiederholt anführt – ist 1Petr 5,7:

„Es steht fest der Satz des Petrus: ‚Er selbst sorgt für euch‘. Was können wir Süßeres hören als dieses Wort? ‚Deshalb werft alle Bekümmernis, sagt er, auf ihn.‘“¹⁹⁷²

In der gewiss zugesagten Fürsorge Gottes erfährt Luther eine „Süße“, ja sogar das „Süßeste“ (*suavissima*). Mit dieser, sicher wiederum nicht unbewussten, Terminologie überträgt Luther die Art und Weise der mystischen Glaubenserfahrung auf den Alltag und die täglich erfahrbare Fürsorge Gottes. Dass Gott, der Allmächtige und Allwirksame, sich in allen Dingen finden lässt, ja sogar in allen Dingen wirksam und in höchstem Maße affektiv beteiligt ist – und zwar zum Besten des Menschen und aus lauter Liebe: Umfassender könnte eine mystische Wahrnehmung der Wirklichkeit als Ganzer gar nicht sein. Luther bezieht das ganze Leben des Menschen in die Gottesbegegnung und Gottesvereinigung ein. Nicht mehr nur existentielle Randerfahrungen oder spirituelle Extremsituationen können der Verwirklichungsort der Vereinigung mit Gott werden. Durch den Glauben, der den Menschen als Ganzen erfasst und ihn als Ganzen mit Gott verbindet, darf er lernen, Gott in allen Dingen zu suchen, zu sehen und zu erfahren.

Das bleibt freilich ein lebenslanger Prozess, der zugleich immer wieder und wohl auch immer intensiver durch Erfahrungen der Verborgenheit und scheinbaren Widerständigkeit Gottes hindurch führen wird.¹⁹⁷³ Aufgrund der paradoxen Natur des Glaubens, der sich im Festhalten an Gottes Wort auch und gerade in dessen Widerspiel und Gegenteil bewährt, öffnet Luther die Erfahrung mystischer Vereinigung mit Gott auch für die indifferenten und widerständigen Erfahrungen des Alltags. Derjenige, der im Glauben an Gottes Wort sogar die schweren Anfechtungen der Verborgenheit Gottes leidvoll erfahren musste, wird dabei umso mehr dankbar werden für den zwar vorläufigen, aber nicht minder geistlichen *Trost des Alltags*. Der Glaube, der im Großen wie im Kleinen von der eigenen Sorge befreit wird, genießt umso dankbarer die Gaben der Schöpfung.¹⁹⁷⁴

¹⁹⁷² WA 6, 126,26–28: „Stat firma sententia Petri ‚ipsi est cura de vobis‘. Quid hoc verbo dulcius audire possumus? ‚ideo proicite omnem, inquit, sollicitudinem in eum.‘“ (zu „sollicitudo“ (Erregung, peinliche Unruhe, Aufregung, Bekümmernis, Kummer, bange Sorge, ängstliche Sorgfalt, Leiden) vgl. GEORGES, a. a. O. II, Sp. 2715–2717).

¹⁹⁷³ Vgl. dazu bereits oben unter B.4.4.1.3.

¹⁹⁷⁴ Luther knüpft hierin wiederum an die Darlegungen zum Trost der äußeren Schöpfungsgüter aus dem ersten Bild an. Vgl. oben B.5.1.1.1.

„Daraus folgert er, dass es eine Gabe Gottes ist, wenn einer esse und trinke und fröhlich sei mit seiner Frau, d.h. ohne Bekümmernis lebe, indem er Gott seine Sorge befehle.“¹⁹⁷⁵

Interessanterweise fügt Luther hier den eher passiven Schöpfungsgütern des natürlichen Tros-tes, wie Muße, Schlafen, Essen und Trinken noch die eher aktive Gabe der Sexualität hinzu. Gerade in der Sexualität kommt in einzigartiger Weise beides zusammen: Einerseits die emp-fangende, schöpfungsgemäße Haltung sowie andererseits eben darin die höchste Schöpfungs-beteiligung. Indem der Mensch Mensch ist, indem er Leib ist und indem er das „Amt“ seiner Leiblichkeit übt, wirkt Gott „ohne ihn“ und doch zugleich „mit ihm“ neues Leben.

Die einzig große „Sorge“ des Menschen soll es schließlich sein, Gott nicht die Sorge durch sein eigenes Sorgen zu entreißen. Der Mensch soll ausschließlich dafür sorgen, nicht zu sorgen. Mit dieser ungewohnten Sichtweise und verfremdenden Wendung lädt Luther auf eine über-raschend einfache und erleichternde Weise zum Glauben ein:

„Darum sollen auch wir mit keiner anderen Besorgnis über uns besorgt sein, als dass wir nicht über uns besorgt seien und Gott unsere Fürsorge aus der Hand rissen.“¹⁹⁷⁶

Die Ermutigung und Anleitung zur Übung des Glaubens als bewusstes Nicht-Sorgen steht also auch hier wieder am Ziel und Ende der Seelsorge des Reformators. Auch im Großen Katechis-mus bildet sie den Abschluss der Betrachtungen: „Derhalben sollen wir diesen artickel *teglich uben*, einbilden und uns ernennen ynn allem, was uns fur augen koempt und guts widderfe-ret“.¹⁹⁷⁷ Die (all)tägliche Übung zielt auf eine Veränderung der Affekte. Der Affekt der Sorge soll in einen Affekt der Dankbarkeit verwandelt werden: „das wir daran spueren und sehen sein vetterlich hertz und überschwenckliche liebe gegen uns. Davon wuerde *das hertz erwar-men und entzuendet werden* danckbar zu sein und aller solcher gueter zu Gottes ehren und lob zubrauchen.“¹⁹⁷⁸

Das Ziel der Seelsorge dieses Bildes liegt in einer Alltagsspiritualität, einer Durchdringung des alltäglichen Lebens mit der Übung und Erfahrung des konkreten Glaubens, dass Gott wirksam ist in allen Dingen.¹⁹⁷⁹ Indem sich der Glaube in diesem neuen Verständnis „des ‚Na-türlichen‘ und Weltlichen“ übt und damit Erfahrungen macht, befreit er den Menschen zu

¹⁹⁷⁵ A. a. O., 126,35–37: „Ita ut concludat, donum dei esse, si quis edat et bibit et laetetur cum uxore sua, id est, sine sollicitudine vixerit deo commendata cura sui.“

¹⁹⁷⁶ A. a. O., 126,37–39: „Quare et nos nulla alia super nos sollicitudine solliciti esse debemus, quam ne super nos solliciti simus et deo curam nostri rapiamus.“

¹⁹⁷⁷ WA 30 I, 185,15–16 (Hvm.).

¹⁹⁷⁸ A. a. O., 185,18–21 (Hvm.).

¹⁹⁷⁹ Vgl. WINGREN, a. a. O., 156.

einer „geradezu penetrante[n] Diesseitigkeit“ und Alltäglichkeit.¹⁹⁸⁰ Eine solche Spiritualität, die immer tiefer in den Alltag „einwandert“ und, so *Christian Möller*, „Leidenschaft für das Alltägliche“ gewinnt,¹⁹⁸¹ macht Ernst mit der Erkenntnis: „Also ist unser Haus, Hoff, Acker, Garten und alles vol Bibel, Da Gott durch seine Wunderwerck nicht allein prediget, Sondern auch an unsere Augen klopfet, unsere Sinne rueret und uns gleich ins Hertz leuchtet, so wirs haben woellen“.¹⁹⁸²

Bereits in den Tesseracten finden sich also Grundzüge jener Spiritualität, die Luther schließlich aus dem Kloster in die Welt führen sollte und in der „sich das Beten und Arbeiten nunmehr in Ehe und Familie, im Beruf, im Alltag und in der Gesellschaft ereignet. Hier gewinnt das Normale und Alltägliche einen neuen Glanz und eine neue Würde.“¹⁹⁸³ Besonders der „Sermon von den guten Werken“¹⁹⁸⁴ von 1520 kann in dieser Hinsicht geradezu als ein „Manifest reformatorische[r] Spiritualität für den Alltag“ gelesen werden.¹⁹⁸⁵ Darin begründet Luther den Trost und Wert des Alltags ebenfalls von der neu aus dem Evangelium gewonnenen Glaubensgewissheit her. Die Zuversicht des Gewissens zu Gott öffnet die geistliche Tiefendimension des Alltäglichen. Weil der, der im Glauben gewiss geworden ist, nunmehr weder sich noch Gott noch anderen etwas beweisen muss und weil seine Identität im rechtfertigenden Urteil Gottes ewige Ruhe und unerschütterliche Festigkeit findet, wird er frei für die Wirklichkeit dieser Welt, frei für das Naheliegende, frei für Gottes Gebote, frei für das ihm aufgetragene „Amt“, frei für den Alltag. Durch die Glaubenszuversicht (*fiducia*) wird alles, was den Menschen täglich umgibt, gut; das Unscheinbare ebenso wie das Besondere, das Schöne ebenso wie das Beschwerliche: „die eynige zuvorsicht leret yhn das alles und mehr dan not ist. Da ist yhm kein unterscheidt in wercken. Thut das grosz, lang, vile szo gerne, als das klein, kurtz, wenige, und widerumb, dartzu, mit frolichem, fridlichem, sicherem hertzen, und ist gantz ein frey geselle.“¹⁹⁸⁶

Wo diese Zuversicht zu Gott jedoch fehlt, da tut sich dem Menschen eine große Unsicherheit auf, was tatsächlich gut oder böse sei. Da gerät sein Urteil und seine Meinung der Dinge durcheinander und greift der Zweifel Raum, ob das Alltägliche und Normale wirklich genügen kann: „Widerumb der mit got nit einsz ist odder tzweyffelt dran, der hebt an, sucht und sorget, wie er doch wolle gnugthun und mit vil wercken got bewegen.“¹⁹⁸⁷

¹⁹⁸⁰ BAYER, Schöpfung, 77.

¹⁹⁸¹ MÖLLER, Leidenschaft für den Alltag, 205. Vgl. dazu insgesamt a. a. O., 199–241.

¹⁹⁸² WA 49, 434,16–19 (über 1Kor 15,36ff, Die Ander Predigt Von der Todten Aufferstehung; 25.5.1544).

¹⁹⁸³ MÖLLER, a. a. O., 200.

¹⁹⁸⁴ Vgl. WA 6, 202–276 (1520).

¹⁹⁸⁵ MÖLLER, a. a. O., 200.

¹⁹⁸⁶ WA 6, 207,18–22.

¹⁹⁸⁷ A. a. O., 207,30–32. Vgl. dazu auch MÖLLER, a. a. O., 201.

Im Alltäglichen und im Befreitsein von der glaubenslosen Selbstsorge kann und soll der Mensch dann allerdings geradezu ein „Mitschöpfer“ Gottes werden. Eine ganz neue Art der Eigenverantwortlichkeit tut sich ihm auf. Zu völlig neuen – und doch den ganz alten und geringen, alltäglichen Werken wird er befreit. „Die heiligen Werke sind Werke des Alltags, sind Werke der Arbeit mit allgemeinen, gewöhnlichen Aufgaben, mit alltäglichen Sachen.“¹⁹⁸⁸

Indem Luther auf diese Weise die natürliche Erfahrung trinitarisch auf Gott, den Schöpfer, Erlöser und Vollender bezieht,¹⁹⁸⁹ gewinnt er einen umfassenderen Erfahrungsbegriff, der sowohl mystische Intensiverfahrungen als auch die allerbanalsten Alltagserfahrungen integriert und umschließt: „In allen Creaturen ist und siehet man Anzeigung der heiligen Dreifaltigkeit. Erstlich das Wesen bedeutet die Allmacht Gottes des Vaters; zum Andern die Gestalt und Form zeigt an die Weisheit des Sohns, und zum Dritten der Nutz und Kraft ist ein Zeichen des heiligen Geistes; daß also Gott gegenwärtig ist in allen Creaturen, auch im geringsten Blättlin und Mohnkörnlin.“¹⁹⁹⁰

Auch die alltägliche Schöpfungserfahrung kann somit als eine geistliche Erfahrung qualifiziert und darin sowohl zur Situation als auch zum Gegenstand und Ziel der Seelsorge werden.

Der Glaube öffnet die Ohren und Augen für die vernünftige Weltwahrnehmung und befreit von der Unvernunft des Unglaubens.¹⁹⁹¹ Durch das Wort, dem der Glaube vertraut, erkennt der Mensch die Dinge, wie sie sind und lernt sie als solche zu beurteilen (*opinio*): die Welt als Schöpfung und Gott als treuen Fürsorger. Indem das Wort den Glaubenden so „zur Welt bringt“, werden nach und nach auch seine Empfindungen (*affectus*) von Gut und Böse verändert, nämlich dahingehend, dass in Jesus Christus alles Böse überwunden und alle Dinge zum Guten verändert sind. Diese neue Sicht befreit ihn von der elenden und nutzlosen Sorge um sich selbst; befreit ihn zum Menschsein, oder besser: zum Mensch-Werden. Denn: „Nicht erlangen wirst du, was du in Habsucht erstrebst. Du aber, dem die Augen geöffnet sind, bleib bei deiner Freude und lass die Welt das Herzeleid haben. Du wirst genug haben (*Satis habebis*)!“¹⁹⁹²

¹⁹⁸⁸ Vgl. WINGREN, a. a. O., 167. Vgl. dazu auch WA 7, 547,19–34 (Magnifikat; 1521).

¹⁹⁸⁹ Vgl. oben B.5.3.1.2; vgl. WA TR 1, 395,1–396,26 (Nr. 815; 1530).

¹⁹⁹⁰ A. a. O., 396,22–26.

¹⁹⁹¹ Vgl. BAYER, Theologie, 100, der darlegt, wie das Hauptproblem des Unglaube in der Undankbarkeit besteht, aus der heraus die Sorge ebenso wie der Geiz bzw. die Habsucht erwächst. Die Besessenheit des Menschen als *incurvatus in se ipsum* wird somit in ihrem Wesen erkannt als „eine Selbstbesessenheit und damit eine Verkennung und Verdrängung meiner Geschöpflichkeit und Mitgeschöpflichkeit“. Vgl. dazu auch umfassend RIETH, Habsucht bei Luther (1996).

¹⁹⁹² WA 46, 495,39–40 (über Mk 7 am 12. So. n. Trin., 8.9.1538): „Non wirst erlangen, quod quaeris avaricia. Tu qui vides, bleib bey deiner freude und las mundum das hertzeleid haben. Satis habebis.“; vgl. dazu auch BAYER, Schöpfung, 78–79.

5.4 Der Trost der Hölle?

In scharfem Kontrast zum eben meditierten Trost der fürsorgenden Güte Gottes wendet sich Luther nun tatsächlich, der Logik seiner Komposition folgend, im *vierten Bild* der zweiten Tafel dem *bonum infernum*, dem „Gut von der Hölle her bzw. unter uns“ zu.¹⁹⁹³ Dabei ist übrigens nicht die Rede vom „Gut der Hölle“ selbst, sondern von dem Gut, dass dem Betrachter von der Hölle her zukommt. Und eben das ist wiederum streng genommen ein Gut Gottes bzw. der rechten Beziehung zu Gott, dem höchsten Gut, dem „*summum bonum*“.¹⁹⁹⁴ Es geht also keineswegs darum, die Hölle, die ja für das *summum malum* steht, an sich zu einem „Gut“ zu erklären, sondern selbst von diesem absolut Bösen und Gottfremden noch etwas Gutes zu erlangen. Denn wenn es gar nicht möglich wäre, dass selbst die Hölle den Erwählten zum Besten dienen müsste, wäre die Souveränität, Gerechtigkeit und Güte Gottes ganz grundlegend in Frage gestellt. Denen, die Gott lieben, *müssen* alle Dinge zum Besten dienen (vgl. Röm 8,28). Um die Frage, inwiefern selbst die Hölle dies in Ewigkeit tun *muss*, geht es Luther in der Meditation dieses Bildes. Stand daher im Bild des *malum infernum* die Anfechtung der Hölle im Mittelpunkt der Meditation, so geht es im Bild des *bonum infernum* um den Trost, der von der Hölle her kommt. Und zwar dezidiert als ein Trost der gerechten Güte Gottes.

Nach den ersten drei Gütern, die sich in dem und um den Betrachter befinden, folgen nun die vier Güter „bei anderen oder außerhalb unser“.¹⁹⁹⁵ Das Gut bei „den Toten und Verdammten“¹⁹⁹⁶ ist das erste Gut außerhalb des Betrachters bzw. das erste Gut, das ihn in der Beziehung zu anderen betrifft. Hier kommt also nicht mehr die Anfechtung der Hölle in Bezug auf den Betrachter selbst in Betracht (wie im Bild des *malum infernum*),¹⁹⁹⁷ sondern das „Gut“ von der Hölle her, insofern sie die anderen betrifft bzw. insofern sie Gott selbst betrifft; und, insofern sie darin zu einem „Gut“ für den Betrachter werden kann. Auch für den Reformator selbst scheint diese Betrachtungsweise erst einmal eine empörende, verwirrende, widersprüchliche, abstruse oder, wie er es selbst formuliert, „wunderliche“¹⁹⁹⁸ Perspektive zu sein.¹⁹⁹⁹

¹⁹⁹³ Vgl. WA 6, 127,1–128,29: „Caput quartum de spectro quarto, quod est bonum infernum seu infra nos.“ (a. a. O., 127,1–2).

¹⁹⁹⁴ A. a. O., 127,38.

¹⁹⁹⁵ A. a. O., 127,4: „in aliis et extra nos“.

¹⁹⁹⁶ A. a. O., 127,5: „mortui et damnati“.

¹⁹⁹⁷ Vgl. oben B.4.4.1.

¹⁹⁹⁸ WA 6, 127,5–6 (Hvm.): „Sed *mirum* quid boni in mortuis et damnatis possit inveniri?“

¹⁹⁹⁹ Vgl. LEROUX, a. a. O., 33. Das, was Gott mit den Toten und Verdammten tut, „offers a strange but powerful blessing, when one considers His justice and mercy toward them and us.“

„Indessen, so groß ist allenthalben die Kraft der göttlichen Güte, dass sie sogar noch in den äußersten Übeln Gutes zu sehen gibt.“²⁰⁰⁰

Diese „Kraft der göttlichen Güte“ sieht Luther für den Betrachter wirksam, insofern ihm als Glaubendem – wie im vorherigen Bild deutlich wurde – alle Dinge zum Besten dienen müssen. Aufgrund der Kraft Gottes, die alle Dinge und sogar die Hölle in ihrer Wirkung auf den Glaubenden umwertet,²⁰⁰¹ kommt dieser *meditatio inferni* sogar eine herausragende Bedeutung zu. Sie stellt für Luther beileibe keine zu vernachlässigende Glaubensübung dar.

„Diese alle sind nicht leichtsinnigen Herzens zu missachten, insofern sie uns die großartige Barmherzigkeit Gottes nachdrücklich empfehlen (preisen, beliebt machen, anvertrauen).“²⁰⁰²

Auch in diesem Bild bleibt Luther – wenn auch nicht auf den ersten Blick – seinem seelsorgerlichen Vorgehen treu. Er knüpft zunächst an der natürlichen Erfahrung des Betrachters an, verfremdet diese und vermittelt sodann eine neue Sicht und eine neue, geistliche Erfahrung des *bonum infernum*. Auch die „Erfahrung“ des Gutes, das von der Hölle herkommt, ist also erst einmal eine „natürliche“ Erfahrung. Denn „Gott hat zweyerley wesen odder gegenwertickeit. Eyne ist natuerlich, die ander geystlich. *Natuerlich ist er* an allen enden, wie Esaias sagt .lxvi ‚Der hymel ist meyn stul und der erdboden meyn fusschemel‘. Also ist er *auch mitten ynn der helle*, tod und sunden, wie der obgenante psalm sagt: ‚Fare ich ynn die helle, so bistu auch da‘ etc. Also kan yhm niemand entfliehen.“²⁰⁰³ Auf „natürliche“ Weise ist Gott „auch mitten in der Hölle“ gegenwärtig. Insofern kann der existentielle Bezug des Menschen zur Hölle bzw. zu Gott, wie er selbst in der Hölle gegenwärtig ist, als ein „natürliches“ Verhältnis bezeichnet werden.

Unmittelbare Erfahrungen macht der Mensch damit in diesem Leben freilich gerade nicht – nicht etwa, weil die Hölle nicht gegenwärtig wäre, sondern weil Gott die Realität und Gegen-

²⁰⁰⁰ WA 6, 127,6–7: „Verum tanta est ubique divinae bonitatis virtus, ut in summis malis etiam bona det videre.“

²⁰⁰¹ Diese Kraft Gottes ist einerseits die Kraft *des Kreuzes Christi*, das die Dinge im objektiven Sinn zuinnerst verwandelt und aus Bösem (Sünde) Gutes (Gerechtigkeit) macht; sowie andererseits die Kraft *des Heiligen Geistes*, der die subjektive Meinung und Empfindung der Dinge im Herzen des Menschen wandelt.

²⁰⁰² WA 6, 127,11–13: „Quae omnia non sunt levi corde contemnenda, quia misericordiam dei magnificentissimam nobis vehementer commendant.“

²⁰⁰³ WA 19, 197,18–23 (Der Prophet Jona; 1526). Vgl. bereits oben in der Einleitung unter B.5.

wärtigkeit der Hölle – die, ihrer ontischen Realität unbenommen, im Menschen selbst ist (das *malum internum*) – gnädig verbirgt.²⁰⁰⁴

Die natürliche „Erfahrung“ der Hölle ist demzufolge eine dezidierte Nicht-Erfahrung. Diese Nicht-Erfahrung der Hölle nimmt Luther im ersten Trost (1.) dieses Bildes in den Blick. Insofern der Betrachter sich als Lebender von der Verdammnis der Hölle verschont erfährt, knüpft Luther also auch hier an seiner natürlichen Erfahrung an. Im Vergleich mit dem Schicksal der Verdammten betont er den Trost der *Dankbarkeit* für Gottes Barmherzigkeit.

Diese natürliche Erfahrung wird im zweiten Trost (2.) in der Anleitung zu einer geistlichen Erfahrung überschritten, indem Luther im Vergleich der Verdammten mit Gott und Gottes Gericht auf den Trost der *Mitfreude* an Gottes Gerechtigkeit verweist und den Betrachter damit zugleich im Trost der *Gottesfurcht* unterweist. Auch hier folgt er der „Methode“ der Verfremdung und Vermittlung, die *opinio et affectus* des Betrachters gegenüber dem Meditationsgegenstand der Hölle – bzw. Gottes in seinem fremden Wirken in der Hölle – tröstend verändern soll.

5.4.1 Die natürliche Erfahrung: *Der Trost der Dankbarkeit für Gottes Barmherzigkeit*

Als erstes entfaltet Luther den Trost der *Barmherzigkeit* Gottes, indem er den Betrachter mit den Verdammten vergleicht, um ihm auf diese Weise „die großartige Barmherzigkeit Gottes nachdrücklich zu empfehlen“.²⁰⁰⁵

„Vergleichen wir aber jene zuerst mit uns, dann sehen wir unseren unschätzbaren Vorteil, wie leicht dem gegenüberliegenden Bild der Übel entnommen werden kann.“²⁰⁰⁶

Dieser Vergleich mit dem Gegenbild des *malum infernum* ist für jeden lebenden Menschen möglich und für jeden in jedem Fall zunächst positiv; denn: Gott schenkt ihm – im Gegensatz zu den Verdammten – noch Leben, noch Gelegenheit zur Buße, noch Raum und Zeit der Gnade. Der Trost sucht darum seinen Ausdruck in der Dankbarkeit dafür, dieses *infernum* – was ja dem *malum internum* gleichkommt – noch nicht bzw. überhaupt nicht unmittelbar erfahren zu müssen. Insofern sieht Luther auch hier eine Anknüpfungsmöglichkeit beim Betrachter

²⁰⁰⁴ Vgl. dazu bereits oben unter B.4.1.2.

²⁰⁰⁵ WA 6, 127,12–13: „*misericordiam* dei magnificentissimam nobis vehementer commendant“.

²⁰⁰⁶ A. a. O., 127,7–9: „Conferimus autem illos primum ad nos, tunc videmus inaestimabilia nostra lucra, sicut facile ex contrario malorum spectro accipi potest.“

und bei dem, was er „von unten her“ erfährt – nämlich gnädiger Weise (noch) *nichts*, zumindest nichts Unmittelbares oder gar Endgültiges.

„Denn so viele Übel des Todes und der Hölle, wie wir dort an jenen erblicken, so viele Vorteile sehen wir zweifelsohne auf unserer Seite, und zwar umso größere, je größer die Übel jener sind.“²⁰⁰⁷

Denn das Gut dieses Bildes besteht *natürlicherweise* darin, dass der Mensch die Hölle, also das, was „von unten her“ ist, gerade *nicht* erfährt. Dieser natürlichen Nicht-Erfahrung entsprechend möchte Luther zunächst zur *Dankbarkeit* anleiten. Dies geschieht allerdings (noch mehr für den modernen Leser) in einem Bild äußerster, ja fast schon perverser Verfremdung.

„Je mehr wir deswegen jene (die Verdammten) Schmerzen leiden und heulen sehen, desto mehr sollen wir uns über Gottes Güte zu uns freuen.“²⁰⁰⁸

Obgleich mit dieser Gegenüberstellung zweifellos eine äußerst merkwürdige Betrachtungsweise empfohlen wird, besteht darin doch keineswegs ein fragwürdiger Grund zur Dankbarkeit. Denn es geht in dieser Betrachtung nicht (wie ja bspw. ganz eindeutig im fünften Bild der ersten Tafel) um das Mitleid mit den Gottlosen, sondern um das Gute, dass Gott selbst noch aus der Hölle für denjenigen schafft, der ihm vertraut. Obwohl damit ein zugegebenermaßen befremdlicher Trost gewonnen werden soll, muss er doch nicht bloß als pervers bewertet und empfunden werden. Und zwar solange er sich nicht auf eine abstruse Schadenfreude, sondern ausschließlich auf das dem Betrachter zugutekommende Wirken Gottes bezieht.²⁰⁰⁹ Allerdings: Dieser Trost entsteht an einer äußersten – für heutige Leser womöglich noch schwerer als für damalige Leser ertragbaren – Umkehrung der natürlichen Bewertung und Empfindung.

Luther unterstreicht die tröstende Bedeutung solcher Dankbarkeit über die Barmherzigkeit Gottes, die für ihn mit einer Mahnung zur Buße verbunden ist, mit einem Sprichwort: „Glücklich ist der, den fremde Gefahr vorsichtig macht.“²⁰¹⁰

²⁰⁰⁷ A. a. O., 127,9–11: „Nam quanta illic mortis et inferni mala in eis videmus, tot sine dubio lucra nostra videmus, tantoque maiora, quanto illorum mala fuerint maiora.“

²⁰⁰⁸ A. a. O., 127,14–16: „propterea quantum illos dolere et ullulare viderimus, tanto magis de dei bonitate in nos gaudere debemus“.

²⁰⁰⁹ Vgl. ebenso STOLLER, a. a. O., 145: „Although Luther might appear here to be encouraging an attitude of Schadenfreude, this is not the case, for he reminds the duke to consider simultaneously the corresponding images of evil.“

²⁰¹⁰ WA 6, 127,22–23: „foelix sit, quem faciunt aliena pericula cautum.“ (zu „pericula“ von „periculum“ (Probe, Versuch, Gefahr, Prozess) vgl. GEORGES, a. a. O. II, Sp. 1601–1602; zu „cautum“ von „cautus“

„Dieses Gut, denn das ist gemeinhin bekannt, bewegt gewiss zu wenig, obwohl es dennoch unter die Größten zu zählen und bei denen, die verständigen Herzens sind, nicht mit geringem Ansehen anerkannt (erprobt) ist.“²⁰¹¹

Luther hält dieses „Gut“ also sogar für „unter die Größten zu zählen“²⁰¹² und „nicht mit geringem Ansehen anerkannt“²⁰¹³, da es sehr häufig in der Heiligen Schrift vorkomme; nämlich immer, wenn vom Zorn Gottes, seinen Gerichten und Drohungen gehandelt wird. Das zeigt er exemplarisch an einem langen Zitat aus Jes 65,13–15:

„Siehe, meine Knechte sollen essen, ihr aber sollt hungern; siehe meine Knechte sollen trinken, ihr aber sollt dürsten; siehe, meine Knechte sollen fröhlich sein, ihr aber sollt beschämt (vernichtet, ineinander geschüttet) werden; siehe, meine Knechte sollen loben vor Ausgelassenheit des Herzens, ihr aber sollt schreien vor Schmerz des Herzens und vor Zerknirschung des Geistes heulen, und sollt euren Namen lassen meinen Ausgewählten zum Schwur usw.“²⁰¹⁴

Zur affektiven Aneignung dieses Meditationsbildes empfiehlt der Reformator dann allerdings die Übung der Empathie und Einfühlung mit den Verdammten und Verlorenen. Gerade aus diesem verfremdeten Affekt heraus könne man umso mehr zur Dankbarkeit gegenüber Gottes Güte und dem eigenen seligen Stand zu gelangen.

(sicher, vorsichtig, behutsam; schlau, listig) vgl. GEORGES, a. a. O. I, Sp. 1046–1047). Zur Übersetzung mit „witzigt“ bei BOHREN, a. a. O., 92 vgl. GRIMM, DWB 30, Sp. 898 zu „witzigen“: im mittelhochdeutschen zunehmend häufiger Gebrauch; „jemanden belehren“, „klugwerden durch Erfahrung“.); Hans Walther führt das Sprichwort in seiner großen Lateinischen Sprichwörtersammlung des Mittelalters unter: WALTHER, Proverbia 2, 47, Nr. 8952: „Felix, quem faciunt aliena pericula cautum.“ Womöglich hat Luther selbst dieses Sprichwort der großen Sprichwort-Sammlung „Agadia“ des Erasmus von Rotterdam entnommen (vgl. ERASMUS, Agadia, Chil.II Centur.III Prov XXXIX, 496 E). In diesem Kontext verweist Luther auch auf die Dialoge Gregors des Großen (vgl. GREGORIUS MAGNUS, Dialogi, Liber I-IV (in: PL t. LXXVII, Sp. (127)149–431)), in denen dieser Beispiele gottloser Menschen und ihres schrecklichen Endes erzählt und schließlich über das rechte Verhältnis Gottes und der Heiligen zu den Verdammten der Hölle spricht (vgl. a. a. O., Liber IV, bes. cap. 44 (in: PL t. LXXVII, Sp. 317–430, bes. 401–405)).

²⁰¹¹ WA 6, 127,23–25 (Hvm.): „Hoc sane bonum, quia vulgariter notum est, parum movet, cum sit tamen inter *maxima numerandum* et his qui sensato sunt corde *non modica existimatione probatum*.“

²⁰¹² A. a. O., 127,24: „*maxima numerandum*“ (wörtl.: „am größten zu zählen“).

²⁰¹³ A. a. O., 127,25: „*non modica existimatione probatum*.“

²⁰¹⁴ A. a. O., 127,16–20: „Ecce servi mei comedent, et vos esuriatis. Ecce servi mei bibent, et vos sitietis. Ecce servi mei laetabuntur, et vos confundemini. Ecce servi mei laudabunt prae exultatione cordis, et vos clamabitis prae dolore cordis et prae contritione spiritus ululabitis, et dimittetis nomen vestrum in iuramentum electis meis &c.“

„Diese überaus heilsamen Lehren werden uns durch die Beispiele jener Elendsten überaus heilsam vergewissert, welche aber erst dann wirksam sind, wenn wir uns in die Affekte derer, die sie (die Beispiele) uns bringen, hineinversetzen, so als ob wir in ihrer Lage und Person wären: Dann nämlich werden sie uns erschüttern und ermahnen die Güte Gottes zu loben, welche uns davor bewahrt hat.“²⁰¹⁵

Ähnlich interpretiert auch *Timothy Stoller* diese Stelle: „Luther goes so far as to advocate putting one's self in the shoes of the damned, to feel empathy for them, in order to grow in one's appreciation of not having been damned.“²⁰¹⁶ Das damit nicht etwa ein *anthropozentrischer* Heilsegoismus im Sinne der Erwählten intendiert ist, – wonach es für moderne Ohren wohl beinahe unweigerlich klingen mag – zeigt die Radikalität und der Trost des *theozentrischen* Weltbildes, das Luther im Weiteren entfaltet.

5.4.2 Die geistliche Erfahrung: Der Trost der Mitfreude und der Gottesfurcht über Gottes richtende Gerechtigkeit

Die natürliche Nicht-Erfahrung der Hölle als Trost, der zur Dankbarkeit führt, wird nun vertieft in der Erkenntnis, dass die Hölle im Vergleich mit Gott selbst als Ausdruck seiner Gerechtigkeit gesehen und dem Glaubenden auf diese Weise zu einem weiteren Trostgrund werden kann. Dem liegt freilich keine „natürliche“ Erfahrung mehr zugrunde, sondern eine Perspektive, die sich erst vom Kreuz Christi her ergibt und so zu einer geistlichen Erfahrung des bonum infernum führen will. Durch den kreuzestheologischen Blick wird dieses Bild zum Trost der Gerechtigkeit Gottes bei sich selbst (1.) und in Bezug auf die Menschen (2.). Durch diese Meditation möchte Luther den Betrachter schließlich in der Gottesfurcht unterweisen (3.).

5.4.2.1 Gottes Gerechtigkeit bei sich selbst – Das summum bonum

Es geht Luther in diesem zweiten Blick auf das bonum infernum darum, dass „wir die Gerechtigkeit Gottes an ihnen [den Verdammten] sehen“²⁰¹⁷. Er räumt selber ein, dass es sich hierbei

²⁰¹⁵ A. a. O., 127,27–31: „Quas saluberrimas doctrinas miserrimorum exempla nobis saluberrime confirmant, quae tunc primum efficaciat sunt, si illorum qui ea ferunt affectum induti fuerimus, ac velut in loco et persona eorum simus: tunc enim movebunt et monebunt nos ad laudem bonitatis dei, qui nos ab his servavit.“

²⁰¹⁶ STOLLER, a. a. O., 145, Anm. 54.

²⁰¹⁷ WA 6, 127,32–33 (Hvm.): „divinam iustitiam in eis videamus.“

um ein „arduum“ handle, eine schwer zu wagende, „steile Anhöhe“ bzw. „große Schwierigkeit“.²⁰¹⁸

„Denn weil Gott ein gerechter Richter ist, gebührt es sich, dass seine Gerechtigkeit geliebt und gelobt wird, und man sich sogar dann auf diese Weise in Gott freut, wenn er die Bösen an Leib und Seele übel zugrunde richtet, weil in diesem allen seine höchste und unaussprechliche Gerechtigkeit hervorleuchtet. Daher ist tatsächlich auch die Hölle nicht weniger erfüllt von Gott und dem höchsten Gut (*summo bono*) als der Himmel. Die Gerechtigkeit Gottes ist nämlich Gott selbst, *Gott aber ist in Wahrheit das höchste Gut* (*summum bonum*). Darum ist – ebenso wie die Barmherzigkeit – so auch seine Gerechtigkeit und sein Gericht aufs höchste zu lieben, zu loben und zu predigen.“²⁰¹⁹

Der Glaube überschreitet die natürliche Erfahrung weit, indem er sogar im äußersten Übel der Hölle Gott selbst als das *summum bonum*, das höchste Gut erkennen kann.²⁰²⁰

Freilich stellt sich dann gerade im Bild des *bonum infernum* die Frage: Was ist „gut“ bei Gott und was „gut“ bei den Menschen? Hier sieht Luther erneut die radikale Umwertung der *mala* und *bona* nach der Weisheit und Objektivität des Heiligen Geistes am Werk, der allein der wahre *theologus crucis* ist und als einziger das *bonum bonum*, das *malum* aber *malum* nennt. Im „Gut von der Hölle her“ erreicht die Seelsorge darum ihr höchstes Maß an *Verfremdung*, durch die dem Menschen seine *Entfremdung* gezeigt und er im derart *fremden Gut* Gottes zu seinem ursprünglich Eigenen, nämlich dem Vertrauen in Gott und Gottes Güte, zurückgerufen werden soll. Der Unterschied zwischen der menschlichen und göttlichen Definition des „Guten“ wird etwa in *De servo arbitrio* folgendermaßen beschrieben: „Vieles scheint nämlich Gott sehr gut zu sein und ist es, was uns sehr schlecht zu sein scheint und ist. So sind die

²⁰¹⁸ A. a. O., 127,33: „arduum“ (zu „arduus“ (steile Anhöhe, große Schwierigkeit) vgl. GEORGES, a. a. O. I, Sp. 554).

²⁰¹⁹ WA 6, 127,32–39 (Hvm.): „Nam cum sit deus iustus iudex, iustitiam eius diligere et laudare oportet, atque ita in deo gaudere etiam tunc, quando malos male perdit in corpore et anima, quia in his omnibus summa sua et ineffabilis iustitia lucet. Itaque infernus quoque plenus est deo et *summo bono* non minus quam coelum. Iustitia enim dei ipse deus est, deus vero *summum bonum* est. Quare ut misericordia, ita et iustitia eius seu iudicium summe amandum, laudandum, praedicandum est.“ (zu „*summus*“ (das höchste, sehr hohe, äußerste, größte, vorzüglichste, wichtigste) vgl. GEORGES, a. a. O. II, Sp. 2952–2955).

²⁰²⁰ Luther betont immer wieder, wie sehr das Attribut „gut“ letztlich allein Gott angehört. So etwa im Großen Katechismus zum Ersten Gebot: „Also das Gott (wie gnug gesagt) alleine der ist, von dem man alles guts empfehet und alles ungluecks los wird. Daher auch achte ich, wir Deudschen Gott eben mit dem namen von alters her nennen (feiner und artiger denn kein andere sprache) nach dem wortlin ‚gut‘, als der ein ewiger quellbrun ist, der sich mit eitel guete ubergeussset und von dem alles was gut ist und heisset ausfleust.“ (WA 30 I, 135,34–136,3 (1529)).

Anfechtungen, Übel, Irrtümer, *die Hölle*, ja, alle sehr guten Werke Gottes vor der Welt sehr schlecht und verdammungswürdig. Was ist besser als Christus und das Evangelium? Was aber hässlicher als die Welt? Wie also vor Gott gut ist, was für uns schlecht ist, weiß Gott allein und wissen diejenigen, die mit den Augen Gottes sehen, das heißt, die den Geist haben.“²⁰²¹

Im Sinne der kreuzestheologischen Verborgenheit der bona unter den mala ebenso wie der Umwandlung der mala in bona durch das Kreuz und den Heiligen Geist, die Luther 1518 in der Heidelberger Disputation diskutierte, kann er nun auch von Gott als dem *summum bonum* sprechen. Diese Rede ist allerdings, mit *Theodor Dieter*, weniger im scholastischen Sinne (bzw. in Luthers Verständnis der Scholastik) als *theologia gloriae*, sondern im reformatorischen Sinne als *theologia crucis* zu interpretieren: Die Charakterisierung Gottes als *summum bonum* trifft Luther nicht primär metaphysisch abstrakt, sondern konkret und konsequent vom Kreuz Christi her.²⁰²² Gott ist im Kreuz Christi, wo er die ganze Hölle selber erlitten hat, – und darum selbst und gerade in der Hölle – das höchste Gut. Insofern kann und muss selbst die Hölle unter dem Kreuz Christi dem Glaubenden zu einem Gut werden. So tief verbirgt sich die Güte Gottes unter ihrem Gegenteil, dem tiefsten Übel der Hölle; so sehr muss selbst das radikale Böse durch das Kreuz dem Glaubenden zu einem Gut werden.²⁰²³

Gott erscheint dem Menschen also nicht unvermittelt als *summum bonum*, sondern kreuzestheologisch verfremdet und vermittelt *sub contrario*: gerade im *malum inferni*, im Übel der Hölle.²⁰²⁴ Gerade unter dem Gegenteil – dem schrecklichen Schicksal der Verdammten – soll Gottes Güte in seiner Gerechtigkeit erkannt werden. Hier muss die Vernunft und die natürliche Erkenntnis versagen. Allein der Glaube kann durch das Kreuz Gott selbst als das *summum bonum* unter diesem Gegenteil ergreifen und lieben. „Das *summum bonum* am Kreuz! – Das ist die Krise der menschlichen Liebe zu Gott. Das quaerere [das Suchen] des Menschen wendet

²⁰²¹ WA 18, 708,37–709,3 (1525) (Hvm.): „Multa videntur Deo et sunt bona valde, quae nobis videntur et sunt pessima. Sic afflictiones, mala, errores, *infernus*, imo omnia optima opera Dei sunt coram mundo pessima et damnabilia. Quid Christo et Euangelio melius? at quid mundo execratus? Igitur quomodo sint bona coram Deo, quae nobis mala sunt, solus Deus novit et ii qui oculis Dei vident, id est qui spiritum habent.“ (dt. Übers. n. LDStA I, 463,13–20).

²⁰²² Vgl. dazu DIETER, *Der junge Luther und Aristoteles*, 114–117.

²⁰²³ Vgl. dazu ZUR MÜHLEN, *Gotteslehre*, 131–138.

²⁰²⁴ Vgl. DIETER, a. a. O., 116. Das selbstsüchtige religiöse Streben des Menschen, sich auch Gottes als *summum bonum* zu seinem eigenen Nutzen zu bemächtigen, wird nur überwunden, „wenn Gott dem Menschen nicht als *summum bonum* *erscheint*, sondern ausschließlich *sub contrario*, in der Ohnmacht, Torheit und dem *malum* des Kreuzes.“ (a. a. O., 116 (Hvm.)). Vgl. auch WA 56, 362,32–363,1 (Römervorlesung; 1515–16). Gegenüber Dieter ist allerdings zu betonen, dass Luther in den Tessaradecas gerade dazu anleiten will, Gott *sub contrario*, d. h. mittels der *Meditatio inferni*, als das *summum bonum* zu ergreifen. Der Glaube – wenn auch nicht die natürliche Erfahrung – kann und soll selbst im äußersten *malum* der Hölle das äußerste *bonum* Gottes erkennen und lieben lernen.

sich entweder von diesem Gott ab, oder es zerbricht an ihm, und es entsteht der amor crucis. Liebe zu Gott kann fortan nur amor crucis sein.“²⁰²⁵

Auf der anderen Seite ist es ja gerade der Mensch selbst, der sich die Hölle bereitet durch seine eigene Sünde. Denn ohne die Sünde wäre die Hölle nicht bzw. wäre sie kein Übel. Darum wird dem Sünder nichts anderes als allein Gottes *Güte* zur Hölle, weil und indem er sich eben durch seine Sünde eigenhändig von dieser Güte und damit in letzter Konsequenz von allem Guten ausschließt. Das malum der Hölle besteht und entsteht also in keiner Weise an oder aus Gott, sondern allein aus und durch den sündigen Menschen selbst. Denn der Sünde, als Ursünde des Unglaubens, wohnt ebendiese Wirkung inne, dass sie dem Menschen letztlich jedes Gut in ein Übel verkehrt – wieviel mehr aber das höchste Gut in das schrecklichste Übel! „Denn wenn auch alles sehr gut ist, so gibt es doch für uns nichts Gutes, und wenn es auch keine Dinge gibt, die in irgendeiner Hinsicht schlecht sind, so ist doch für uns alles schlecht. Und dies alles, weil wir Sünde haben.“²⁰²⁶ Die Sünde macht mir Gott zum Schrecken, macht mir seine Liebe zum Zorn. Dem durch den Unglauben von Gott so sehr und irgendwann einmal endgültig entfremdeten Sünder wird laut Luther darum nichts anderes als Gott selbst in seiner unendlichen Güte – zur Hölle.

Dem Glauben aber, dem durch das Kreuz Christi jedes Übel zu einem Gut verwandelt wurde, kann die Hölle kein Übel mehr sein, sondern muss ihm ganz und gar zum Gut werden. Wäre der Glaubende also in der Hölle, so wäre sie ihm der Himmel, nämlich die Gegenwart der Güte Gottes selbst, des höchsten Guts. „Der Glaubende weiß, daß auch die Hölle voll von Gott ist“.²⁰²⁷

Würde nämlich der Verdammte seine Verdammnis aus Gottes Hand annehmen, würde er also Gott Recht geben, Buße tun und glauben, so wäre er augenblicklich nicht mehr „in“ der Hölle, sondern alles würde ihm lauter Himmel.²⁰²⁸ „Denn die Verdammten werden um deswillen so hart gepeinigt, weil sie nicht verdammt werden wollen und sich nicht ergebungsvoll in diesen Willen Gottes schicken. Ohne Gnade bringen sie das auch gar nicht fertig.“²⁰²⁹ Darum gilt für die Erlösten, dass auch sie allein deshalb gut und im Guten sind, weil und insofern sie

²⁰²⁵ DIETER, a. a. O., 116 (Anm. in eckigen Klammern von mir).

²⁰²⁶ WA 56, 393,22–24: „Quia etsi cuncta Valde bona sint, tamen nobis nulla bona sunt, Et si nulla vllo modo mala sint, tamen nobis omnia mala sunt. Et hoc totum, quia peccatum habemus.“ (dt. Übers. n. ELLWEIN, Römerbrief II, 147–149). Vgl. dazu auch DIETER, a. a. O., 117.

²⁰²⁷ BARTH, Der Teufel und Jesus Christus, 207; vgl. ebd., Anm. 235, unter direktem Verweis auf die Tes-saradecas und unsere Stelle in WA 6, 127,36.

²⁰²⁸ So gilt für die Hölle schlicht der selbstbezogene Grundsatz: „Mein Wille geschehe“, für den Himmel aber der auf Gott bezogene Grundsatz: „Dein Wille geschehe“.

²⁰²⁹ WA 56, 391,26–28: „Nam damnati ideo tam seuerè cruciantur, quia Nolunt damnari neque resignant se ad hanc Dei voluntatem, Neque sine gratia possunt.“ (dt. Übers. n. ELLWEIN, a. a. O., 145). Vgl. dazu insgesamt auch BARTH, a. a. O., 206–208.

nur das, was vor Gott gut ist, anerkennen und das, was an ihnen selber böse ist, bekennen. Denn das ist ihre Weisheit und ihr Geschmack: „außer Gott ist kein Gut und in Gott ist alles gut“.²⁰³⁰

Von dieser kreuzestheologischen Interpretation des bonum infernum her kann auch Luthers Rezeption der Mystik der *resignatio ad infernum*, die er aus den Psalmen gewinnt und vor allem bei Johann Tauler und in der Theologia Deutsch wiederfindet,²⁰³¹ im Hinblick auf seine Seelsorge besser verstanden werden.²⁰³² Die Feststellung, dass Gottes Gerechtigkeit auch und

²⁰³⁰ WA 56, 393,16–17: „extra Deum nullum bonum et in Deo omne bonum“.

²⁰³¹ Johann Taulers ganze Rede von der Anfechtung findet ihren Höhepunkt in diesem zentralen Gedanken der *resignatio ad infernum*. Diesen Terminus hat freilich Tauler nicht erfunden, sondern interpretatorisch modifiziert. So taucht das Motiv u. a. bereits bei Mechthild von Magdeburg, Hadewijch oder Jan van Ruusbroec auf (vgl. OTTO, Tauler-Rezeption, 114 und GNÄDINGER, Tauler, 285, Anm. 145) und tritt später u. a. bei Johannes Gerson wieder hervor (vgl. DRESS, Theologie Gersons, 180–181). Für Tauler selbst entspricht es am radikalsten seinem Demutsideal und bezeichnet die äußerste und letzte „Gelassenheit bis hin zur Hölle“ als eine umfassende Aufgabe und Hingabe des Eigenwillens. Dies geschehe in völliger Bereitschaft der gläubigen Annahme des Willens Gottes, selbst unter der Bedingung zu ewiger Höllenqual verdammt zu sein (vgl. MOELLER, Anfechtung bei Tauler, 57f). Unter der stets gegebenen Voraussetzung, dass der tiefste Wille Gottes die Erlösung des Menschen sei, erhält das Moment dieser äußersten Hingabe seine Pointe allerdings in der sich gerade in solcher radikalen Gelassenheit eröffnenden, nun umfassender vertieften Gottesnähe und Gottesgemeinschaft. Aus diesem Grund stellt Bernd Moeller die Vermutung an, dass die Rede von der äußersten *resignatio ad infernum* bei Tauler letztlich doch nur metaphorischen Gehalt habe. Denn Tauler selbst kann ebenso gleichzeitig davor warnen, sich selbst (in Gedanken oder im Gebet) freiwillig in einen solchen Zustand der Verdammnis hineinzusetzen (vgl. MOELLER, a. a. O., 59). Jedenfalls wird die Überwindung der Anfechtung für Tauler erfahrbar durch das, was er „Gelassenheit“ nennt – selbst angesichts der Hölle als *resignatio ad infernum*. Nichtsdestotrotz verliert die „dunkle Nacht“ der durch Gott selbst bewirkten „hohen Anfechtung“, die auch Tauler kennt, und auf die der Mensch mit der *resignatio ad infernum* antworten soll, für ihn ihre absolute Finsternis durch den dahinterstehenden mystisch-scholastischen Gottesbegriff, der von der letztendlich alles Böse zum Guten kehrenden providentia Dei ausgeht (vgl. a. a. O., 59). Auch hinter der hohen, göttlichen Anfechtung steht für Tauler die noch tiefere pädagogisch-soteriologische Absicht Gottes, den Menschen auf diesem mystischen Wege von aller Kreaturenliebe zu reinigen und ihn nach der tiefsten Erniedrigung auch mit der höchsten Begnadung zu beschenken (vgl. a. a. O., 60). Das Ende bzw. Ziel der „hohen Anfechtung“ ist darum auch für Tauler die Gotteinung der unio mystica, die er ähnlich wie bspw. Meister Eckhart mithilfe ontologischer Terminologie als Gottverschmelzung im Seelengrund beschreibt und in der sein sonst so zentraler Christusbezug erstaunlicherweise relativ stark zurückzutreten scheint (vgl. APPEL, Anfechtung und Trost 19). Vgl. dagegen jedoch LEPPIN, Art. Tauler, 746–747, der zeigt, wie Tauler beide, die rein ontologische und die relational-christologische Sichtweise, theologisch gleichberechtigt, aber scheinbar unvermittelt nebeneinander stehen lässt.

²⁰³² Zur *resignatio ad infernum* bei Luther vgl. VOGELSANG, a. a. O., 64–71; bes. 68ff, Nachweise zur Literatur Anm. 71 (vgl. a. a. O., 68, Anm. 68 sogar explizit zu WA 6, 127,34); 80–86; VON LOEWENICH, a. a. O., 203–214; BÜHLER, a. a. O., 198; BANDT, a. a. O., 79–80; 145; 161–162; HAMM, Nahe Gnade, 40, bes. Anm. 56; DIETZ, a. a. O., 163–169.

gerade dort zu ehren und zu lieben ist, wo er die Bösen ewig straft und verdammt,²⁰³³ betrifft natürlich zuallererst den Betrachter selbst, insofern nämlich auch er ein Sünder ist. In der reinen Gottesliebe und dem mit ihr verbundenen Verzicht auf jede davon unabhängige Selbstliebe (*amor suis*) würde der Mensch Gott auch dann lieben, wenn dieser ihn um seiner Sünde willen in die Hölle würde. „In diesem starken Verzicht auf eigenes Glück und Begehren für dieses und das zukünftige Leben würde erst die reine Gottesliebe, völlige Willensgemeinschaft mit Gott sich zeigen.“²⁰³⁴ In der *resignatio ad infernum* würde daher Gott selbst als *summum bonum* um seiner Güte willen geliebt – gerade im Verzicht auf jeden Anspruch eigener Glückseligkeit.

Allerdings ist für den Reformator klar, dass der Glaubende als *simul iustus et peccator* eine solche Überwindung der Selbstliebe gar nicht erlangen kann, ohne sie zugleich als immense *Anfechtung* zu erfahren. Luther ist sich bewusst, dass kein Mensch je in der Lage sein wird so sehr von sich selbst abzusehen, dass er darin von jeglicher Eigenliebe gereinigt wäre. So bleibt die selige Selbstaufgabe, die „getroste Verzweiflung“ bis in die Hölle hinein für ihn zwar durchaus eine real mögliche Erfahrung, darin jedoch unausweichlich sowohl eine Quelle der Anfechtung als auch eine Gestalt des Trostes, mithin eine lebenslange Übung des Glaubens: „Was ist hässlicher als der Tod? Was schrecklicher als die Hölle? Aber der Prophet rühmt sich, Gott sei mit ihm im Tod und sei bei ihm in der Hölle. Also schreckt ein gottesfürchtiges Herz nicht davor zurück zu hören, dass Gott im Tod sei oder in der Hölle.“²⁰³⁵

Doch selbst in dieser „*tentatio mortis et inferni*“,²⁰³⁶ in der „Gottes Verborgenheit erst ihre allertiefste Tiefe“ erreicht,²⁰³⁷ herrscht letztlich nichts anderes als Gottes liebender Wille dem Menschen in Güte zu begegnen. So hat sich Gott in Christus, dem Gekreuzigten und Auferstandenen, endgültig als das *summum bonum* erwiesen und wird sich schließlich auch vor der Öffentlichkeit der ganzen Welt als solches erweisen, wenn auch „in der schärfsten Gerichtsge-

²⁰³³ Vgl. WA 6, 127,34–36: „Nam cum sit deus iustus iudex, iustitiam eius diligere et laudare oportet, atque ita in deo gaudere etiam tunc, quando malos male perdit in corpore et anima, quia in his omnibus summa sua et ineffabilis iustitia lucet.“ Vgl. ebenso WA 5, 623,22–25 (zu Ps 22,8–9, Op in Ps; 1519–21): „Verum te et me velle salvum facere, hoc non apparet nec apparere debet. Haec voluntas incomprehensibilis est et esse debet. Ideo sola fide hic opus est, et ea fide, quae non dubitet, deum facere et facturum esse secum, quod iustissimum fuerit, sive servet sive perdat.“; sowie WA 18, 708,8–9 (De servo arbitrio; 1525): „Sed fides et spiritus aliter iudicant, qui Deum bonum credunt, etiam si omnes homines perderet.“ („Aber der Glaube und der Geist urteilen anders. Sie glauben, dass Gott gut ist, auch wenn er alle Menschen verdürbe.“ (dt. Übers. n. LDStA I, 461,13–15)).

²⁰³⁴ VOGELSANG, a. a. O., 68.

²⁰³⁵ WA 18, 623,11–15: „Quid faedius morte? Quid horribilius inferno? At Propheta Deum esse secum in morte et in inferno sibi adesse gloriatur. Igitur Pius animus non exhorret audire, Deum esse in morte vel in inferno“ (dt. Übers. n. LDStA I, 263,40–265,2).

²⁰³⁶ WA 5, 389,13 (Op in Ps; 1519–21); vgl. BANDT, a. a. O., 68.

²⁰³⁷ BANDT, a. a. O., 69.

stalt seines Offenbarungshandelns“;²⁰³⁸ und für Luther bedeutet das eben auch: in der Möglichkeit endgültiger Verdammnis, die keiner definitiv ausschließen kann.

Trost in dieser Anfechtung findet er allein, indem er zum gekreuzigten Christus flieht.²⁰³⁹ Denn „Christus hat [...] durch seine Höllenfahrt, durch seine Prädestinationsanfechtung selbst die resignatio ad infernum, die harte Gottergebenheit bis zur Hölle vollzogen uns zu gut.“²⁰⁴⁰ Als einziger hat er die Anfechtung der ewigen Verdammnis vollkommen durchlitten und überwunden. Er hat darin auch als einziger die resignatio ad infernum wirklich (und nicht nur der Möglichkeit nach) am Kreuz und in der Höllenfahrt vollzogen. Darin erweist er einerseits seine vollkommene Liebe zu Gott (auch und gerade zu Gottes verborgenem Ratschluss), andererseits aber auch das absolute Gut-Sein Gottes, dem er sich freiwillig in die Verdammnis (die Ausdruck der Güte Gottes, nämlich seines Gerichts über die Sünde ist) hinein übergibt. „Denn auch Christus ist mehr als alle Heiligen verdammt und (von Gott) völlig verlassen. Und nicht hat er, wie etliche vorgeben, nur leicht gelitten. Sondern wirklich und wahrhaftig (realiter et vere) hat er sich in die ewige Verdammnis Gott dem Vater dahingegeben uns zu gut. [...] Um dieser seiner Liebe zu Gott willen hat ihn auch Gott alsbald vom Tod und von der Hölle erweckt, und hat so die Hölle verschlungen. Das müssen die Heiligen ihm nachtun, die einen mehr, die anderen weniger; Je vollkommener sie in der Liebe sind, desto williger und leichter werden sie's vermögen. Christus aber hat solches am allerhärtesten von allen vollbracht.“²⁰⁴¹

Hat aber Christus in seiner Hingabe an den Vater die ganze Hölle umfasst, durchschritten und schließlich verschlungen, so kann und wird auch demjenigen, der an Christus glaubt, nichts anderes mehr begegnen, als allein die in Christus wirkliche und offenbare Güte Gottes – selbst in der Hölle. Denn „verschlungen“ ist die Hölle allein in Christus. Die resignatio ad infernum versteht Luther daher, wenn, dann streng als Ausdruck der Christuszugehörig-

²⁰³⁸ A. A. O., 69.

²⁰³⁹ Vgl. dazu insgesamt in der Römerbriefauslegung WA 56, 389,11–394,5 (zu der Paulusstelle Röm 9,3: „Optabam enim ego ipse anathema“ – „Denn ich selbst habe gewünscht verbannt zu sein“ (a. a. O., 389,11)).

²⁰⁴⁰ VOGELSANG, a. a. O., 70. Allerdings verbleibt Vogelsang mit dieser Interpretation noch zu sehr in einer reinen Urbildchristologie und schenkt Luthers Wort- und Sakramentsverständnis – und damit der Rechtfertigungslehre – leider zu wenig Beachtung (vgl. dazu BEINTKER, a. a. O., 152–162).

²⁰⁴¹ WA 56, 392,7–15 (zu Röm 9,3): „Nam et Christus plus quam omnes sancti damnatus est et derelictus. Et non, Vt aliqui imaginantur, facile fuit passus. Quod realiter et vere se in eternam damnationem obtulit Deo patri pro nobis. [...] Propter quam Charitatem eius in Deum Deus statim eum suscitavit a morte et inferno Et sic momordit infernum. Quod oportet omnes sanctos eius imitari, alii minus alii magis; secundum quod perfectiores fuerint in Charitate, secundum hoc mitius et facilius hoc poterunt. Christus autem omnium durissime hoc fecit.“ (zu „obtulit“ von „offerre“ (darstellen, entgegen bringen, entgegenstellen, aussetzen, preisgeben, sich weihen, hingeben), was auch Terminus Technicus für die Darstellung des Messopfers ist, vgl. GEORGES, a. a. O. II, Sp. 1328). (dt. Übers. mit Hilfe von ELLWEIN, a. a. O., 145).

keit, des Umfangenseins von der Wirklichkeit Christi, der Christusgleichgestaltung und als Gestaltwerdung der Liebe Christi im Glaubenden. Selbst in der tiefsten Erfahrung der Hölle widerführe dem Christen nichts anderes als eine Begegnung mit Jesus Christus, dem Überwinder und Auferstandenen. So wird nun selbst die Hölle für diejenigen zum schönsten (pulcherrima) Trost, die „sich freiwillig in jeglichen Willen Gottes schicken, auch in die Hölle und den ewigen Tod, wenn es Gott so will, dass sein Wille völlig geschehe“; denn „so sehr suchen sie nichts von dem, was das Ihre ist. Doch so, wie sie sich selbst dem Willen Gottes ohne Vorbehalt gleichförmig machen, so ist's unmöglich, dass sie in der Hölle bleiben. Denn es ist unmöglich, dass außerhalb von Gott bleibt, wer sich dem Willen Gottes so völlig hingibt. Er will, was Gott will, also gefällt er Gott; gefällt er ihm, so ist er geliebt; ist er geliebt, so ist er selig.“²⁰⁴²

Luthers Seelsorge an seinem Landesfürsten in den Tessaradecas von 1519 steht zeitlich zwischen diesen frühen Gedanken aus der Römerbriefvorlesung von 1515–1516 und der ausgereiften Programmschrift *De servo arbitrio* von 1525. Ohne tiefer auf die Entwicklung seiner Theologie während dieses Zeitraums eingehen zu können, sei hier wenigstens auf eine für Luthers Seelsorge ausschlaggebende Unterscheidung hingewiesen, die er erst später deutlicher herausgearbeitet hat. Immerhin ging auch in „*De servo arbitrio*“ der Auseinandersetzung um die Gotteslehre der Vorwurf des *Erasmus von Rotterdam* voraus, Luthers Gottesvorstellung sei doch letztlich „nimis absurdum“ – „allzu absurd“.²⁰⁴³ Ebendiese für den Humanismus anstößigste Stelle der reformatorischen Theologie, dass nämlich allein Gott auch in der Hölle der Allwirksame und das summum bonum bleibe, führte schließlich zum Bruch mit Luthers Reformation.²⁰⁴⁴

Es hängt also alles daran, aufzeigen und plausibilisieren zu können, inwiefern der „Trost der Hölle“ für Luther gerade nicht *anthropozentrisch*, sondern eben *theozentrisch* begründet ist. Auf den Vorwurf des Erasmus antwortet der Reformator mit der Unterscheidung des „Deus praedicatus“ vom „Deus absconditus in maiestate“:²⁰⁴⁵ „Der treue Gott beweint nicht den Tod des Volkes, den er in ihm bewirkt. Sondern er beweint den Tod, den er im Volk findet, und

²⁰⁴² WA 56, 391,9–16: „Tales enim Libere sese offerunt in omnem Voluntatem Dei, etiam ad infernum et mortem eternaliter, si Deus ita Vellet tantum, vt sua Voluntas plene fiat; adeo nihil querunt, que sua sunt. Veruntamen sicut seipos ita pure conformant Voluntati Dei, Sic est impossibile, vt in inferno maneant. Quia impossibile est, vt extra Deum maneant, qui in voluntatem Dei sese penitus proiecit. Quia Vult, quod vult Deus; Ergo placet Deo. Si placet, ergo est dilectus; Si dilectus, ergo Saluus.“ (dt. Übers. mithilfe von ELLWEIN, a. a. O., 143). Luther verbindet diese Gedanken allerdings 1515/16 noch mit Überlegungen zur Notwendigkeit des Fegefeuers. Die resignatio ad infernum ist ihm darum hier noch eine notwendig zu durchlaufende Heiligungsstufe in der Reinigung von jeglicher Selbstliebe und Erlangung der reinen Gottesliebe (vgl. WA 56, 391,29–34).

²⁰⁴³ WA 18, 685,2.

²⁰⁴⁴ Vgl. dazu LEPPIN, Luther, 246–257.

²⁰⁴⁵ WA 18, 685,20.21.

trachtet, ihn abzuwenden. Dies nämlich tut der gepredigte Gott, dass er Sünde und Tod wegnehme und wir heil seien. Denn er sandte sein Wort und heilte sie. Im Übrigen beweint der in seiner Majestät verborgene Gott weder den Tod noch hebt er ihn auf, sondern wirkt Leben, Tod und alles in allem [...]. So will er nicht den Tod des Sünders, im Wort nämlich. Er will ihn aber in seinem unerforschlichen Willen.“²⁰⁴⁶

In Aufnahme dessen könnte man sagen: Gott will die Hölle nicht, sondern bekämpft und überwindet sie, nämlich als der im Wort offenbarte Jesus Christus. Er will die Hölle jedoch, bewirkt sie und lässt sie zu seiner Ehre sein nach seinem unerforschlichen, aber notwendigen Willen. Dabei ist es äußerst wichtig zu betonen, dass eine Beziehung im Glauben allein zu dem offenbarten Gott möglich ist, der in Wahrheit nichts anderes als ganz und gar Gott selbst ist. Der scheinbar andere, unerkannte, unerforschliche „Gott“ ist und bleibt für Luther – trotz mancher pointierter Extremaussagen – nichts anderes als eine Grenzaussage, die Feststellung einer Absurdität, die jedoch keinesfalls in Gott selbst, sondern allein in der Sünde und all ihren Auswirkungen auf die Schöpfung und die Vernunft des Menschen besteht.²⁰⁴⁷

Eine wie auch immer geartete Anknüpfung an eine natürliche Erfahrung oder an die menschliche Vernunft ist hier jedenfalls offenkundig nicht mehr möglich. Hier vermag allein der Glaube zu stehen, wenngleich ihm der Boden unter seinen Füßen verborgen ist: „Dies, so wird die Vernunft diktieren, ist nicht die Art eines guten und milden Gottes. Zu sehr geht dies über unser Fassungsvermögen, und sie kann sich auch nicht gefangen nehmen lassen zu glauben, Gott sei gut, der solches tut und entscheidet. Sondern unter Ausschluss des Glaubens will sie tasten, sehen und fassen, wie gut und nicht grausam er ist. Sie würde es aber dann begreifen, wenn sie folgendermaßen von Gott redete: Er verstockt niemanden, verdammt niemanden, sondern erbarmt sich aller, macht alle selig, damit nach Zerstörung der Hölle und Beseitigung der Todesfurcht keine zukünftige Strafe befürchtet würde. Daher brennt sie so darauf und bemüht sich, Gott zu entschuldigen und zu verteidigen als gerecht und mild. Aber der Glaube und der Geist urteilen anders. Sie glauben, dass Gott gut ist, auch wenn er alle Menschen verdürbe.“²⁰⁴⁸

²⁰⁴⁶ A. a. O., 685,18–29: „Deus pius non deplorat mortem populi quam operatur in illo, Sed deplorat mortem quam invenit in populo et amovere studet. Hoc enim agit Deus praedicatus, ut ablato peccato et morte salvi simus. Misit enim verbum suum et sanavit eos. Caeterum Deus absconditus in maiestate neque deplorat neque tollit mortem, sed operatur vitam, mortem et omnia in omnibus. [...] Sic non vult mortem peccatoris, verbo scilicet, Vult autem illam voluntate illa imperscrutabili.“ (dt. Übers. n. LDStA I, 405,36–407,9).

²⁰⁴⁷ Vgl. dazu auch die Diskussion bei BARTH, Theologie, 222–229.

²⁰⁴⁸ WA 18, 708,1–9: „Haec dictabit ratio non esse boni et clementis Dei. Superant nimio captum illius, nec captivare etiam sese potest, ut credat bonum esse Deum, qui talia faciat et iudicet, sed seclusa fide palpare et videre et comprehendere vult, quomodo sit bonus et non crudelis. Comprenderet vero tunc, quando sic de Deo diceretur: Neminem indurat, neminem damnat, sed omnibus miseretur,

Der Glaube und die durch den Geist vermittelte Erkenntnis kommen also zu einer anderen Einschätzung als die Vernunft und die natürliche Erfahrung des Guten. Im Bild des Guten von der Hölle her kann allein der Heilige Geist die Güte Gottes erkennbar und erfahrbar werden lassen.

Aus solcher geistlichen Erkenntnis resultiert nun keineswegs eine Freude am Elend der Verdammten, sondern ausschließlich eine Freude an der Gerechtigkeit Gottes. Luther geht es in der geistlichen Erfahrung des *bonum infernum*, wie gesagt, mitnichten um eine anthropozentrische Beschäftigung mit dem Leid der Verdammten an sich (so berechtigt und nötig das an anderer Stelle auch sein mag), sondern um eine theozentrische – oder besser noch: christozentrische, also auf den gekreuzigten und auferstandenen Christus fokussierte Anbetung der Gerechtigkeit Gottes in Demut und Ehrfurcht. Auch in der Hölle soll der Meditierende nicht etwa in die unendliche Abgründigkeit menschlicher Verdorbenheit schauen, die ihn nur erblinden und selbst verderben ließe, sondern in die unausschöpfliche und unbegreifliche Güte Gottes, die aufgrund seiner Allmacht, und das heißt aufgrund des Kreuzes und der Auferstehung Christi, selbst in der Hölle – also paradoxerweise in ihrem allerkrassesten Gegenteil und Widerspiel – die letzte Autorität und Wirkkraft *als Liebe* ist und bleibt.²⁰⁴⁹

Das Bild der Hölle bietet einen Trost, der radikaler nicht *verfremdet* werden und nur durch die Gnade des Heiligen Geistes in der Erkenntnis Jesu Christi als des Gekreuzigten und Auferstandenen *vermittelt* werden kann. Es ist aber für Luthers Spiritualität ein äußerst wichtiger und zentraler Trost. Denn es geht hier um die Erkenntnis Gottes als des ganz Anderen und um die Übung und Erfahrung *der* Liebe zu Gott, die von allem Eigenem befreit wird und so allein Gottes als Gott angemessen und würdig ist.

Manch einem werden auf dem Weg zur Freiheit, zur indifferentia der mala et bona, den der Glaube eröffnet und den die Gottes- und Nächstenliebe beschreibt, so Luthers Überzeugung, darum teilweise auch derartige „Höllenerfahrungen“ nicht unbedingt erspart bleiben. „Denn unser Gut ist verborgen, und zwar so tief verborgen, dass es unter seinem Gegensatz verborgen ist. So ist unser Leben verborgen unter dem Tode, die Liebe zu uns unter dem Hass wider uns, die Herrlichkeit unter der Schmach, das Heil unter dem Verderben, das Königreich unter dem Elend, der Himmel unter der Hölle, die Weisheit unter der Torheit, die Gerechtigkeit unter der Sünde, die Kraft unter der Schwachheit. Und ganz allgemein all

omnes salvos facit, ut destructo inferno positoque metu mortis nulla poena formidaretur futura. Ideo sic aestuat et contendit, ut Deum excuset et defendat iustum et bonum. Sed fides et spiritus aliter iudicant, qui Deum bonum credunt, etiam si omnes homines perderet.“ (dt. Übers. n. LDStA I, 461,3–15).

²⁰⁴⁹ Zur Frage nach Gottes Gerechtigkeit in seiner Allwirksamkeit in der Welt- und Heilsgeschichte vgl. auch REINHUBER, a. a. O., 82–85.90–91.94–96.99–102.103–106; sowie zu Gottes Allwirksamkeit a. a. O., 118–124.

unser Ja zu irgendeinem Gut unter dem Nein, *damit der Glaube Raum habe in Gott*, der die ganz andere Wesenheit und Güte und Weisheit und Gerechtigkeit ist, den man nicht besitzen oder an den man nicht rühren kann, es sei denn durch die Verneinung aller unserer Bejahungen.“²⁰⁵⁰

5.4.2.2 Gottes Gerechtigkeit unter den Menschen – Der gerechte Richter

Es geht in diesem Bild allerdings nicht nur um Gottes Gerechtigkeit im Blick auf Gott selbst und auf die Gerechtigkeit, die er bei sich selbst ist und die den Menschen und ihrem Urteil entzogen bleibt. Sondern es geht im *bonum infernum* auch um die Gerechtigkeit, die all denen zuteilwerden muss, die auf dieser Erde gelitten haben unter der Bosheit und Sünde anderer Menschen und Mächte. Dieser zwischenmenschlichen und innerweltlichen Bosheit muss von irgendwo her eine Grenze gesetzt werden. Endgültig gezogen wird sie in Gottes Gericht und in der ewigen Verdammnis. Denn Gottes Gerechtigkeit kann das Böse nicht auf ewig tolerieren, sondern muss denen, die unter der Ungerechtigkeit leiden bzw. gelitten haben, letztendlich doch Recht schaffen.²⁰⁵¹

„Und so siehst du auch, dass nicht kleine, sondern höchste Güter in den Toten und Verdammten hervorleuchten: Nämlich das bestrafte (gesühnte) Unrecht aller Heiligen und gleichfalls auch deines, wenn du mit ihnen ein Gerechter bist.“²⁰⁵²

²⁰⁵⁰ WA 56, 392,28–393,3 (Hym.): „Bonum enim nostrum absconditum est et ita profunde, Vt sub contrario absconditum sit. Sic Vita nostra sub morte, dilectio nostri sub odio nostri, gloria sub ignominia, salus sub perditione, regnum sub exilio, celum sub inferno, Sapientia sub stultitia, Iustitia sub peccato, virtus sub infirmitate. Et vniversaliter omnis nostra affirmatio boni cuiuscunque sub negatione eiusdem, Vt *fides locum habeat in Deo*, Qui Est Negatiua Essentia et bonitas et Sapientia et Iustitia Nec potest possideri aut attingi nisi negatis omnibus affirmatiuis nostris.“ (dt. Übers. mithilfe von ELLWEIN, a. a. O., 147).

²⁰⁵¹ Infolgedessen ist für Luther auch nicht mit einer „apoktastasis panton“ zu rechnen, die gar noch den Teufel in die Versöhnung mit einbezöge (vgl. BARTH, *Der Teufel und Jesus Christus*, 207). Stattdessen ist er überzeugt, dass „die boesen ewiglich sterben mit dem teuffel und seinen engeln, Denn ichs nicht halte mit denen, so da leren, das die teuffel auch werden endlich zur seligkeit komen“ (WA 26, 509,16–18 (Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis; 1528)). „Ira Dei est infernus Diaboli et omnium damnatorum.“ (WA 44, 617, 34 (Genesisvorlesung; 1535–45)).

²⁰⁵² WA 6, 128,17–19: „Atque ita vides non parva sed summa bona in mortuis et damnatis lucere, Nempe vindicatam omnium sanctorum iniuriam et tuam quoque, si iustus es cum eis.“ (zu „vindicatam“ von „vindicare“ (etw. bestrafen, ahnden, sühnen: einem Vergehen durch Inanspruchnahme von Sühne, durch Androhung od. Vollziehung von Strafe steuern, gegen etwas od. jmd. verbotend od. strafend einschreiten) vgl. GEORGES, a. a. O. II, Sp. 3498; vgl. Anm. 184).

Die Schlussfolgerung aus diesem Gedanken könnte lauten: Da es ohne Gericht und Verurteilung keine Gerechtigkeit gäbe, ohne Gerechtigkeit jedoch überhaupt kein Gut-Sein und keine wahre Güte, sind Gericht und Verurteilung, also Verdammnis, letztlich aus der Sicht Gottes notwendig und notwendigerweise gut. Eine unwahrhaftige Barmherzigkeit gegenüber den unbußfertigen Sündern würde dagegen die wahre Barmherzigkeit gegenüber den jeweiligen Opfern verunmöglichen. Das falsche, natürliche Mitleid steht darum immer in der Gefahr, alsbald sowohl ungerecht als auch unbarmherzig zu werden. Demgegenüber wird allein die wahrheitsliebende Mitfreude an Gottes gerechtem Gericht – und d. h. an seinem Wort – sowohl gerecht als auch barmherzig sein. Wohlgemerkt: an *Gottes* Gericht, welches immerhin in gleicher Weise, wenn auch im Kreuz Christi gnädig, nämlich sowohl gerecht als auch barmherzig, über die Erwählten ergeht. Luther will den Hang des natürlichen Menschen zu einem falschen, letztlich heuchlerischen Mitleid bewusstmachen. Er erkennt darin die Gefahr eines rein anthropozentrischen Humanismus, der „frömmere“ und „barmherziger“ sein will als Gott und sich damit letztlich selbst an Gottes Stelle setzt.

„Wenn also jemand mit jenem Geschlecht des Blutvergießens, das die Gerechten, ja den Sohn Gottes, getötet hat, und mit dem Haufen der Gottlosen in törichtem Erbarmen Mitleid haben will, wird man bald erfahren, dass er sich eigentlich an der Ungerechtigkeit jener mitfreut und dieses, was sie verrichtet haben, billigt. Daher wird er würdig sein, dass er doch mit diesen, deren Sünden er nicht bestrafen lassen will, auf ähnliche Weise verloren gehe.“²⁰⁵³

Während Luther im fünften Bild der ersten Tafel zum Mitleid mit dem Übel der Feinde aufgerufen hat, setzt er diesem Mitleid hier eine Grenze im Gericht Gottes.²⁰⁵⁴ Das Mitleid erstreckt sich allein auf die „Feinde“, denen von Gott noch Raum zur Buße gewährt wird bzw. überhaupt

²⁰⁵³ WA 6, 128,9–12: „Quod si quis generationi illi sanguinem, quae occidit iustos, etiam filium dei, et impiorum cumulo velit stulta misericordia compati, iam inveniatur eorum congaudere iniquitati et probare ea quae gesserunt, dignus qui cum eis similiter pereat, quorum peccata nolit vindicari“. (zu „vindicare“ (etw. bestrafen, ahnden, sühnen: einem Vergehen durch Inanspruchnahme von Sühne, durch Androhung od. Vollziehung von Strafe steuern, gegen etwas od. jmd. verbietend od. strafend einschreiten) vgl. GEORGES, a. a. O. II, Sp. 3498; zu „gerere“ (ausführen, besorgen, betreiben, vollziehen, vollführen) vgl. GEORGES, a. a. O. I, Sp. 2926–2928). Vgl. auch die etwas abweichende Übersetzung bei BOHREN, a. a. O., 93: „Wer mit dem blutgierigen Geschlecht, das die Gerechten, ja den Sohn Gottes tötet, und mit dem Haufen der Gottlosen in törichtem Erbarmen Mitleid haben wollte, der ist schon nicht besser, als wenn er an ihrer Ungerechtigkeit Freude hat und ihre Taten billigt; ihm geschieht es recht, dass er in gleicher Weise umkommt wie die, deren Sünden er unbestraft lassen will“.

²⁰⁵⁴ Vgl. STROHL, a. a. O., 177: „... in considering the blessing beneath us, that is, the damned, he warns against misplaced mercy which degenerates into complicity with the sinfulness of the ungodly.“

noch gewährt werden kann. Dem endgültigen Urteil Gottes zuwider könne und dürfe das Mitleid jedoch nicht sein, da es sich ja allein aus der vollkommenen Güte Gottes, und nicht etwa aus der eigenen, unvollkommenen Güte des Menschen, speist.²⁰⁵⁵

Als Beispiel führt Luther den Propheten Samuel an, der um den verworfenen König Saul trauert und deshalb von Gott ermahnt wird (1Sam 16,1):

„Wie lange trägst du Leid um Saul, den ich verworfen habe, dass er nicht mehr über Israel regiere?“²⁰⁵⁶

„Samuel“ steht in dieser Auslegung allegorisch für den Humanismus, dem das Bild des bonum infernum zu anstößig erscheint, weil es dem natürlichen Menschen gerade in seinem eigenen Gutsein, in seiner Menschlichkeit so zuwider und geradezu unmöglich ist, nicht aus sich selbst, sondern von Gott aus zu urteilen und zu fühlen. So lässt Luther Gott zu „Samuel“, respektive dem Humanismus, sprechen:

„Missfällt dir mein Wille (mein Wohlwollen, meine Zuneigung) denn wirklich so sehr, dass du den Willen (das Wohlwollen, die Zuneigung) der Menschen mir vorziehst?“²⁰⁵⁷

Die Nächstenliebe, von der im nächsten und übernächsten Bild der zweiten Tafel die Rede sein wird (wie bereits im fünften und sechsten Bild der Ersten), kommt letztlich also erst in der Gottesliebe zu sich selbst, bleibt allein in dieser geistlichen Ausrichtung, in der Einheit mit der Liebe zu Gott vor einer sonst unausweichlichen Menschenvergötterung bewahrt. Mit einem Wort: Nächstenliebe ohne Gottesliebe führt zu Götzendienst.

Luther versucht auf diese Weise einen Trost zu profilieren, der wohl mehr noch als alles andere, was bisher behandelt wurde, erst und nur dem einzuleuchten vermag, der selber schon etwas von der ausschließlichen Freude an Gott verspürt hat. Und doch darf dabei nicht vergessen werden, wie wenig es unter den irdischen Bedingungen und unvermeidlichen Gefahren des

²⁰⁵⁵ Vgl. STOLLER, a. a. O., 145, Anm. 55: „In this image, Luther seems to wander from the Frankfurter’s perspective. Whereas the Frankfurter asserts that one should love all, just as God and Christ loved all, Luther declares it wrong to wish the wicked well.“ Vgl. dazu auch *Theologia deutsch*, cap. 33, 117–118.

²⁰⁵⁶ WA 6, 128,3–4: „Usque quo tu luges Saul, cum ego proiecerim eum, ne regnet super Israel?“ Darüber hinaus führt Luther auch den König David als ein solches Beispiel heran, wie er in 2Sam 19,6–7 um seinen Feind Absalom unmäßiges Leid trägt. Diese Bibelstelle wird von ihm sogar insgesamt 2 mal in diesem Kapitel zitiert (vgl. a. a. O., 128,13 und 129,24–25: „Diligis odientes te et odio habes diligentes te“).

²⁰⁵⁷ A. a. O., 128,4–6: „adeo ne voluntas mea tibi displicet, ut hominis voluntatem mihi praeferas?“ (zu „voluntas“ (Wille, Wohlwollen, Zuneigung) vgl. GEORGES, a. a. O. II, Sp. 3545–3546).

eigenen Noch-Sünderseins vorstellbar ist, in dieser hohen geistlichen Mitfreude an Gottes Gerechtigkeit nicht furchtbar zu straucheln und in einer schrecklichen Verzerrung und Karikatur derselben zu enden, die nichts anderes wäre als religiös verschleierte Menschenverachtung.

Luther lässt sich durch diese Mahnung jedoch nicht von der Intention seiner Meditation dieses Bildes abbringen, sondern zieht schließlich das Fazit:

„Darum sollen wir in diesem Bild unsere *Mitfreude* haben an der allgemeinen *Gottesfurcht* (pietati) der Heiligen und an Gottes Gerechtigkeit, welche die Verfolger der Gottesfürchtigen (pietatis) nach gerechtem Maß straft, um seine Auserwählten von ihnen zu befreien.“²⁰⁵⁸

Man muss Luther sicher zugutehalten, dass er sich mit dieser Meditation des „bonum infernum seu infra nos“ wirklich allein auf die Gerechtigkeit Gottes und „die allgemeine Gottesfurcht der Heiligen“²⁰⁵⁹ fokussiert und zur *Mitfreude* an beidem führen will. Nichtsdestotrotz wird man den Zweifel nicht ganz los, dass er dabei nichtsdestotrotz die wohl viel größere Gefahr vernachlässigt: Dass sich nämlich, bewusst oder unbewusst, die natürliche Schadenfreude, der Hochmut und die Lust an der Rache womöglich im Gewand solcher frommen, „reinen Gottesliebe“ tarnt.

Dessen ungeachtet hält Luther selbst an der geistlichen Übung dieser Meditation fest: „Da nimm dich sehr in Acht!“²⁰⁶⁰ Es gilt also in zwei Richtungen achtsam zu sein und sich zu hüten: sowohl vor der Menschengefälligkeit, die letztlich Gott verachtet, als auch vor der Menschenverachtung im religiösen Schein, die nichts anderes wäre als fromm verkleidete Gefühlskälte.²⁰⁶¹

5.4.2.3 Die Meditation der Hölle als Übung in der Gottesfurcht

Luther nimmt mit der Meditation dieses Bild, bedingt durch den vorgegebenen Existentialbezug, ausschließlich die erstere Gefahr seelsorgerlich in den Blick.²⁰⁶² Und so nutzt er die

²⁰⁵⁸ WA 6, 128,15–17 (Hvm.): „Quare in hoc spectro congaudendum est universae sanctorum pietati et iustitiae dei, quae persecutores pietatis iustissime punit, ut liberet suos electos ab eis.“

²⁰⁵⁹ A. a. O., 128,15: „universae sanctorum pietati“.

²⁰⁶⁰ A. a. O., 128,23–24: „quod tibi summe cavendum sit“.

²⁰⁶¹ Und es darf die Vermutung geäußert werden: Im Normalfall wird wohl jeder zuerst lernen müssen, überhaupt seinen Nächsten zu lieben, bevor diese Liebe dann auch von den Gefahren eines anthropozentrischen Humanismus, der sich letztlich gegen das Erste Gebot stellt, zu reinigen sein wird. Luther aber hat in diesem Kapitel vor allem – und das keinesfalls zu Unrecht – diese hohe Übung der Gottesliebe im Blick.

²⁰⁶² Das gleicht er freilich innerhalb des Meditationszyklus, wie schon gesagt, in den beiden Bildern zur Rechten und zur Linken zur Genüge aus. Es ist aber nicht unwesentlich, dass diesen beiden sozialen

meditatio inferni zu einer Übung in der wahren Gottesfurcht. Sie gründet sich auf dem Ersten Gebot: Zuallererst und allein Gott ist in allem zu lieben und zu fürchten. Glaube, Furcht und Liebe gehören, wie es auch die immer wiederkehrende Formulierung in den Katechismen belegt („Wir sollen Gott über alle ding fuerchten, Lieben und Vertrawen“),²⁰⁶³ unauflöslich zusammen. Denn Gott schenkt seine Gnade nicht anders als durch sein Gericht. Sosehr Gott die Sünde als das Gegenteil seines Wesens hasst, sosehr muss er sie verurteilen und richten. In dieser Erkenntnis liegt der einzige Zugang zum geistlichen Verständnis dieses Meditationsbildes: Der eigentliche Feind Gottes und des Menschen ist die Sünde. Gerichtet hat Gott diese Sünde ein für alle Mal in seinem Sohn am Kreuz. Und doch richtet Gott infolgedessen auch die Sünde, die noch in seinen Heiligen ist, indem er ihnen Leiden schickt und sie erzieht.

„Was Wunder also, wenn Gott auch durch dein gegenwärtiges Übel deinen Feind bestraft (richtet), das ist die Sünde deines Leibes?“²⁰⁶⁴

Dieses erzieherische Handeln Gottes am Menschen in der Christusnachfolge kann und wird ihm schließlich sogar, wie die Meditatio crucis lehrt, zur großen Freude werden:

„Vielmehr freue dich in diesem Amt der allerbesten Gerechtigkeit Gottes, welche sogar ohne dein Bitten deinen allerschlimmsten Feind, das ist deine Sünde in dir selbst, auf diese Weise tötet und vernichtet!“²⁰⁶⁵

Ebenso – und damit kommt Luther zu seiner Pointe – wie der Christ sich darum über das Gericht Gottes freut, das ihn von seiner eigenen Sünde durch die Rechtfertigung im Kreuz Christi erlöst hat und in der Heiligung mehr und mehr reinigt, soll er sich auch über das Gericht Gottes freuen, dass letztendlich die ganze Weltwirklichkeit von der Sünde reinigen und alle Sünde für immer in der Hölle richten und damit überwinden wird. Im falschen und letztlich heuchlerischen Mitleid mit der Sünde erkennt Luther hingegen die versteckte Feindschaft gegen Gott und Gottes Gerechtigkeit:

Existentialbezügen jeweils die unbedingte Verwiesenheit auf Gott im jeweils vierten Bild vorausgeht! Das Erste Gebot und die erste Tafel des Dekalogs haben insofern Vorrang vor der zweiten Tafel, als die Gottesliebe die alleinige Grundlage und Ausrichtung der Nächstenliebe ist und bleiben muss.

²⁰⁶³ Vgl. u. a. WA 30 I, 284,2–3 (Kleiner Katechismus; 1529)).

²⁰⁶⁴ WA 6, 128,19–20: „Quid ergo mirum, si et per tuum praesens malum vindicet hostem tuum, id est peccatum corporis tui?“ (zu „vindicet“ („gerichtlich in Anspruch nehmen“; „befreien, retten“; „ahnden, bestrafen“) vgl. GEORGES, a. a. O. II, Sp. 3497–3498).

²⁰⁶⁵ WA 6, 128,20–22: „immo gaudendum tibi in hoc officio optimae iustitiae dei, quae etiam te non rogante pessimum tuum hostem, id est peccatum tuum in teipso, sic occidit ac perdit.“

„Wenn du mit [solch] einem Mitleid hättest, muss man dich für einen Freund der Sünde und einen Feind der Gerechtigkeit, die in dir wirkt, halten, wovor du dich am meisten hüten sollst“.²⁰⁶⁶

So weit, so gut. Doch Luthers Argumentation gerät an dieser Stelle in Schwierigkeiten. Verwischt er doch plötzlich die sonst so wichtige Unterscheidung zwischen Sünde und Sünder, die auf der Rechtfertigung im Kreuz Christi beruht. Denn aus der Parallele zwischen *meiner Sünde*, die ich um der Liebe zu Gott willen hasse und die Gott zu meiner Freude in mir richtet, und *dem anderen Sünder*, der in Gottes Gericht verloren geht, zieht der Reformator ohne weiteres eine Parallele, wenn er fortfährt:

„So wie du also die Gerechtigkeit, die gegen *deine Sünde* wütet, mit Freude beglückwünschen sollst, so sollst du auch dieselbe beglückwünschen, die gegen *die Sünder*, aller Menschen und Gottes Feinde, wütet.“²⁰⁶⁷

Der Seelsorger begibt sich hier, wie bereits erwähnt, auf gefährliches Gelände. Auch, wenn man veranschlagt, dass diese Sätze in einem größeren Kontext stehen, in den sie einzuordnen und von den zentralen seelsorgerlichen Aussagen der Tessaradecas her zu relativieren sind, stößt Luther damit doch an eine Grenze. Sosehr es richtig und wichtig ist, die Ausschließlichkeit der Gottesliebe, selbst im äußersten Gegensatz der Hölle, festzuhalten, sosehr gerät diese Aussage doch in Gefahr, die Unbegreiflichkeit des göttlichen Gerichtes dann doch rationalisieren zu wollen.

Allerdings wird man Luther insoweit zustimmen können, dass das Mitleid Gottes mit dem Gottlosen, für den Christus ja gestorben ist, für den er verdammt wurde und alles Gericht restlos schon erlitten hat, dadurch nicht gemindert wird. Ihm wird lediglich ein eschatologisches Ziel – und damit notwendigerweise auch ein zeitliches Ende gesetzt.

In differenzierterer Weise reflektiert Luther die theologischen Verstehensmöglichkeiten dieses Ziels 1525 in „De servo arbitrio“, indem er die Unterscheidung der sogenannten „drei Licher“ einführt. Das, was jetzt noch, selbst im Licht der Gnade, unverständlich, absurd und monströs erscheinen mag, wird sich erst im Licht der Herrlichkeit als nichts anderes als Gottes reinste Güte erweisen. Der Reformator geht sogar so weit, darauf zu hoffen, dass sich die tatsächliche Verwerfung der dauerhaft unbußfertigen Sünder, so *Markus Mühling*, „unter den

²⁰⁶⁶ A. a. O., 128,22–23: „Cui si compatiaris, amicus peccati et hostis iustitiae in te operantis invenieris, quod tibi summe cavendum sit“.

²⁰⁶⁷ A. a. O., 128,25–27 (Hvm.): „Sicut ergo iustitiae in tuum peccatum saevienti cum gaudio congratulari debes, ita eidem congratuleris in peccatores, omnium ac dei hostes, sevientia.“

Bedingungen der eschatisch-zurechtgebrachten Vernunft im jetzt noch verschlossenen ‚lumen gloriae‘ – im Licht der Herrlichkeit der eschatischen Vollendung – als höchste Gerechtigkeit erweisen wird“.²⁰⁶⁸

So wie das Licht der Gnade, nämlich das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen, allen zuvor noch für das Licht der Vernunft unverständlichen und verstörenden Zorn Gottes in nichts als lauter Liebe gewandelt hat, genauso werde, so Luthers Argumentation, das Licht der Herrlichkeit endlich auch alle Anfechtungen für immer zerstreuen, die in diesem Leben trotz des Lichtes der Gnade noch vom deus absconditus ausgehen: „Wenn also das Licht des Evangeliums, das allein durch das Wort und den Glauben etwas vermag, so Großes bewirkt, dass diese Frage, die jahrhundertlang traktiert und niemals gelöst worden ist, so leicht beigelegt und verglichen wird – was glaubst du, wird geschehen, wenn das Licht des Wortes und des Glaubens weichen und die Sache selbst und die göttliche Majestät durch sich selbst offenbar wird? Oder glaubst du nicht, das dann das Licht der Herrlichkeit die Frage so leicht wie nur möglich lösen kann, die im Lichte des Wortes oder der Gnade unlösbar ist, wo schon das Licht der Gnade so leicht eine im Licht der Vernunft unlösbare Frage löst? Nimm mir drei Lichter an: das Licht der Natur, das Licht der Gnade, das Licht der Herrlichkeit, wie es eine allgemeine und gute Unterscheidung tut. Im Licht der Natur ist es unlösbar, dass es gerecht sei, dass der Gute heimgesucht wird und der Böse es gut hat. Aber dies löst das Licht der Gnade. Im Licht der Gnade ist es unlösbar, wie Gott den verdammt, der aus seinen eigenen Kräften nichts anderes tun kann als zu sündigen und schuldig zu sein. Hier behaupten das Licht der Natur ebenso wie das Licht der Gnade, das sei die Schuld nicht des elenden Menschen, sondern des ungerechten Gottes, und sie können nicht anders von Gott urteilen, der einen gottlosen Menschen umsonst ohne Verdienste krönt und einen andern nicht krönt, vielmehr verdammt, der vielleicht weniger oder doch nicht mehr gottlos ist. Aber das Licht der Herrlichkeit behauptet etwas anderes und wird zeigen, dass Gott, dessen Urteil eben noch von einer unbegreiflichen Gerechtigkeit war, dann von einer ganz und gar gerechten und ganz offenkundigen Gerechtigkeit ist. Dass wir das einstweilen glauben, ermahnt und gefestigt durch das Beispiel des Lichtes der Gnade, das ein ähnliches Wunder beim natürlichen Licht vollbringt!“²⁰⁶⁹

²⁰⁶⁸ MÜHLING, Art. Eschatologie, 203. Mühling geht aufgrund dessen sogar so weit zu schlussfolgern, dass auch die ewig Verdammten aus der Sicht des Lichtes der Herrlichkeit, in der Gottes Gerechtigkeit nichts anderes ist und sein kann als seine Gnade, „in ihrer Verwerfung höchste Gnade erfahren“. Dies erscheine nur dem Licht der natürlichen, noch nicht zurechtgebrachten Vernunft und dem Licht der Gnade des Kreuzes noch paradox.

²⁰⁶⁹ WA 18, 785,20–38 (De servo arbitrio; 1525): „Si igitur lux Euangelii, quae solo verbo et fide valet, tantum efficit, ut ista quaestio omnibus soeculis tractata et nunquam soluta tam facile dirimatur et componatur, quid putas futurum, ubi cessante lumine verbi et fidei res ipsa et maiestas divina per sese revelabitur? An non putas, quod tum lumen gloriae quaestionem quam facillime solvere possit, quae in lumine verbi aut gratiae est insolubilis, cum lumen gratiae tam facile

In dieser Perspektive ist, bei aller gebotenen Vorsicht, Luthers Mahnung in den Tessaradecas durchaus ernst zu nehmen. Denn Gottes Heilsgeschichte ist nicht anders zu denken, als dass es irgendwann ein (notwendiges) Ende der Geduld geben muss. Das Erbarmen Gottes kann nicht ewig in der Spannung zwischen *iustus* und *peccator* bleiben, sondern muss und will sein Ziel endlich in der Vollendung des *iustus* finden. Die Gerechtigkeit muss sich erfüllen. Alles, was sich Gott und der unendlichen Güte seines Willens dauerhaft (wie auch immer man das zeitlich verstehen mag) verschließt, kann und darf die Freude des Himmels nicht auf ewig gewissermaßen wie in „Geißelhaft“ nehmen. Die Freude Gottes und die Mitfreude der Heiligen dürfen und können nicht ohne Ende durch ein noch hoffendes, noch aushaltendes Mitleid getrübt werden (falls man hierbei von einer „Trübung“ sprechen darf). Die Herrlichkeit Gottes und seine Gerechtigkeit werden sich schließlich irgendwann überall durchsetzen müssen, sodass es keinen Raum irgendeiner Existenz mehr geben kann, der davon nicht restlos erfüllt wäre – sei es zum Heil oder zum Unheil. In dieser Hinsicht und nur in dieser Hinsicht ergibt Luthers Argumentation einen tiefen seelsorgerlichen Sinn: Sosehr, wie der Betrachter sich wünscht, dass Gottes Gerechtigkeit und Herrlichkeit in ihm selber ganz zum Ziel kommen und ihn von aller Sünde erlösen möge, sosehr muss er sich auch wünschen und darüber freuen, wenn Gottes Gerechtigkeit und Herrlichkeit endlich einmal alles in allem erfüllen und zum Ziel führen wird.²⁰⁷⁰

Vom Kreuz Christi spannt sich daher der eschatologische Weitblick über alle Zeit hinaus auf das Ziel alles Handelns Gottes in der Welt und im je individuellen Leben. Selbst im denkbar allergrößten Übel kann der Glaube, der sich allein an Gott, dem *summum bonum*, genügen lässt, dennoch fröhlich sein, weil er, erleuchtet durch die Weisheit des Kreuzes Christi, in ausnahmslos allen Dingen die Heimsuchung „der höchsten Güte (*summam bonitatem*) der Gerechtigkeit“²⁰⁷¹ Gottes erkennen und erfahren darf.

solverit quaestionem in lumine naturae insolubilem? Tria mihi lumina pone, lumen naturae, lumen gratiae, lumen gloriae, ut habet vulgata et bona distinctio. In lumine naturae est insolubile, hoc esse iustum, quod bonus affligatur et malus bene habeat. At hoc dissolvit lumen gratiae. In lumine gratiae est insolubile, quomodo Deus damnet eum, qui non potest ullis suis viribus aliud facere quam peccare et reus esse. Hic tam lumen naturae quam lumen gratiae dictant, culpam esse non miseri hominis sed iniqui Dei, nec enim aliud iudicare possunt de Deo, qui hominem impium gratis sine meritis coronat et alium non coronat sed damnat forte minus vel saltem non magis impium. At lumen gloriae aliud dictat, et Deum, cuius modo est iudicium incomprehensibilis iustitiae, tunc ostendet esse iustissimae et manifestissimae iustitiae, tantum et interim id credamus, moniti et confirmati exemplo luminis gratiae, quod simile miraculum in naturali lumine implet.“

²⁰⁷⁰ Vgl. STROHL, a. a. O., 177: „Yet ultimately the battlelines is drawn between individuals as well, and to pity the condemned sinner is as inexcusable as to wish to protect one's own sin from God's wrath.“

²⁰⁷¹ WA 6, 128,28–29: „*summam bonitatem iustitiae*“.

Der Seelsorger schließt dieses Kapitel mit einer rhetorischen Wendung, die er sonst selten innerhalb der Tessaradecas gebraucht: Mit einem energisch drängenden Appell in der zweiten Person Singular.

„Da nimm dich sehr in Acht! Damit nicht auch dir gesagt würde: ‚Du liebst, die dich hassen und du hasst, die dich lieben‘ (2Sam 19,6).“²⁰⁷²

Luther scheint also hier in besonderer Weise den Kurfürsten als Erstadressaten der Schrift anzusprechen; wobei es ihm um eine ebenso ungewöhnliche wie wichtige Lektion in der Menschlichkeit und Dankbarkeit geht, eben um eine Übung in der wahren Gottesfurcht.²⁰⁷³

5.5 Trost und Anfechtung der Welt

Im *fünften Bild* der zweiten Tafel ändert sich die Blickrichtung der Meditation vom Tod zum Leben, von der ewigen Hölle zur zeitlichen, irdischen Welt.²⁰⁷⁴ Im *bonum infernum* ging es um die „Feinde“²⁰⁷⁵, die bereits „in der Verdammnis“ und darin „den Dämonen gleichgeworden“ sind.²⁰⁷⁶ Diese konnte der Glaube ausschließlichen im Fokus auf die gerechte Güte und die gütige Gerechtigkeit Gottes, nicht mehr mitleidend, sondern allein an Gott sich mitfreuend, wahrnehmen. Das *bonum sinistrum* als *bonum adversariorum*, als Gut der noch lebenden Feinde, wird nun allerdings wieder unter einer anderen Perspektive und mit anderen Affekten verbunden meditiert.

„Das sind unsere Feinde, die noch am Leben sind [...]; diese ziemt es sich mit anderen Gefühlen (*affectu*) zu betrachten und *zweifache Güter* an ihnen zu sehen.“²⁰⁷⁷

²⁰⁷² A. a. O., 128,23–25: „quod tibi summe cavendum sit, ne tibi quoque dicatur ‚Diligis odientes te et odis diligentes te.‘“

²⁰⁷³ Vgl. ebenso LEROUX, a. a. O., 33, der von einer „*lesson in humility and gratitude*“ spricht. „Normally in this work, Luther exhorts in the first person plural, and he does so without heavy-handed confrontation or forceful urging.“

²⁰⁷⁴ Vgl. WA 6, 128,30–130,23: „Capitulum quintum de spectro quinto, quod est bonum sinistrum seu ad sinistram.“ (a. a. O., 128,30–31).

²⁰⁷⁵ A. a. O., 129,32: „Adversarii“.

²⁰⁷⁶ Vgl. a. a. O., 128,32–33: „nam praecedente de eis iam damnatis ac daemonibus assimilatis consyderamus“.

²⁰⁷⁷ A. a. O., 128,32–34 (Hvm.): „Adversarii hic sunt in vita adhuc positi [...]; hos alio affectu intueri decet videndaque *duplicita* eorum *bona*.“

Das Gut der Feinde versteht Luther sowohl im Sinne des Genitivus subjectivus als auch des Genitivus objectivus. Es ist einerseits das Gut, das den Gottlosen gehört und gegeben ist. Darin besteht allerdings für den Betrachter selbst in seiner unmittelbar *natürlichen Erfahrung* alles andere als ein „Gut“. Es ist ihm vielmehr eine Anfechtung. Ebenso wie in der Meditation des *malum adversariorum* findet in diesem fünften Bild zunächst ein Austausch der eigentlichen Betrachtungsweise statt.²⁰⁷⁸ Während Luther dort seinen Schwerpunkt gerade nicht auf die Anfechtung durch die Feinde, sondern auf den Trost der mitleidenden Liebe legte, die von dem Übel der Feinde erregt wurde, treten im Gut der Feinde erst die eigentlichen Anfechtungen ins Blickfeld, die für den Betrachter tatsächlich von den Gottlosen ausgehen können. Das *bonum sinistrum* ruft deshalb als natürliche Erfahrung zum einen die *Anfechtung aufgrund des Wohlergehens* der Gottlosen und zum anderen die *Anfechtung der Verlockungen* bzw. die *Anfechtung der Verfolgung durch die Welt* hervor.

Nichtsdestotrotz legt Luther die Meditation dieses Bildes so aus, dass alle diese Anfechtungen durch den Glauben, wenn sie nämlich geistlich angenommen, geübt und erfahren werden, dennoch zu Gütern werden können. Insofern ist durchaus berechtigterweise vom Gut der Feinde die Rede, nämlich von den „*zweifachen Gütern*“ des Trostes in den besagten drei Anfechtungen. Diese „*zweifachen Güter*“ der *geistlichen Erfahrung* werden dem Betrachter durch die *Übung des Glaubens* und die *Übung der Tugend* zuteil.²⁰⁷⁹ Der Glaube wird geübt, indem er in der Anfechtung des Wohlergehens der Gottlosen lernt, dennoch an der Güte und Gerechtig-

²⁰⁷⁸ Vgl. oben unter B.4.5. Dieses fünfte Bild des *bonum sinistrum* stellt also zunächst nicht das Gut von den Feinden her, sondern das Gut ebendieser Feinde selbst dar. Luther gebraucht auch hier die Zweideutigkeit des *genitivus obiectivus* und *subjectivus*, um mittels dieser grammatikalischen Ambiguität die Sinnrichtung auszutauschen, die den fünften Bildern innerhalb der Gesamtkomposition des Werkes jeweils innewohnt. Das Gut zur Linken ist erst einmal nicht dasjenige, das dem Gerechten vom Ungerechten her zukommt, sondern dasjenige, das die Bösen trotz ihrer Bosheit genießen. So wird gerade das *bonum* der Feinde dem Betrachter zur Anfechtung, wohingegen das *malum* der Feinde ihm noch zum Trost (nämlich der mitleidenden Liebe) geworden ist. Nichtsdestotrotz wird natürlich in beiden Bildern die wechselseitige Zusammengehörigkeit von Anfechtung und Trost nicht aufgehoben, sondern bildet, wie sich zeigen wird, das durchgehende Hauptmotiv.

²⁰⁷⁹ Weil er diese Zuordnung und Unterscheidung von natürlicher und geistlicher Erfahrung sowie daraus folgend das rechte Verhältnis von Anfechtung und Trost in diesem Bild nicht genügend beachtet, kommt Leroux zu dem zumindest einseitigen Schluss, dass Luther – entgegen seiner eigenen Aussage – in dieser Bildmeditation eigentlich ein dreifaches Gut behandle (so LEROUX, a. a. O., 35, bes. Anm. 63). Richtig wäre es jedoch zu differenzieren: Es gibt *ein Gut* der Feinde für sich selbst (gen. obj.), nämlich ihr Wohlergehen; es gibt *drei* Anfechtungen der Feinde für den Glaubenden; und es gibt die *zweifachen Güter* der Feinde (gen. subj.) für den Glaubenden, nämlich den Trost der Glaubensübung und der Tugendübung. Wenn Luther von den „*duplicia bona*“ in diesem Bild spricht, dann meint er offenkundig letztere, nämlich die Güter der positiven Auswirkung des *bonum sinistrum* auf den Betrachter selbst.

keit Gottes festzuhalten; die Tugend wird geübt in den Anfechtungen der Verlockung oder der Verfolgung durch die Welt.

5.5.1 Die natürliche Erfahrung:

Die weltliche Anfechtung durch das Gut der Feinde

5.5.1.1 Die Anfechtung des Wohlergehens der Gottlosen

Das bonum adversariorum besteht zunächst im zeitlichen Wohlergehen der Gottlosen, ihrem nicht selten überfließenden Glück und ihrem Erfolg.²⁰⁸⁰ Darin erkennt Luther die große Anfechtung des 73. Psalms, „so sehr, dass auch die Propheten durch ihr (der Gottlosen) Gut beinahe zum Neid empört worden sind“.²⁰⁸¹

„Ich wäre fast ins Wanken geraten mit meinen Füßen, mein Tritt wäre beinahe geglitten; denn ich wurde neidisch auf die Missetäter, als ich das Wohlergehen der Sünder sah.“
Und weiter unten: ‚Siehe, eben die Sünder und die Überfluss haben in der Welt, besitzen Reichtum.‘ (Ps 73,2–3.12).²⁰⁸²

In diesem Gut der Gottlosen kommt die Überzeugung des Tun-Ergehen-Zusammenhangs an ihre Grenze. Wieso ergeht es denen gut, die Böses tun, und denen schlecht, die Gutes tun?²⁰⁸³ Nicht nur das einfache Denken in Gut-Böse-Kategorien, sondern auch der Verdienstglaube überhaupt scheitert an dieser Anfechtung.

²⁰⁸⁰ Vgl. WA 6, 128,34–36.

²⁰⁸¹ A. a. O., 128,35: „ita ut prophetae quoque eorum bonis prope commoti sint ad invidiam“. Vgl. demgegenüber bspw. die Rezeption von Ps 73 im Magnificat von 1521: „Die narren wissen nit, das eben in dem sie auffgehen und starck werden, das sie von got geeussert sind, und gottis arm nit bey yhn ist. Drumb weret yhr ding seynn zeyt, darnach vorschwind es wie ein wasser blaszen, wirt, als were es nie gewesenn. Davon (Ps 73,16ff) sagt psal. lxxij., da ehr sich sehr vorwundert, wie die boszen szo reich, sicher und mechtig weren in der welt.“ (WA 7, 586,26–31).

²⁰⁸² WA 6, 128,36–129,2: „Mei pene moti sunt pedes, pene effusi sunt gressus mei, quia zelavi super iniquos pacem peccatorum videns, et infra: Ecce ipsi peccatores et abundantes in saeculo obtinuerunt divitias.“ Vgl. dazu WADB 10 I, 334,2–3; 336,12 (Psalter; 1524): „Jch aber hette schier gestrauchelt mit meynen fussen meyn tritt hette viel nahe geglitten. Denn es verdros mich auff die tolln, da ich sahe, das den gottlosen so wol gieng. [...] Sihe, das sind die Gottlosen, Die sind gluckselig ynn der welt vnd besitzen den reichthum.“

²⁰⁸³ Vgl. dazu auch BÜHLER, Anfechtung, 34–39 (Die Anfechtungen von der Welt her).

„Warum lässt er den Weg der Gottlosen so wohlgelingen? Wohl gelingt alles, worin sie übertreten und ungerecht handeln (Jer 12,1).“²⁰⁸⁴

Hinter solchen für die natürliche Erfahrung völlig nachvollziehbaren und naheliegenden Fragen verbirgt sich für Luther jedoch der (in letzter Konsequenz atheistische) Gedanke – und damit im Grunde der Unglaube –, dass Gott in seinem Handeln ungerecht sei: „Diese Gedanken Erasmi sind die aller größte und fährlichste Tentation und Anfechtung; denn er meint, Gott sei ungerecht, wenn es den Frommen ubel gehet. Denn wenn Gott gerecht wäre, denkt er, und regirete nach Gerechtigkeit hie auf Erden, gäbe einem jglichen, wie ers verdienete; so ging es den Frommen nicht ubel, noch den Bösen wol. Das ist gar ein epicurischer und gottloser Wahn und Gedanke, welcher daher kömmet, daß sie meinen, die Natur sei nicht gar verrückt noch verderbet. Sehen nicht, daß unser Erkenntniß, Vernunft, Verstand, Wille, Kräfte, inwendig und auswendig, an Leib und Seele ganz und gar böse und verderbet sind durch die Erbsünde; darum meinen sie, Gott sei ein solcher Mann, wie sie es und ihre bezauberte Augen dünket. Sie haben alle blaue Brillen für den Augen, und durch dieselbigen sehen sie auch Gott an, als sei er auch so, und können ihn nicht anders ansehen. Denn sie sehen nicht, was für ein groß Unglück und Ubel uns die Erbsünde hat gemacht und bracht, und wie sie unser Judicium, Erkenntniß, Verstand und Sinne verderbet hat.“²⁰⁸⁵

Die Anfechtung aufgrund des Wohlergehens der Gottlosen überschneidet sich also mit der Anfechtung des Atheismus, die sich wiederum an der Relativität und Vorläufigkeit des Schöpfungstrostes und an der bleibenden sinnlichen Verhaftung der menschlichen Wahrnehmungsfähigkeit entzündet.²⁰⁸⁶ Auch diese Anfechtung wurzelt, wie alle anderen, im *malum internum*, der Ursünde, aufgrund derer kein Mensch vor Gott einen Anspruch auf Glück und Wohlergehen erheben kann.

Deshalb sei auch kein einziger Heiliger, so der Reformator, bisher von derartigen Anfechtungen des Neides verschont geblieben.²⁰⁸⁷ „Die schwersten Anfechtungen sind, wenn der Teufel

²⁰⁸⁴ WA 6, 129,3–4: „Quare via impiorum prosperatur? Bene est omnibus qui praevaricantur et inique agunt“.

²⁰⁸⁵ Vgl. WA TR 1, 592,18–30 (Nr. 1193; 1530). „Ista Erasmi cogitatio omnium est tentatio maxima et periculosissima, qua note putat Deum esse iniustum, bonis male facere et malis bene facere; si enim Deus iustus esset et iuste res humanas administraret, boni non male haberent neque mali bene haberent. Haec plane est Epicurea et impia de Deo opinio, quae inde provenit, quod sentiant naturalia nostra esse integra nec videant nostrum iudicium nostramque rationem et intellectum esse vitiosum et corruptum peccato originis. Ideo putant Deum talem esse, qualis ipsis et ipsorum infectis oculis videtur esse. *Sie haben blau brillen für den augen, vnd durch die selbigen sehen sie auch Gott an, als sey er auch also.* Nec aliter eum videre possunt. Non enim vident, quantum malum peccatum originis nobis conciliaverit quamque nostrum iudicium corruerit.“ (a. a. O., 592,1–12). Vgl. dazu auch BÜHLER, a. a. O., 38.

²⁰⁸⁶ Vgl. oben B.5.1.1.3 sowie B.1.4.2.

²⁰⁸⁷ Vgl. ebenso WA TR 2, 385,3–5 (Nr. 2266a; 1531): „Es ist kein stolzer ding auff erden als ein hoffertiger heiling tempore prosperitatis, neque quisquam fuit inter sanctos, qui non vexatus sit mit dem quare, quare.“; sowie WA TR 3, 174,4–8 (Nr. 3107): „Gravissimae tentationes sunt, quando Satan eo nos

das in unsere Anfechtungen hineinbringt, daß wir forschen nach den Ursachen des Wohlergehens und des Unglücks, warum es mir wohl und dir übel hinausgehe, warum dies oder das geschehe. Diese Versuchungen sind sehr schwer und bringen leicht zu Fall. Solches hat er im Paradiese mit Eva angefangen und den Adam und seine ganze Nachkommenschaft betrogen. Es ist kein stolzer Ding auf Erden als ein hoffärtiger Heiling zur Zeit des Wohlergehens, und es ist noch niemand unter den Heiligen gewesen, der nicht mit dem Warum, Warum geplagt gewesen wäre.“²⁰⁸⁸ Denn derartige Gedanken, so ist Luther überzeugt, wurzeln nicht selten in der Unzufriedenheit und einem latenten Hadern mit dem eigenen Schicksal, dem neidischen Vergleich mit anderen und der egoistischen Habgier des eigenen Herzens. „Alle Anfechtung ist, daß man des Gegenwärtigen vergisset und das Zukünftige begehret wie Eva im Paradies.“²⁰⁸⁹

Das zeitliche Wohlergehen der Gottlosen kann dem Glaubenden über diese unmittelbare Gefahr des Neides hinaus noch in zweifacher Hinsicht zu einer weiteren Anfechtungsursache werden.

5.5.1.2 Die Anfechtung der Verlockung durch die Welt

Die gottlose Welt versucht den Glaubenden zunächst mit der *Anfechtung der Verlockungen*. Sie widerfährt dem Betrachter zwar nur durch ein scheinbares „Gut“ der Feinde, nämlich durch ihre Lust an der Sünde; wurzelt aber zugleich in einem offenkundigen Gut der Feinde, nämlich ihrem zeitlichen Wohlergehen.²⁰⁹⁰ Der Christ ist und bleibt den vielfältigen „Verlockungen“²⁰⁹¹ zur Sünde in der Welt ausgesetzt aufgrund der vielen schlechten Beispiele, die ihn zum Abfall versuchen.

„Was ist in Wahrheit eine größere Anfechtung als jene Menge schlechtester Beispiele? Eben deswegen wird die Welt einer der Feinde der Heiligen Gottes genannt, weil sie uns mit ihren Verlockungen und gottlosen Werken reizt, herausfordert und lockt von Gottes Weg auf ihren Weg.“²⁰⁹²

trahit, ut causas boni vel mali successus in conscientia nostra inquiramus. Nec sunt tentationes ad lapsum procliviores quam investigare, cur hoc vel illud fiat. Haec durant ab Adam usque ad omnem posteritatem. Das quare vexavit omnes sanctos.“

²⁰⁸⁸ WALCH² XXII, 818, §57 (deutsche Übertragung der oben aufgeführten Stellen der WA).

²⁰⁸⁹ WA TR 1, 281,33–34. Vgl. auch a. a. O., 281,29–30 (Nr. 595; 1533): „Omnis tentatio est oblivio praesentis et futuri appetitio, sicut Eva in paradiso.“

²⁰⁹⁰ Vgl. LEROUX, a. a. O., 35: „This blessing is but an extension of the first“.

²⁰⁹¹ WA 6, 129,26: „illecebris“ (zu „illecebra“ (Verlockung, Anlockung, Anreizung, Lockung) vgl. GEORGES, a. a. O. II, Sp. 46).

²⁰⁹² WA 6, 129,24–27 (Hvm.): „Quae vero maior *tentatio* quam multitudo illa pessimorum exemplorum? Denique hinc mundus unus hostium appellatur sanctorum dei, quod suis illecebris et impiis operibus nos irritat, provocat, allicit de via dei in viam suam“. Luther unterstreicht diese Aussage mit einer

Hier bezeichnet Luther die Welt insgesamt als einen der größten Feinde der Heiligen.²⁰⁹³ Die „Welt“ steht für alles Geschaffene, insofern es von Gott abgefallen ist und den Menschen aufgrund seiner durch die Sünde depravierten Sinnlichkeit zum Abfall von Gott verführt. Auch der aus Glauben Gerechtfertigte kann daher dem Leiden an einer Welt voller Sünde und voller Sünder (ihn selbst eingeschlossen) nicht ausweichen.²⁰⁹⁴

„Es ist also nötig, dass diese Ärgernisse kommen müssen, die für uns Kampf und Sieg bewirken: Wehe aber der Welt der Ärgernisse wegen! (Mt 18,7).“²⁰⁹⁵

Die Anfechtung der Verlockungen ist also nur möglich und wirkt dementsprechend zusammen mit der Anfechtung des Fleisches im Sinne der eigenen leiblichen Sinnlichkeit. Denselben Zusammenhang beschreibt auch *Paul Theophil Bühler*: „Entstehen die Anfechtungen des Fleisches mehr aus der eigenen Unvollkommenheit, so schafft die Unvollkommenheit der andern Menschen die Anfechtungen der Welt.“²⁰⁹⁶ Beides steht in innerster Korrelation zueinander. Sofern er selbst Fleisch ist, ist der Mensch verführbar; und sofern die Welt Fleisch ist, verführt sie ihn.

Dabei ist zu beachten, dass der Begriff der *tentationes carnis* von Luther keineswegs nur und nicht einmal primär im Sinne der sinnlich-leiblichen Versuchungen verstanden wird.²⁰⁹⁷

sehr freien, allegorischen Übertragung von Gen 6,2 und Num 25,1 (vgl. a. a. O., 129,27–29: „sicut Gen. vi. Viderunt filii dei filias hominum, quod essent pulchrae, et caro facti sunt, et Numeri xxv. Filii Israel ceciderunt cum filiabus Moabitarum“).

²⁰⁹³ Vgl. dazu bereits oben unter A.4.2.1.

²⁰⁹⁴ Dies wird veranschaulicht am Schicksals Lots in Sodom (2Petr 2,7) (vgl. a. a. O., 129,31–32: „Sic Lot commendatur a Petro. ij. Pet. ij. quod a Zodomitarum pessimis exemplis multa passus sit, ut in iustitia sua per haec promoverit.“).

²⁰⁹⁵ A. a. O., 129,33–34: „Necesse est ergo, ut haec scandala veniant, quae operentur nobis pugnam et victoriam: ve tamen mundo a scandalis!“ (zu „scandalum“ (Anstoß, Ärgernis, Verführung) vgl. GEORGES, a. a. O. II, Sp. 2516).

²⁰⁹⁶ BÜHLER, a. a. O., 35.

²⁰⁹⁷ Vgl. dazu a. a. O., 21–23. Vgl. bspw. WA 40 I, 221,4–6 (Galaterbriefkommentar; 1531/35), wo sich Luther gegen das Missverständnis, er verstehe unter den *tentationes carnis* lediglich geschlechtliche Versuchungen, zur Wehr setzt. Die „fleischlichen“ Anfechtungen im Sinne der Sinnlichkeit und Geschlechtlichkeit (Essen, Trinken, Sexualität) hält er gegenüber der eigentlichen Tiefe der Sünde eher für geringe Versuchungen, die lediglich die zweite Tafel des Dekalogs betreffen (vgl. BÜHLER, a. a. O., 21–27). Gleichwohl sind die sexuellen Sünden oftmals diejenigen, deretwegen jemand überhaupt zum ersten Mal zur Buße findet. Dennoch beziehen sich die „großen Knoten“ auf die drei Gebote der ersten Tafel, die Gott und den Glauben anbelangen: „Mit solchen sunden [des Ehebruchs] muss man streitten und solche Sunder will das Euangelium holen, und wir alle haben auch also gesundiget und stecken drinnen, Sonderlich die grossen knothen, die do widder die Erste Taffel, wider das Erste, andere und dritte geboth gehen, darvon die welt nicht viel weiss.“ (WA

„Fleisch“ ist der ganze Mensch in seiner geschöpflichen und zugleich in Sünde gefallenen Existenz.²⁰⁹⁸ Insofern sind unter den Verlockungen der Welt sämtliche Versuchungen zu fassen, die zum Abfall von Gottes Gebote verführen können. „Dan die sund hat uns umbleget mit dreyerley starckem, grossem here.“, so schildert es Luther 1520 im Sermon von den guten Werken, „Das erst ist unser eygen fleisch, das ander die welt, das drit der bosze geist, durch wilche wir on unterlasz getrieben und angefochten werden, Damit uns got ursach gibt, on unterlasz gutte werck zu thun, das ist mit den selben feynden und sunden streyten: das fleisch sucht lust unnd ruge, die welt sucht gut, gunst, gewalt unnd ehre, der bosze geist sucht hoffart, rhum und eygen wolgefallen und anderer leut vorachtung. Unnd sein disse stuck allesampt szo mechtig, das ein iglichs fur sich selb gnugsam ist, einen menschen zu bestreiten“.²⁰⁹⁹

In der Anfechtung der weltlichen Verlockungen kommt der Versuch und die Versuchung der Welt zum Ausdruck, sich den Christen, der ihr in Christus und seinem Kreuz durch die Taufe entzogen wurde, wieder einzuverleiben. Indes kommt dem Getauften gerade gegen diese Anfechtung der Verlockungen ausgerechnet die Welt selbst „zu Hilfe“, indem sie ihm zugleich

33, 507,23–30 (Wochenpredigten über Joh 6–8; 1530/32)). Nichtsdestotrotz weiß auch Luther von eigenen Anfechtungen der Unkeuschheit zu berichten (vgl. bspw. WA 21, 99,38–100,3 (Invokavit zu Mt 4,1–11; Winterpostille 1528): „Als, wenn unkeuscheit daher gehet, da bleset der Teuffel ynns fleisch und macht die adern und gebeyne vol süßes böses lusts, macht alles hitzig und brünstig, das alle adern brennen und nicht rügen können, so das den menschen düncke, er lige nu gar unter und sey überwunden“) und WA 6, 268,28–31 (Von den guten Werken; 1520): „Sanct Augustin spricht, das unter allenn streyten der Christen sey der keuscheit streyt der hertist, allein darumb, das er teglich weret on auffhoren, und sie selten obligt. Es haben alle heyligen drob geclagt und geweynet, wie sanct Pael Roma. vij. Ich find in mir, das ist in meynem fleisch, nichts guttis.“; wenngleich Luther von sich selbst bezeugt, dass die Unkeuschheit ihm kaum oder nur wenig Not bereitet habe (vgl. WA 34 I, 305,5–6 (Predigten des Jahres 1531; Nr. 31, 11. April): Er habe im Kloster „Oravi horas und keusch und zuchtig von weibern gehalten et tamen verdampt, quia non credidi in Iesum Christum.“; WA TR 1, 47,15–18 (Nr. 121): „Monachus ego non sensi multam libidinem.“; WA 49, 529,15 (Predigten des Jahres 1544; Nr. 29, 3. August): „Ich war nicht mit weiber, geld, gut beladen“; polemisch gegen die Papisten: WA TR 3, 520,33–35 (Nr. 3678): „Es ist nicht vexatio libidinis gewest, sicut papistae somniant, die keine andre tentation denn libidinem gefult haben; magnas fidei luctas non sunt experti.“; oder: WA TR 1, 592,12–14 (Nr. 1193): „quia hoc solum esse peccatum originis, das einem die bruch [d. i. die Hose] zu enge wird, ponentes illud tantum in carnem et in infamam quidem potentiam animale, scilicet generativam.“). Den sinnlichen Anfechtungen ist nach Luthers Meinung im Grunde sogar relativ leicht durch einen maßvollen und schöpfungsgemäßen Lebenswandel beizukommen, d. h. konkret durch ein ausgewogenes Maß von Essen, Trinken und Askese, Heiraten, Beten und Arbeiten etc. Zur Diskussion um die entgegengesetzte, stark katholisch-polemische Lutherinterpretation bspw. von Hartmann GRISAR (Luther, 3 Bde. (1911–12)) vgl. BÜHLER, a. a. O., 24–27.

²⁰⁹⁸ Vgl. dazu insgesamt BÜHLER, a. a. O., 19–34 (Die Anfechtungen durch das Fleisch).

²⁰⁹⁹ WA 6, 225,13–21.

in ihrer Gewalttätigkeit und Verfolgung äußere Leiden auferlegt, durch die jene gemindert werden.²¹⁰⁰ Denn solche „Anfechtung dienet wieder des fleisches sicherheit.“²¹⁰¹

5.5.1.3 Die Anfechtung der Verfolgung durch die Welt

In unmittelbarem Zusammenhang dazu kommt also die *Anfechtung der Verfolgung* durch die Welt zu stehen. Auch diese geht nicht unmittelbar von einem Gut der Feinde, sondern von ihrer „Feindschaft“ bzw. „Widerwärtigkeit“ aus,²¹⁰² wurzelt jedoch ebenso wie die vorhergehende Anfechtung im ihrem zeitlichen Wohlergehen. Wenn der Christ sich nicht durch die Verlockungen dem Wesen der Welt und ihrem zeitlichen Wohlleben einverleiben lässt, wird sie nunmehr alles daran setzen, ihn mehr oder weniger konsequent aus sich auszustoßen.²¹⁰³

„Denn wen sie nicht durch Verlockung zu verschlingen und durch Ärgernisse sich einzuverleiben vermag, den versucht sie durch Leiden aus sich auszustoßen und durch Übel der Bestrafung gewaltsam herauszutreiben.“²¹⁰⁴

Zur Verdeutlichung dieses ambivalenten Verhaltens der „Welt“ gebraucht Luther ein einprägsames Bild: Er vergleicht den „mundus“ mit einer „Chimäre“.²¹⁰⁵ Dabei verwechselt bzw. vermischt er jedoch (vermutlich unbewusst) die griechische Mythologie des feuerspeienden Ungeheuers der „Chimäre“ (vorn Löwe, in der Mitte Ziege, hinten Schlange)²¹⁰⁶ mit der der „Sirenen“²¹⁰⁷ (deren Vorstellung sich später zu einer Art Mischgestalt wandelte – oben Jung-

²¹⁰⁰ Vgl. dazu bspw. WA TR 2, 360,35–361,3 (Nr. 2200a; 1531).

²¹⁰¹ WA TR 5, 575,22 (Nr. 6287).

²¹⁰² WA 6, 129,39: „adversitas“.

²¹⁰³ Vgl. STOLLER, a. a. O., 146: „Luther suggests that the world attempts to ensnare Christians in one of two ways: either by the allure of its temptations or by the fury and torment of pain.“

²¹⁰⁴ WA 6, 129,39–130,2: „Nam quos illecebris non potest devorare et scandalis sibi incorporare, passionibus conatur a se expellere et malis poenarum exturbare“. (zu „exturbare“ (mit Ungestüm, stürmend, gewaltsam herausstoßen, heraustreiben od. -stürzen, weg-, vertreiben) vgl. GEORGES, a. a. O. I, Sp. 2642).

²¹⁰⁵ WA 6, 130,3: „Chymera“. Vgl. dazu BETHE, Art. Chimaira 3, Sp. 2281–2282, der die Chimäre beschreibt als „[e]in dreigestaltiges Ungeheuer der feindlichen Urwelt, von einem Himmlischen umgebracht, wie die Giganten und andere Ungetüme [...] eine Verbindung von Löwe, Drache und χίμαιρα, d. i. Ziege.“ (a. a. O., Sp. 2281). Es habe dabei „der Ziegenleib einen Löwenkopf und als Schwanz eine Schlange“ getragen (a. a. O., Sp. 2281–2282).

²¹⁰⁶ Vgl. HOMER, Ilias, VI, 102; XVI, 279.

²¹⁰⁷ Vgl. HOMER, Odyssee, XII, 600–605.

frau, unten Vögel²¹⁰⁸).²¹⁰⁹ Dessen ungeachtet verdeutlicht das Bild den Sachverhalt zutreffend und anschaulich: Die Welt verführt den Menschen durch die Lust (Jungfrau), sie tötet ihn mit Gewalt (Löwe) und verdirbt ihn am Ende mit „Gift und ewigem Tod“ (Schlange).²¹¹⁰ So ist die Welt für den Christen immer beides zugleich: Verlockung und Verfolgung, anziehend und abstoßend, eine Versuchung zur Anpassung ebenso wie eine Bedrängnis bis zum Martyrium. Ihre Macht entfaltet sich vor allem dann, wenn beide Aspekte ineinandergreifen. Widersteht der Christ ihren Verlockungen, so versucht sie ihn mit ihrer Verfolgung zu überwinden (in vielerlei Gestalt, von leichter Repression und Verachtung bis hin zu körperlicher Gewalt und Mord). Dabei vertritt Luther die Ansicht: Hat ihr der Christ in Ersterem widerstand, so vermag sie ihm in Letzterem nicht mehr wesentlich zu schaden, wie im Folgenden noch deutlich werden wird.

Der natürlichen Erfahrung des Neides, der weltlichen Verlockungen und der Verfolgung (die auch deshalb schon „natürlich“ ist, insofern jeder Mensch unter der Gewalt in der Welt mehr oder weniger zu leiden hat), begegnet Luther nun mit seiner Seelsorge, indem er in dieser Weltsituation zu einer zweifachen geistlichen Übung und Erfahrung anleitet.

5.5.2 Die geistliche Erfahrung: Der Trost im Gut der Feinde

Auf die unausweichlichen und insofern natürlichen Gegebenheiten der weltlichen Anfechtungen geht der Reformator bewusst ein mit einer Anleitung zu konkreter *Spiritualität*. Seine Seelsorge versteht er als Hilfe zu einer geistlichen Übung, die den Betrachter zu eigenen geistlichen Erfahrungen führen soll. Auf diese Weise kann das Gut der Feinde, dass dem Betrachter eigentlich ein Übel ist, doch noch zu einem Gut gewandelt werden. Das geschieht nun nicht mehr auf der Ebene natürlicher Erfahrung, sondern wird erst durch eine geistliche Verwandlung, die vom Kreuz Christi ausgeht, vermittelt. In der Anfechtung durch das Gut der Gottlosen wird dem Glaubenden erneut ein überraschender Trost zuteil.

²¹⁰⁸ Vgl. OVID, *Metamorphosen*, V, 162.

²¹⁰⁹ Vgl. dazu auch BOHREN, a. a. O., 96, bes. Anm. 18; KAWERAU, a. a. O., 52, Anm. 1; sowie STOLLER, a. a. O., 146, bes. Anm. 57, der anhand dieser Beobachtung die interessante Frage stellt: „Is this simply a mistake on Luther's part, or is he also consciously rewriting the narrative imagery of Greek mythology in ways that will serve his purposes?“

²¹¹⁰ Vgl. WA 6, 130,3–6: „Haec est enim Chymera monstrum, cuius caput virgineum et blandum, venter leoninus et truculentus, cauda serpentina et mortifera, quia finis mundi tam voluptatis quam tyrannidis venenum et mors sempiterna.“

5.5.2.1 *Der Trost der Glaubensexerzitiums*

Diesen Trost leitet Luther wieder mit einer Verfremdung ein. Wenn Gott schon den Gottlosen so viel Gutes schenkt, wieviel mehr will und wird er dann erst den Gläubigen Gutes tun! Warum tut er sonst selbst den Gottlosen so viel Gutes, ...

„... wenn nicht, dass er uns tröste und offenbare, wie gut er [erst recht] gegen jene ist, die aufrichtigen Herzens sind.“²¹¹¹

Wenn Gott es den „guten“, also bußfertigen Menschen schlechter ergehen lässt als den „bösen“, also unbußfertigen, dann nur, ...

„... damit sie nicht nur in den gegenwärtigen (d.h. den offenkundigen) Gütern, sondern sogar auch in den verborgenen und zukünftigen ihn (an)erkennen, dass er ihnen gut ist.“²¹¹²

Die Anfechtung aufgrund des Wohlergehens der Gottlosen sieht Luther als eine Prüfung für die Echtheit des Glaubens an. Bleibt der Christ auch dann treu und im Vertrauen auf Gottes Gerechtigkeit und Güte, wenn ihm das augenscheinliche Gegenteil im Bild der glücklichen Gottlosen vor Augen steht?²¹¹³ Diese Prüfung geschieht freilich nicht aus Willkür, sondern um den Christen umso mehr auf seine eigentlichen Güter hinzuweisen. Sie ist in ihrem Kern ebenfalls ein *Trost des Kreuzes*. Wie alle bona crucis, so ergreift der Glaubende auch dieses verborgene Gut der Feinde als ein tiefes Ja Gottes zu ihm gerade im und unter dem scheinbaren Nein. Gott wird als das wahre summum bonum vollends und wirklich erst dort ergriffen, wo seine Güte nicht mehr nur in seinen Gaben, sondern in ihm selbst erkannt wird. So wird der Glaubende durch das scheinbar ungerechte Gut der Gottlosen an sein eigentliches Gut erinnert und ermutigt, den Geber statt die Gabe lieben zu lernen (vgl. Ps 73,28).

„Und wenn ich irgendetwas leiden muss, wovon ich jene frei sehe, vertraue ich dennoch darauf, dass *Gott mir viel mehr ein Gut ist* als ihnen.“²¹¹⁴

²¹¹¹ A. a. O., 129,5–6: „nisi ut nos soletur et ostendat, quam bonus sit iis, qui recto sunt corde“.

²¹¹² A. a. O. 129,8–10: „ut non tantum in bonis praesentibus sed in absconditis quoque et futuris eum agnoscant esse bonum sibi“.

²¹¹³ Vgl. STOLLER, a. a. O., 145: „Yet this is a test of their faith. Can they believe in God’s justice and grace in the face of their apparent absence?“

²¹¹⁴ WA 6, 129,11–13 (Hvm.): „Et si aliquid patiar, quo illos liberos video, tamen confido, quod *mihi deus multo magis bonus sit* quam illis“.

Diesen Trost, der erst dem Glauben durch das Kreuzes Christi einleuchtet, wendet Luther schließlich auch *pädagogisch* an. Denn das scheinbare Glück der Gottlosen kann zugleich als eine göttliche Erziehung dienen.

„So sind uns auch die sichtbaren Güter der Bösen ein Anreizungsmittel, auf die unsichtbaren Güter zu hoffen und die Übel, die wir erleiden, gering zu achten.“²¹¹⁵

Der Kreuzestrost dient in seiner pädagogischen Funktion dem „exercetur“, dem *Exerzitium des Glaubens* am Meditationsgegenstand des Glücks der Gottlosen. Luther geht es um die Arglosigkeit und das kindliche Vertrauen in Gottes gütige und gerechte Versorgung, wie sie Jesus in der Bergpredigt beschreibt (Mt 6,30). Der Glaube wird geübt, indem er lernt, dass Gott allein genug ist.

„Durch den Vergleich der Güter, an denen die Bösen Überfluss haben, woran wir leiden müssen, wird *unser Glaube geübt* (exercetur) und der Trost in Gott (der allein heilig ist) erworben: So sehr ist es nötig, dass den Heiligen alle Dinge zum Guten zusammenwirken.“²¹¹⁶

Luthers Seelsorge arbeitet an dieser Stelle mit dezidiert spirituellen Mitteln und zielt beim Seelsorgesuchenden auf eine gelebte Spiritualität ab: Erst durch das Bleiben in der Glaubensübung wird der Trost wirksam. So, wie die Übung allein aus dem Glauben, der Glaube aber allein aus dem Wort lebt, so folgt aus der *Übung die Erfahrung*. Darum ist die Übung auf das Wort ausgerichtet, in dessen Licht und Perspektive der Vergleich (ex collatione) mit dem Glück der Gottlosen eine völlig neue und andere Deutung erfährt: Denen, die in Gott ihr höchstes und einziges Gut gefunden haben, die sich in allem allein an seiner (wenn auch verborgenen) Güte genügen lassen, müssen letztlich auch alle Dinge zum Besten zusammenwirken (Röm 8,28). Dass solche Glaubensübung auf nichts anderem beruht und auf nichts anderes zielt als auf die Rechtfertigungserfahrung, ergibt sich allein schon aus der kreuzestheologischen Qualität, die Luthers Rede von Gott als *sumum bonum* im vorherigen Bild des *bonum infernum* gekennzeichnet hat. So, wie Christus durch sein Sterben am Kreuz alle Übel überwunden und verwandelt hat, so müssen schließlich auch die schlimmsten Eigenschaften der Feinde und

²¹¹⁵ A. a. O. 129,13–14: „Atque ita bona visibilia malorum nobis incitabulum sunt sperandi bona invisibilia et contemnendi mala quae patimur“. (zu „incitabulum“ (Anreizungsmittel) vgl. GEORGES, a. a. O. II, Sp. 151).

²¹¹⁶ WA 6, 129,17–19 (Hvm.): „Quare ex collatione bonorum, quibus mali abundant, et mali, quod nos patimur, fides nostra *exercetur* et consolatio in deum (quae sola sancta est) paratur: adeo necesse est omnia cooperari in bonum sanctis.“

die daraus für die Heiligen resultierenden Anfechtungserfahrungen dank der Fürsorge Gottes letztlich zu ihrem Heil dienen.

5.5.2.2 *Der Trost des Tugendexerzitiums*

Das Bild des bonum sinistrum bietet jedoch nicht nur ein Glaubensexerzitium als Übung in der Rechtfertigung, sondern auch ein *Tugendexerzitium* als Übung in der Heiligung – wobei natürlich das eine ebenso wie das andere eine Glaubensübung im eigentlichen Sinne darstellt. Die Sünden der Sünder können (nur) demjenigen als ein Exerzitium seiner „Tugend“ zum Besten dienen, der im Glauben bewährt ist, also schon in der Übung des Glaubensexerzitiums steht. Mit anderen Worten: Der sich übende Glaube bringt immer auch ein Geübtwerden in den guten Werken und im gerechten Leiden hervor.

„Denn wenn auch ihre Sünden den Schwachen ein Anstoß (scandala) sind, so sind sie doch den Starken *eine Übung der Tugend* (virtutis exercitium) sowie eine Gelegenheit des Kampfes und größeren Verdienstes.“²¹¹⁷

„Virtus“, den aristotelischen Begriff der Tugend, der in der scholastischen Gnadenlehre eine zentrale Stellung als Grundbegriff der „Lehre von den übernatürlichen, sogenannten ‚theologischen Tugenden‘“ einnahm,²¹¹⁸ versteht Luther, so Ebeling, bereits seit seiner ersten Psalmvor-

²¹¹⁷ A. a. O., 129,21–23 (Hvm.): „Nam et si peccata eorum sint scandala infirmioribus, firmioribus tamen sunt *virtutis exercitium* et occasio pugnae maiorisque meriti.“ Man könnte auch an dieser Stelle zwar die (noch?) vorhandene Meritus-Vorstellung in Luthers Gedanken als mittelalterlich-katholischen „Restbestand“ annehmen und entsprechend kritisieren. Allerdings gilt es zu beachten, dass die „verdienstvolle“ Tugendübung für Luther auch in den Tesseradecas ganz eindeutig im Kontext der konzeptionell grundlegenden Rechtfertigungslehre und der Zentralstellung des Wortes und des Glaubens zu stehen kommt. Der Gebrauch des Begriffes „meritus“ intendiert also nicht zwangsläufig eine der Rechtfertigung zuwiderlaufende Heiligungsidee, sondern kann schlicht als üblicher terminus technicus für die, auch für Luther selbstverständlich zeitlebens notwendige Heiligung in den guten Werken gelesen werden, die aus dem Glauben wie von selbst erfolgt. Denn einen Glauben, der nicht in guten Werken geübt würde, gibt es für Luther zweifelsohne gar nicht. Vgl. dazu insgesamt WA 6, 202–276 (Von den guten Werken; 1520). „Dann auff diszmal hab ich antzeigen wollenn, wie wir *den glauben* sollen in *allen guten wercken uben*, brauchen und das *furnehmist werck* sein lassen.“ (a. a. O., 204,1–3 (Hvm.)). Von „Verdiensten“ spricht Luther auch in dieser Schrift von 1520 noch, bspw. a. a. O., 208,23–28 (Hvm.): „Aber welche got in solchem leiden trawenn unnd eine feste, gut zuvorsicht gegen yhm behalten, das er uber sie ein wolgefallenn habe, den selbenn seind die leiden unnd widerwertigkeit eyttel kostlich *vordinst* und die edlisten gutter, die niemant schetzen mag, dan der glaub unnd die zuvorsicht machensz alles kostlich fur got“.

²¹¹⁸ EBELING, Einführung, 73, Anm. 17.

lesung 1513/15 „streng auf Gott bezogen [...] als die Kraft, durch die Gott *im Glauben* mächtig ist, so daß der Mensch *Gott* seine virtus nennen kann“. ²¹¹⁹ Indem der Mensch sich an Gott als seinem höchsten Gut genügen lässt, was er allein im Glauben (an das Kreuz Christi) tun kann, wird der Glaube und damit Gott selbst als virtus, als Tugend, in ihm mächtig. Der Glaube erwächst als eine der theologischen Tugenden also nicht aus der sittlichen Übung in der aktiven Gerechtigkeit, sondern ist vielmehr deren eigentliche und einzige Kraft und Quelle. ²¹²⁰ „Wir werden nicht zu Gerechten als solche, die Gerechtes tun, sondern als gerecht Gemachte tun wir Gerechtes.“ ²¹²¹ Die Tugend wird also gerade nicht geübt kraft einer dem Menschen selbst innewohnenden Qualität, sondern vielmehr im Wegschauen von sich selbst auf das alleingängige Gut Gottes.

Mit anderen Worten: „Die Gnade des Heiligen Geistes wird nie und nimmer *unsere* virtus, sondern ist und bleibt wirksam als virtus *Gottes*“, d. h. sie gründet allein „in der Relation von Wort und Glaube“. ²¹²² Die Betätigung der Tugend führt darum nicht durch Übung und Gewöhnung zum Glauben, sondern die Glaubensübung begründet das Wachstum in der Tugend als ein Werk Gottes in und mit dem Menschen.

a) Tugendübung gegenüber weltlichen Verlockungen

Auf dieser Weise dient dem Glaubenden das Gut der Gottlosen, dass ihm zur Übung seines Glaubens gereicht, noch zu einem weiteren Trost. Luther kehrt die neidische Meinung und Empfindung der natürlichen Erfahrung radikal um, indem er zeigt, wie Gott den Glaubenden gerade durch das Gut der Feinde mit einem vergleichsweise umso größeren Gut beschenken möchte, nämlich der Heiligung seiner Person, der Gleichgestaltung mit Christus. Dies ist nur möglich, wenn der Glaube sich zuvor (im Blick auf den gekreuzigten Christus) darin übt, an der Güte Gottes auch gegen die scheinbare Wahrnehmung des fleischlichen Sinnes festzuhalten.

„Wenn uns aber Gott in den Sünden anderer so großes Gut verschafft, wie viel mehr müssen wir dann von ganzem Herzen glauben, dass er in unserem eigenen Unge-

²¹¹⁹ A. a. O., 73, Anm. 17 (Hvm.) mit Verweis auf WA 3, 117,6f. Vgl. dazu auch EBELING, a. a. O., 96–97 und 171–177 (wo er ein sehr differenziertes Urteil über die scholastische Gnadenlehre aus der Sicht Luthers darlegt).

²¹²⁰ Vgl. a. a. O., 96.

²¹²¹ WA 1, 226,8 (These 40, Disputatio contra scholasticam theologiam; 1517): „Non efficimur iusti iusta operando, sed iusti facti operamur iusta.“

²¹²² EBELING, a. a. O., 73.

mach uns Gutes wirken will, ob auch unser Sinn und Fleisch anders davon urteilen!“²¹²³

Aus der Kraft des im Kreuz Christi verbürgten Glaubens können dem Menschen in der Auseinandersetzung mit den Gottlosen und der Anfechtung der Verlockungen durch die Welt vielfältige Gelegenheiten zu guten Werken und gerechtem Leiden erwachsen. So wird gerade das den Glauben anfechtende Klima der Feindschaft, das in der Welt herrscht, zum Raum und Nährboden für das Wachstum der Frucht des Geistes. So interpretiert Luther die Stelle aus Jak 1,12:

„Denn selig ist der Mann, der die Anfechtung erduldet, weil er ja, wenn er erprobt ist, die Krone des Lebens empfängt.“²¹²⁴

Die Tugend erwächst also dezidiert nicht so sehr aus eigenem aktiven Handeln, als vielmehr aus der erduldenen Haltung, der durch den Glauben geprägten Passivität als Erfahrung des Heiligen Geistes, die sich selbst und alles andere allein aus Gott und Gottes Güte empfängt. Indem er erduldet und darin allein auf Gott ausgerichtet bleibt, wird der Glaubende erprobt und erwächst ihm die Tugend als Frucht des Geistes. Denn die Tugend ist, wie alle guten Werke, begründet im Ersten Gebot und seiner Erfüllung durch den Glauben. „Sich, das ist das werck des ersten gebots, da geboten ist ‚Du solt nit andere gotter haben‘, das ist szo vil gesagt ‚dieweil ich allein got bin, soltu zu mir allein dein gantze zuvorsicht, traw unnd glauben setzen, und auff niemandt anders‘. [...] szo du hertzlich yhm trawist und dich alles guttis, gnadenn unnd wolgefallhens tzu yhm vorsichst, es sey in werckenn odder leidenn, in lebenn odder sterbenn, in lieb odder leydt [...]. Unnd dieszer glaub, trew, zuvorsicht des hertzen grundlich ist warhafftige erfullunge dieses ersten gebottis, on welchen szonst kein werck ist, das diessem gebot muge gnugthun.“²¹²⁵

Ausgehend vom Ersten Gebot, in dem für Luther ja das ganze Evangelium steckt, und dem Glauben, der allein dieses Gebot erfüllt, erstreckt sich sodann die Übung dieses Glaubens auf

²¹²³ WA 6, 129,34–37: „Si autem in peccatis aliorum tanta nobis bona procurat deus, quanto magis in nostro incommodo nobis bonum operaturus toto corde credi debet, etsi sensus et caro aliud iudicet!“

²¹²⁴ A. a. O. 129,23–24: „Beatus enim vir, qui suffert tentationem, quoniam, cum probatus fuerit, accipiet coronam vitae.“ Vgl. dazu WA DB 7, 389,12 (Jakobusbrief; 1522): „Selig ist der man, der die versuchung erduldet, denn nach dem er bewerdt ist, wirt er die krone des lebens empfaen, wilche Got verheyssen hat denen, die yhn lieb haben“; a. a. O., 390,12 (1546): „SElig ist der Man, der die anfechtung erduldet, Denn nach dem er beweret ist, wird er die Krone des Lebens empfaen, welche Gott verheissen hat denen, die jn lieb haben.“

²¹²⁵ WA 6, 209,24–35 (1520).

ausnahmslos alle Bereiche der menschlichen Existenz in der Welt. „Wolan, szo heb an, wer do wil frum sein und vol gutter werck werden, und ube sich selb in allem leben unnd wercken zu allen tzeiten an diszem glaubenn, lerne stetiglich alles thun unnd lassen in solcher zuvorsicht, szo wirt er finden, wievil er zuschaffen hat, und wie gar alle ding im glauben ligenn“²¹²⁶ Wieviel mehr gilt diese Glaubensübung für den sozialen Existentialbezug gegenüber den Menschen „zur Linken“! Darum muss also der Glaube „werckmeister und heubtman sein in allen wercken odder sein gar nichts“.²¹²⁷

Am allermeisten aber wird der Glaube geübt durch das Gebet; dadurch, dass der Angefochtene lernt Gottes Namen in allen Dingen anzurufen: „wir sie doch in keinen weg nit überwinden mugen, dan allein mit anruffen des heiligenn gottis namen in einem festen glauben“.²¹²⁸ Darum soll der Christ auch nicht verzagen, wenn er zeitlebens immer und immer wieder mit den Verlockungen der Welt zu kämpfen hat. Er soll sie vielmehr als eine immerwährende Ermahnung und einen beständigen Anlass nehmen, ins Gebet zu fliehen und alle Dinge dazu zu gebrauchen seinen Glauben täglich zu üben: „Doch müssen wir nit vortzagenn, ob wir der anfechtung nicht schnell losz werden, ja nit furnehmen ruge fur yhr haben, die weil wir leben, und sie nit anders auffnehmen, dan als ein reytzung und vormanung zu beten, fasten, wachen, erbeyten, unnd andere ubunge, das fleysch zudempffen, sonderlich *den glaubenn in got zutreiben unnd uben*. Dan das ist nit ein kostliche keuscheit, die stil ruge hat, sondern die mit der unkeuscheit zu felt ligt unnd streytet, on unterlasz ausztreibt allen vorgifft, den das fleisch und boszer geyst einwirfft.“²¹²⁹

b) Tugendübung durch weltliche Verfolgungen

Mehr noch als in den Verlockungen der Welt wird dieser passive, sich empfangende und erleidende Grundvollzug des Glaubens in den Verfolgungen der Welt geübt. Hier stehen die Tesseradecas in einer unmittelbaren Parallele zu Luthers spiritueller Regel von Oratio, Meditatio, Tentatio, wie er sie in der Vorrede zur Ausgabe seiner deutschen Schrift von 1539 entfaltet hat. Wenn das Wort im Leben des Glaubenden aufgeht, also Frucht bringt, dann führt das immer in eine Konfliktsituation mit der Welt, die Gottes Wort ablehnt. Die daraus resultierenden Bedrängnisse durch die Feindschaft der Welt führen wiederum zu einer intensivierten Glaubens-

²¹²⁶ A. a. O., 212,34–37.

²¹²⁷ A. a. O., 213,14.

²¹²⁸ A. a. O., 225,21–23. Vgl. dazu auch a. a. O., 233,3–34.

²¹²⁹ A. a. O., 270,8–14 (Hvm.).

übung, sodass das Wort Gottes umso mehr Frucht im Leben des Angefochtenen bringt: Der Teufel kommt und macht aus ihm einen „rechten Doktor“.

Luther beschreibt mit diesen Anfechtungen also den primären Rahmen, in dem die Heiligung als Glaubensübung in der Tugend besteht. Wenn die „Welt“ ihr eigentliches Wesen in unterschiedlichen Formen von „Verfolgung“ offenbart, verliert sie zugleich etwas von ihrer verlockenden Gestalt. Luther ist sogar der Ansicht, dass die Versuchung zur Anpassung an die Welt ohne solchen äußeren Druck gar zu übermächtig würde. „This adversity keeps believers on the alert so that they might not succumb to the world's blandishments or be broken by its hostility.“²¹³⁰ So darf der Glaube gerade in der Anfechtung der Verfolgung eine größere Gnade Gottes erkennen als in den Anfechtungen der Verlockung.

„Darum ist es uns heilsam immer von irgendeiner Unannehmlichkeit bedrückt zu werden, damit wir Schwachen uns nicht an den Ärgernissen der Welt stoßen, zu Fall kommen und in Sünde geraten.“²¹³¹

Was der Vernunft und der natürlichen Erfahrung als das Schwerere erscheint, wird für den Glauben unter der Hand zum Leichterem – und umgekehrt. Luther ist überzeugt, dass es niemals ein gutes Zeichen für die Christen ist, wenn sie von der Feindschaft der Welt gänzlich unbehelligt bleiben.²¹³² Stattdessen soll der Christ auch in der Öffentlichkeit erkennbar „erfuretten und umb gottis ehre und namen willen auff mich laden feyntschaftt aller menschen“.²¹³³ Der Glaube an den Schöpfer aller Dinge will auch im weiten Raum seiner Schöpfung bekannt und bewährt werden, auf das der Name Gottes geheiligt werde: „dan wir müssen fur den heiligen namen gottis setzen und dar geben alles, was wir haben und mugen, und mit der that beweissen, das wir got und seinen namen, ehre und lob uber alle ding lieben, unnd in yhn uber alle ding trawen, und guttis vorsehen, Damit zu bekennen, *das wir yhn fur das hochst gut achten*, umb wilchs willen wir alle ander gutter faren lassen unnd zusetzen.“²¹³⁴

Wie sehr der Hass und die Ablehnung der Welt den Glaubenden viel mehr zugute und nützlich sein kann, unterstreicht er mit einem Zitat *Augustins* über die unschuldigen, von Herodes getöteten Kinder, in denen der Kirchenvater die ersten Märtyrer erkennt.

²¹³⁰ STROHL, a. a. O., 178.

²¹³¹ WA 6, 129,29–31: „ita ut salutare sit nos semper aliquo incommodo premi, ne mundi scandalis offensi ruamus et peccemus nos infirmi.“

²¹³² Vgl. dazu besonders eindrücklich die seelsorgerliche Predigt „Sermon von der Troöstung des heiligen Geistes in der Verfolgung“ über Joh 15 (WA 10 III, 147,11–160,16 (Nr. 28, 8. Juni 1522)).

²¹³³ WA 6, 226,5–6 (1520).

²¹³⁴ A. a. O., 226,13–18 (Hvm.).

„Niemals hätte er ihnen durch Gehorsam so nützlich sein können, wie er ihnen durch seinen Hass nützlich gewesen ist.“²¹³⁵

Außerdem weist er auf das Beispiel der *Heiligen Agathe* hin, die erfüllt mit dem Affekt der Freude diese Glaubensübung der Tugend vorgelebt habe: Wie ein sterbendes Weizenkorn habe sie ihren Leib den Verfolgern dargeboten, um so zur viel größeren Frucht der Auferstehung zu gelangen.²¹³⁶ Mit der Nennung der Agathe intendiert Luther natürlich ein Sprachspiel mit dem griechischen Namen der Heiligen, der auf Deutsch nichts anderes bedeutet als „die Tugend“:²¹³⁷ Die Agathe, die Tugend, wird nirgends besser geübt als im gläubigen Erdulden der Verfolgung bis ins Martyrium hinein.

Diese beiden exemplarischen Vorbilder überbietet Luther schließlich dadurch, dass er die Gewissheit dieses Exerzitiums mit der Wucht einer Symphonie des biblischen Zeugnisses und der kirchlichen Tradition zum Ausdruck bringt:

„Aber wozu reden wir von diesen geringen Dingen, während wir doch sehen, dass in dieser Sache die ganze Schrift, aller Väter Schriftwerke und Sprüche, aller Heiligen Werke und Taten im Einklang stehen. Sind den Glaubenden nun jene am nützlichsten, die ihnen am schädlichsten sind, wenn sie nur richtig ertragen werden?“²¹³⁸

²¹³⁵ A. a. O., 130,9–10: „Nunquam potuisset tantum profuisse obsequio, quantum profuit odio.“ Vgl. AUGUSTINUS, PL t. XXXVIII, c. 1029 (Sermo CC).

²¹³⁶ Vgl. WA 6, 130,10–14: „Et B. Agatha gloriabunda ad carcerem tanquam ad epulas ivit, causans in hunc modum: Nisi corpus meum foeceris a carnificibus tuis bene contrectari, non potest anima mea cum palma ad paradysum introire, sicut granum, si non exuta fuerit theca eius et in area fortiter percutiatur, non reponitur in horreum.“ („Und die hl. Agathe ging ins Gefängnis voll Ruhmens, als wenn sie zu einem Gastmahl gehen sollte, und begründete das auf folgende Weise: ‚Wenn du nicht meinen Leib von deinen Henkern so fein berühren ließest, könnte meine Seele nicht mit der Siegespalme ins Paradies eingehen, ebenso wie das Weizenkorn, wenn es nicht seiner Hülse beraubt und auf der Tenne stark geschlagen wird, nicht in die Scheune eingesammelt wird.‘“). Vgl. dazu insbesondere DE VORAGINE, *Legenda Aurea*, 214–219, die von Luther sinngemäß zitierte Aussage findet sich a. a. O., 216: „Denn der Weizen kann nicht in die Scheuer kommen, wenn die Hülse nicht kräftig gewalkt ist und zu Spreu ist worden: also kann meine Seele nicht ins Paradies eingehen mit der Marterpalme, wenn du meinen Leib nicht recht von den Henkern lässt zer-nichten“. Der Legende nach erlitt die Hl. Agatha von Catania (ca. 225–250) das Martyrium unter Kaiser Decius (249–251 n. Chr.). Ihr Gedenktag ist der 5. Februar (vgl. ebenso LEROUX, a. a. O., 36, Anm. 64 und 65).

²¹³⁷ Das gilt, wiewohl in der *Legenda Aurea* eine andere Deutung des Namens geboten wird: „Agatha kommt von agios, das ist heilig, und theos, das ist Gott, und ist soviel wie: Heilige Gottes.“ (DE VORAGINE, a. a. O., 214).

²¹³⁸ WA 6, 130,15–17: „Sed quid hic modica loquimur, cum in hanc rem tota scriptura, omnium patrum scripta et dicta, omnium sanctorum facta et gesta videamus consonare. Esse eos utilissimos credentibus qui sunt eis nocentissimi, modo recte ferantur?“. (zu „consonare“ (zusammentönen, im Einklang

Als konkrete Schriftbelege führt Luther daraufhin 1Petr 3,13 und Ps 89,23 an.²¹³⁹ Der Widersacher bringt dem Glaubenden gerade durch seinen Schaden am meisten Nutzen, weil Gott selbst aus dem Bösesten noch das Beste macht.²¹⁴⁰ In dieser Gewissheit offenbart das Kreuz Christi die gellende Ohnmacht des Teufels, der zwar den Leib töten, aber den glaubenden Menschen nicht von Christus und seinem Sieg in Kreuz und Auferstehung trennen kann. Durch die Lebensverbindung mit Jesus Christus, dem Gekreuzigten und Auferstandenen, und in der Gemeinschaft mit ihm wird jeder äußere Angriff des Teufels, selbst im äußersten Falle des Martyriums, zu einem großen Gut und Trost. Der Glaubende wird dadurch im Glauben und in der Tugend umso mehr geübt, umso mehr erfahren und auf diese Weise immer tiefer gegründet im mysterium Christi.

„So sehen wir uns, wenn wir einsichtig sind, in jeder Hinsicht in Mitten der Güter wohnen und doch zugleich in Mitten der Übel: Also ist alles wunderbar ausgewogen durch das Amt der göttlichen Güte.“²¹⁴¹

Luther stellt in diesem Bild eine geniale Symbiose seiner kreuzestheologischen Glaubensmystik mit den apokalyptisch-heilsgeschichtlichen Zusammenhängen seiner Worttheologie her. Wie bereits in den vorherigen Kapiteln, vor allem durch die interpretatorische Verknüpfung mit *De servo arbitrio*, deutlich wurde, ist die für den Glauben so tröstliche „Ausgewogenheit“ aller Dinge und die seelsorgerliche indifferentia, die durch die mannigfache Bildmeditation der Tesseractas erreicht wird, für Luther keineswegs im Sinne einer kosmologischen Harmonie zu verstehen. Das Gegenteil ist der Fall. Der Trost und Trotz dieser Glaubensmystik inmitten der wirklichen Welt bezieht sowohl die offene, spannungsreich-paradoxe Kampfsituation in der Welt als auch den bereits vollbrachten Sieg am Kreuz Christi seelsorgerlich konstruktiv aufeinander. Diese für seine Seelsorge fundamentale Weltsicht ermöglicht dem Reformator sowohl ein Ernstnehmen der diversen realen

stehen, harmonisieren, übereinstimmen) vgl. GEORGES, a. a. O. I, Sp. 1541; zu „nocentissimi“ (Erzmissetäter; am schädlichsten, schuldigsten) vgl. a. a. O. II, Sp. 1173).

²¹³⁹ Vgl. WA 6, 130,18–20: „ut Petrus i. Pe. iij. Et quis est qui vobis noceat, si boni emulatores fueritis? ps. lxxxvij. Nihil proficiet inimicus in eo, et filius iniquitatis non apponet nocere ei.“

²¹⁴⁰ Vgl. a. a. O., 130,20–21: „Quomodo non nocet, cum saepius etiam occidat? quia scilicet nocendo maxime prodest.“

²¹⁴¹ WA 6, 130,21–23: „Ita videmus undique nos in mediis bonis habitare, si prudentes sumus, simul tamen in mediis malis: adeo omnia sunt mire temperata divinae bonitatis magisterio.“ Vgl. auch die schöne, wenn auch sehr freie Übersetzung bei BOHREN, a. a. O., 97: „So sehen wir: Obwohl uns allenthalben Trübsal umfängt, wohnen wir doch – wenn wir’s nur recht bedenken – im Hause des Heils. Auf wunderbare Weise hat Gottes gütiges Regiment alle Dinge in ihr gehöriges Maß gebracht.“

Anfechtungssituationen als auch einen seelsorgerlich verantwortlichen Umgang vom Wort Gottes her.²¹⁴²

5.6 Der Trost der Gemeinschaft der Heiligen

Im *sechsten Bild*²¹⁴³ der zweiten Tafel richtet sich die Meditation auf das Gut zur Rechten, das ist die „*Ecclesia sanctorum*“ – „die Kirche der Heiligen“.²¹⁴⁴ Luther legt in diesem Kapitel eine originelle Variante seiner, wie ich es nenne möchte, koinonialen Spiritualität und Seelsorge vor, die er in einigen Texten der Jahre 1518–1525 häufiger aufgreift, später jedoch immer seltener bis gar nicht mehr rezipiert. Hier kommt also dezidiert eine Seite der spirituellen Seelsorge seiner frühen Jahre zum Ausdruck, die in den späteren Auseinandersetzungen und Ausnuancierungen seiner Lehre (mit der römischen Ekklesiologie auf der einen und den spiritualistischen Gemeindevorstellungen auf der anderen Seite) eher wieder in den Hintergrund getreten zu sein scheint bzw. von ihm teilweise sogar revidiert worden ist:²¹⁴⁵ Die spirituell-seelsorgerliche Bedeutung der *Communio sanctorum*.²¹⁴⁶ Indem er die Bedeutung *der Gemeinschaft der Heiligen* hier tatsächlich einmal ausführlicher seelsorgerlich entfaltet, hebt er – noch unter den Voraussetzungen seiner um 1519 vertretenen Ekklesiologie – in einzigartiger Weise ihr enormes Trostpotalential hervor.

5.6.1 Die natürliche Erfahrung: Das irdische Gut der Heiligen

Auf die natürliche Erfahrung des Guts zur Rechten geht Luther zu Beginn des Kapitel nur knapp ein. Hat er die *natürliche Erfahrung* der Heiligen, die seiner Ansicht nach die gewöhnliche ist, doch bereits im sechsten Bild der ersten Tafel zum Betrachtungsgegenstand gemacht, nämlich das irdische Leiden der Heiligen.²¹⁴⁷ Die natürliche Erfahrung, die ein Mensch mit der

²¹⁴² Als besonders eindruckliches Beispiel dafür vgl. WA 15, 69,1–73,34 (Ein christlicher Trostbrief an die Miltenberger, wie sie sich an ihren Feinden rächen sollen, aus dem 119. Psalm; 1524), mitsamt dem angehängten Ausschnitt und der Auslegung des 119. Psalms a. a. O. 74,1–78,22.

²¹⁴³ Vgl. WA 6, 130,24–132,24: „Caput sextum de spectro sexto, quod est bonum dextrum seu ad dextram.“ (a. a. O., 130,24–25).

²¹⁴⁴ A. a. O., 130,25.

²¹⁴⁵ Vgl. dazu bereits unter B.1.2.2 und B.2.2.4.2.

²¹⁴⁶ Vgl. dazu auch unter B.4.6. Vgl. dazu bes. ALTHAUS, *Theologie*, 254–262 und DERS., *Communio sanctorum* (1929), bes. 55–80 und 80–84.

²¹⁴⁷ Und zwar vor allem in der Anfechtung aufgrund des Leidens bzw. sogar des Martyriums der Heiligen (vgl. oben B.4.6.1). Es geht hierbei also um die *natürliche Erfahrung*, die der Betrachter macht, insofern er die Heiligen bzw. ihr Leben anschaut, in dem nämlich ihre Heiligkeit und ihr Glück unter

wahren, verborgenen Kirche macht, sieht er primär in der Konfrontation mit deren Kreuzesgestalt.²¹⁴⁸

Dennoch lässt der Seelsorger, nicht nur um der Vollständigkeit der vierzehn Meditationsbilder willen, eine Einschränkung bzw. Erweiterung gegenüber dem *malum sanctorum* gelten: Auch das sichtbare irdische Gut der Heiligen, so es denn vorhanden ist, kann dem Betrachter ein Anlass zum Trost werden. Denn die Schrift gibt zur Genüge Zeugnis davon, dass und wie gerne Gott seinen Knechten Gutes tut und Gutes schenkt. Luther recurriert damit auf den im vorherigen Bild meditierten 73. Psalm (bes. Ps 73,15).²¹⁴⁹ Auch dort zügelt der Beter seinen Neid auf das Glück der Gottlosen und schränkt seine eigene Klage ein, indem er erkennt: Unter denjenigen, die mit irdischen Gütern gesegnet werden, sind auch viele Kinder Gottes. Als biblische Beispiele werden Abraham, Isaak, Jakob, Daniel und die gottesfürchtigen Könige Judas aufgezählt. So ist den Heiligen der irdische Reichtum zwar nicht prinzipiell verwehrt, aber doch mit der Warnung verbunden, nicht stolz zu sein und darauf keine Hoffnung zu setzen (1Tim 6,17).²¹⁵⁰

Doch mit alledem hält Luther sich nicht lange auf. Die irdischen Güter der Heiligen sind ihm letztlich kaum dieser Bezeichnung wert, sind sie doch bloß *Schatten und Zeichen* für die eigentlichen Güter der Kirche.

„In Wahrheit sind diese jedoch nicht ihre eigentlichen, sondern sie sind Schatten und Zeichen der wahren Güter.“²¹⁵¹

Im Bild des *bonum sanctorum* will Luther vor allem die *geistliche Erfahrung* des Guts der Gemeinschaft der Heiligen vermitteln. Es geht ihm dabei weniger um die alte, als vielmehr um die neue Schöpfung, nicht mehr um die negativen (*malum*), sondern um die positiven (*bonum*) Aspekte dieses Bildgegenstands.²¹⁵²

dem Kreuz verborgen sind. Es geht aber nicht um die Anfechtung der Heiligen selbst (nämlich die der Züchtigung, die allerdings eine *geistliche Erfahrung* ist).

²¹⁴⁸ So auch LEROUX, a. a. O., 37. „Luther engages the topic of this chapter’s correlative – part one chapter six, the evil on our right hand“.

²¹⁴⁹ Vgl. WA 6, 130,31–34: „Si dicebam sic ‚ecce nationem filiorum tuorum reprobavi‘, id est, si volui dicere esse omnes malos, qui divites, sani honoratique essent, iam etiam sanctos tuos damnassem, quorum multi in his sunt.“

²¹⁵⁰ Vgl. a. a. O., 130,34–36: „Sed et Apostolus Timotheum docet, ut praecipiat divitibus huius saeculi non superbe sapere, divites esse non prohibens.“

²¹⁵¹ A. a. O., 131,3–4: „verum non haec eorum propria, immo haec umbra et signa sunt verorum bonorum“.

²¹⁵² Vgl. LEROUX, a. a. O., 37: „a look more at the blessings they enjoy, and in which we can share, than at their sufferings“.

„Dies ist die Kirche der Heiligen, die neue Schöpfung Gottes, unsere Brüder und Freunde“.²¹⁵³

Der Trost dieses Bildes kann jedoch mit den Sinnen der natürlichen Erfahrung nicht gesehen, allenfalls im irdischen Gut der Heiligen symbolhaft erahnt werden. Vor den Augen der Welt steht die verborgene Kirche unter dem Zeichen des Kreuzes.²¹⁵⁴ Erst dem neuen Wahrnehmungsvermögen des Glaubens wird die verborgene Herrlichkeit der Heiligen sichtbar:

„... in welchen wir nichts außer Gutes sehen, nichts außer Trost, wenngleich nicht immer mit *fleischlichen Augen* (denn nach diesen sind sie im gegensätzlichen Bild der Übel), sondern mit *geistlichen Augen*.“²¹⁵⁵

5.6.2 Die geistliche Erfahrung: Der Trost der Gemeinschaft der Heiligen

So wie alle Bilder der zweiten Tafel kann auch das Gut der Heiligen erst im Licht des Kreuzes Christi richtig angeschaut und meditiert werden. Was dem natürlichen Menschen schlecht oder doch wenigstens gering erscheint, wird dem geistlichen Menschen zum größten Gut. Die Kirche wird richtig *beurteilt* (opinio) nicht nach ihrer sichtbaren, sondern nach ihrer verborgenen Gestalt; sie wird *geliebt* (affectus) nicht aufgrund ihrer irdischen, sondern aufgrund ihrer himmlischen Güter bzw. aufgrund ihres himmlischen, nämlich christusmäßigen Wesens. „Hier zeigt sich eine weitere Bezugnahme auf die paulinische Metapher des Sterbens und Auferstehens mit Christus. Christen müssen der einen Sichtweise sterben und der anderen wiedergeboren werden. Dieses neue Sehvermögen befähigt sie, exakt die gleiche Konstellation der Umstände auf eine völlig neue und andersartige Weise anzuschauen: Übel werden zum Segen; der Tod wird zum Leben.“²¹⁵⁶

²¹⁵³ WA 6, 130,26: „Haec est Ecclesia sanctorum, nova creatura dei, fratres et amici nostri“.

²¹⁵⁴ Vgl. STOLLER, a. a. O., 147: „The ‚eyes of the flesh‘ are focused exclusively upon the suffering of this world. They can see only the evils mentioned in Image I.6.“

²¹⁵⁵ WA 6, 130,27–29 (Hvm.): „in quibus nihil nisi bonum videmus, non nisi consolationem, non semper quidem *oculis carnis* (nam sic in contrario spectro sunt malorum) sed *oculis spiritualibus*.“ Vgl. ebenso STOLLER, a. a. O., 147: „In contrast, the ‚eyes of the spirit‘ enable Christians to see all of the blessings which are a part of this life. They are the eyes of faith.“

²¹⁵⁶ Nach STOLLER, a. a. O., 147: „Here again is another reference to the Pauline metaphor of dying and rising with Christ. Christians must die to one way of seeing and be reborn to another. This new eyesight enables them to view the exact same set of circumstances in a new and different manner: evils become blessings; death becomes life.“

Luthers Seelsorge als Sehschule des Glaubens will zeigen: Dieses wahre Gut und Wesen der Gemeinschaft der Heiligen besteht in *Glaube, Hoffnung, Liebe* und allen anderen *Gnadengaben*, an denen innerhalb dieser Gemeinschaft alle *durch die Liebe* Anteil haben:

„Welche sind Glaube, Hoffnung, Liebe und andere Gnaden und Gaben, die alle gemeinschaftlich gemacht werden durch die Liebe. *Das ist die Gemeinschaft der Heiligen*, in der wir uns rühmen.“²¹⁵⁷

Es fällt auf, wie sehr Stil und Rhetorik dieses Kapitels mehr als bei allen bisherigen Meditationen den Charakter einer Predigt tragen. So beendet Luther seine Ausführungen auch mit einem bekräftigenden „Amen“.²¹⁵⁸ Er scheint bei der Abfassung innerlich mit einer besonderen Inbrunst und affektiven Wärme am Trost dieses Bildes beteiligt gewesen zu sein.

Die folgende Gliederung ergibt sich leicht aus der von Luther selbst vorgegebenen Vierteilung. Die geistliche Erfahrung der Gemeinschaft der Heiligen besteht im *Trost der Liebe* (1.), *des* (stellvertretenden) *Glaubens* (2.), *der Hoffnung* (3.) und *der Gnadengaben* (4.).

5.6.2.1 Der Trost der Liebe – Eine ekklesiologische Liebesmystik

Nicht umsonst steht die Liebe an erster Stelle. Alle vier Aspekte werden durch sie zusammengehalten. Sie ist das charakteristische Wesensmerkmal der *Communio sanctorum*. Zwei Schriftstellen legt Luther der Meditation dieses Trostes zugrunde: Gal 6,2: „*Einer trage des anderen Last, so werdet ihr das Gesetz Christi erfüllen.*“²¹⁵⁹ und 1Kor 12,26:

²¹⁵⁷ WA 6, 131,4–7 (Hvm.): „*quae sunt fides, spes, charitas, aliaeque gratiae et dona, quae omnia communia fiunt per charitatem. Haec est communio sanctorum, in qua gloriamur.*“ Das „*Haec est*“ macht deutlich, dass es sich nicht nur um der Kirche zugehörige Güter, sondern um eine Wesensbeschreibung derselben als *communio* handelt.

²¹⁵⁸ A. a. O., 132,24. Vgl. ebenso LEROUX, a. a. O., 38: „the chapter has more of a sermonic feel to it – even to the point of ending with ‚Amen‘“

²¹⁵⁹ WA 6, 131,11: „*Alter alterius onera portate, et sic implebitis legem Christi.*“ Vgl. WA DB 7, 188,2 (Galaterbrief; 1522): „*Eyner trage des andern last, so werdet yhr das gesetz Christi erfüllen.*“; sowie a. a. O., 189,2 (1546): „*Einer trage des andern Last, so werdet jr das gesetz Christi erfüllen.*“ Vgl. dazu auch BONHOEFFER in „*Sanctorum Communio*“ (DBW 1, 117–128), der sich zu dieser Stelle (Gal 6,2) der Tesseradecas sogar explizit äußert: „Die Möglichkeit dieses ‚Miteinander‘ ist keine menschlich gewollte, sondern nur in der Gemeinde der Heiligen gegeben, in ihrem über profanes Miteinander erhabenem Sinne; sie gehört zur soziologischen Struktur der Gemeinde. In der Tesseradecas [WA 6, 131] führt Luther seine Gedanken hierüber unvergleichlich schön aus. Meine Last tragen die anderen, ihre Kraft ist meine Kraft, meinem Zittern und Zagen kommt der Glaube der Kirche zuhulfe. Und selbst, wenns zum Sterben kommt, soll ich gewiß sein, daß nicht ich oder

„Wenn ein Glied leidet [...], leiden auch die anderen Glieder mit, wenn eins verherrlicht wird, freuen sich alle Glieder mit?“²¹⁶⁰ Es ist also vor allem das Bild des Leibes Christi, welches den Ausgangspunkt der koinonialen Seelsorge Luthers bildet. Das ist situativ durchaus passend gewählt; erfährt und erleidet der angesprochene Kurfürst doch seinen eigenen, kranken Leib auch gerade in besonderer Weise. Dabei versteht Luther den Leib Christi keineswegs als bloße Metapher, sondern als eine geistliche Realität. Indem er zugleich deren Verborgenheit und Wirklichkeit ernst nimmt, entwickelt er eine mystische Interpretation der Kirche als Leib Christi: Die *Communio sanctorum* als der *corpus Christi mysticum*.²¹⁶¹

So erkennt selbst ein so dezidiert lutherkritischer katholischer Theologe wie *Wilhelm Wagner* dieser Stelle in den *Tessaradecas* zu: „Hier sagt Luther es offen heraus, daß für ihn Kirche und Gemeinschaft der Heiligen ein und dasselbe seien. [...] Von dieser Gemeinschaft der Heiligen, die für ihn die Kirche ist, spricht Luther an dieser Stelle als von dem einen Leibe Christi.“²¹⁶² Dabei wendet der Reformator die christologische Figur der Idiomenkommunikation, die er in seiner Kreuzestheologie bereits auf die Soteriologie bezogen hat, nun ebenso kühn auf die Ekklesiologie an.

„Und wer sollte nicht übermütig sein, selbst noch in den größten Übeln, wenn er das, was Sache ist, glaubt: Dass nämlich die Güter aller Heiligen die eigenen Güter sind, und

doch nicht ich allein sterbe, sondern daß Christus und die Gemeinde der Heiligen mit mir leidet und stirbt. In der Geleitschaft der ganzen Kirche gehen wir den Leidens- und Todesweg.“ (a. a. O., 118–119).

²¹⁶⁰ WA 6, 131,12–14: „si unum membrum [...] patitur, compatiuntur et omnia membra, si unum glorificatur, congaudent omnia membra?“ Vgl. WA DB 7, 120,26 (1. Korintherbrief; 1522): „vnd so eyn gelid leydet, so leyden alle gelider mit, vnd so eyn gelid wirt herlich gehalten, so frewen sich alle gelider mit.“; sowie a. a. O., 121,26 (1546): „Vnd so ein glied leidet, so leiden alle glieder mit, Vnd so ein glied wird herrlich gehalten, so frewen sich alle glieder mit.“

²¹⁶¹ Vgl. dazu auch den (ausgesprochen lutherkritischen) Beitrag (1937) des römisch-katholischen Theologen *Wilhelm Wagner*, *Die Kirche als Corpus Christi mysticum beim jungen Luther*, 29–98. Wagner versteht mit der klassischen katholischen Definition unter dem *corpus Christi mysticum* die Kirche „von innen“ im Unterschied zur hierarchisch-institutionellen Kirchen „von außen“ (a. a. O., 30). Auch für den frühen Luther sei die Lehre vom *corpus Christi mysticum* „seine Lehre von der geistlichen Kirche unter einem besonderen Aspekt, insofern sie sich in dem biblischen Bild vom Leib Christi widerspiegelt“ gewesen (a. a. O., 31). Zur Entwicklung von Luthers Verständnis der verborgenen Kirche als mystischem Christusleib ab 1520 vgl. a. a. O., 69–71. Zu einer kritischen Einschätzung von Wagners Lutherinterpretation vgl. unten unter B.5.6.2.4.

²¹⁶² WAGNER, a. a. O., 55. Freilich sieht Wagner Luthers dialektische Unterscheidung zwischen sichtbarer und verborgener Kirche aus (vorkonziliarer) römisch-katholischer Sicht sehr kritisch: „Luther faßt jetzt *corpus mysticum* im Sinne von *communio sanctorum*, tut aber so, als ob es *corpus mysticum* im Sinne von *ecclesia* wäre“ (a. a. O., 54–55).

auch das eigene Übel wirklich jenen gehört? Denn dieses Bild ist das allerlieblichste und erfreulichste“.²¹⁶³

Die Gemeinschaft der Heiligen besteht für Luther in der gegenseitigen, christologisch vermittelten Anteilnahme in allen Dingen.²¹⁶⁴ Darin kommt die ekklesiologische Dimension seiner Rechtfertigungslehre zum Ausdruck, in der er in gewisser Weise das siebente Bild des auferstandenen Christus bereits antizipiert. Das *spectrum sextum* weist in seiner Anteilnahme am *spectrum septimum* dimensional weit über das *spectrum quintum* hinaus. Denn im Bild des Gutes zur Rechten kommt nicht nur die Versammlung der sichtbaren Kirche, sondern auch die unsichtbare Gemeinschaft der Heiligen, die im auferstandenen Leib Christi besteht, in Betracht. Luther weitet das mystische Geschehen der Idiomenkommunikation, die zunächst das Miteinander der beiden Naturen in Christus sowie in soteriologischer Anwendung die rechtfertigende Gemeinschaft zwischen Christus und der glaubenden Seele charakterisiert hat, ekklesiologisch auf die Gemeinschaft aller durch den Glauben Gerechtfertigten aus. „Das *admirabile commercium*, der ‚fröhliche Wechsel‘²¹⁶⁵, die ‚Gütergemeinschaft‘²¹⁶⁶ zwischen Christus und den Menschen“, so Paul Althaus zu ebendieser Stelle der Tessaradecas, „bedeutet zugleich restlosen Austausch, unbedingte Lebensgemeinschaft, Güter- und Notgemeinschaft der Seinen untereinander. Der Leib lebt *ein* Leben.“²¹⁶⁷

Exakt dasselbe ekklesiologische Argument hatte der Reformator bereits in seinen Erläuterungen zu den Thesen über die Kraft der Ablässe von 1518 gegen den Missbrauch des Ablasses in Stellung gebracht: „Jeder wahre Christ, er sei lebendig oder tot, hat Anteil an allen Gütern Christi und der Kirche – von Gott ihm geschenkt, auch ohne Ablassbriefe. Es ist unmöglich ein Christ zu sein, ohne Christus zu haben; wenn aber jemand Christus hat, so hat er mit ihm auch alles, was Christi ist. [...] Denn durch den Glauben Christi wird der Christ *ein Geist* und *eins mit Christus*. Die zwei werden nämlich ein Fleisch sein, was *ein großes Geheimnis* ist *in Christus und der Kirche*. Da also der Geist Christi in den Christen ist, durch den sie Brüder, Miterben, Glieder am Leib und Mitbürger Christi werden, wie wäre es möglich, dass da keine

²¹⁶³ WA 6, 131,7–10 (Hvm.): „Et quis non hic superbiat, etiam in magnis malis, qui credat id quod rest, Esse scilicet *omnium sanctorum bona sua bona, suum malum esse illorum quoque?* Hoc enim spectrum dulcissimum et iucundissimum est“.

²¹⁶⁴ Vgl. LEROUX, a. a. O., 38: „the communal relationship one has in the church“.

²¹⁶⁵ Vgl. ebenso bereits in WA 1, 593,30 (Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute; 1518): „*participatio suavissima et iucunda permutatio*“. Man beachte wiederum das mystische „*suavissima*“!

²¹⁶⁶ Vgl. dazu auch WA 12, 486,8–487,3 (Sermon zum Gründonnerstag; 1523).

²¹⁶⁷ ALTHAUS, a. a. O., 263. Hier bezieht sich Althaus explizit auf diese Stelle der Tessaradecas (vgl. a. a. O., 263, Anm. 36 zu WA 6, 131,36; sowie Anm. 41 zu WA 6, 131,14–29 (bei Althaus fälschlicherweise „131,7“)).

Teilhabe an allen Gütern Christi wäre? Denn auch Christus hat all das Seine aus ebendiesem Geist.²¹⁶⁸ Die Schriftbelege, die Luther hierzu anführt, werden sonst üblicherweise im Kontext der *Brautmystik* gebraucht. Es erscheint daher offenkundig, dass er sie an dieser Stelle auf die Ekklesiologie überträgt: Röm 13,14; 8,32; 1Kor 3,21f; 12,27; 10,17; Hld 2,16; Gen 3,24; Eph 5,31–32. Luther ist in seinen frühen Schriften also ganz offenkundig „bei der Bildung seines Kirchengedankens von der Vorstellung des mystischen Leibes Christi ausgegangen.“²¹⁶⁹

Anders als in der Soteriologie wird nun in der Ekklesiologie allerdings wieder *die Liebe* zum Zentralbegriff der Spiritualität Luthers. Darum kann man, zumindest in diesen frühen Jahren der Reformation, auch von einer ekklesiologisch-christologischen *Liebesmystik* sprechen.²¹⁷⁰ Doch auch später kann sich Luther, bspw. in den Tischreden, inhaltlich noch in ganz ähnlicher Art und Weise äußern: „In der Kirche ist die Gemeinschaft (Anteilhabe) der Heiligen sowohl der Güter als auch der Übel, das heißt, sowohl die Güter als auch die Übel sind den Heiligen gemeinsam. Deshalb werden wir getauft und hören das Evangelium, damit wir zur zukünftigen Hoffnung und ewigem Leben erwachen usw.“²¹⁷¹

²¹⁶⁸ WA 1, 593,4–19: „Quilibet Christianus verus, sive vivus sive mortuus, habet participationem omnium bonorum Christi et Ecclesiae etiam sine literis veniarum a deo sibi datam. Impossibile est esse Christianum, quin Christum habeat, Quod si Christum, et omnia simul quae Christi. [...] Quia per fidem Christi efficitur Christianus unus spiritus et unum cum Christo. Erunt enim duo in carne una, Quod sacramentum magnum est in Christo et Ecclesia. Cum ergo spiritus Christi sit in Christianis, per quem fratres cohaeredes, concorporales et cives fiunt Christi, quomodo ibi possit non esse participatio omnium bonorum Christi? nam et Christus ex eodem spiritu habet omnia sua.“ (dt. Übers. mithilfe von WALCH² XVIII, 210–211).

²¹⁶⁹ WAGNER, a. a. O., 31. Darum sei der corpus Christi mysticum für Luther, vor allem in seinen frühen, eindeutig reformatorischen Schriften, eben identisch mit der Communio sanctorum (vgl. a. a. O., 50–53).

²¹⁷⁰ Von einer „Liebesmystik“ bei Luther spricht bspw. auch THIEDE, *Mystik im Zentrum – Mystik am Rand*, 404 sowie DERS., *Anthroposophie in protestantischer Perspektive*, 87 (dort in Abgrenzung zu einer monistischen Substanzmystik); vgl. dazu auch SIHOMBING, *Mystik und Dialog*, 58; sowie sinngemäß auch ASENDORF, *Einbettung der Theosis*, 92–95. Sowohl Thiede als auch Sihombing und Asendorf verbleiben jedoch bei einem rein individuellen Verständnis dieser Liebesmystik als Erfahrung der Liebesbeziehung zwischen Christus und dem Gläubigen. In gleicher Weise verwendet auch Zimmerling den Begriff, grenzt Luthers Mystik jedoch als Glaubensmystik noch einmal dezidiert davon ab (vgl. ZIMMERLING, *Evangelische Mystik*, 42). Die Tessaradecas zeigen allerdings, dass Luther seine Christumsmystik, zumindest noch zu dieser Zeit, dezidiert auf die Gemeinschaft der Glaubenden insgesamt übertragen hat. Paul Althaus sieht unter Berufung auf ebendiese Stelle in der Tessaradecas allerdings gerade kein „mystische[s] Aufgehen ineinander“, sondern die völlige „Gemeinschaft des Lebens durch die Liebe“ (ALTHAUS, a. a. O., 262; vgl. a. a. O., 262, Anm. 32)). Diese Abwehr einer „mystischen“ Interpretation der Stelle beruht allerdings wieder auf einem einseitigen Mystikverständnis, das eine monistische Verschmelzung und Auflösung der Identitäten zugrunde legt, die mit Luther selbstverständlich nicht vereinbar wäre.

²¹⁷¹ WA TR 5, 397,18–21 (Nr. 5911): „In ecclesia est communio sanctorum tam bonorum quam malorum, id est, tam bona quam mala sunt sanctis communia. Ideo baptizamur et audimus euangelium, ut excitemur ad spem futurae et aeternae vitae etc.“

Diese Liebesmystik des Christusleibes tritt bei Luther besonders gehäuft in den Sermones und Erbauungsschriften der 1519–20er-Jahre auf. Allen voran ist hierfür der „Sermon vom hochwürdigen Sakrament des heiligen, wahren Leichnams Christi und von den Bruderschaften“ (1519) zu nennen.²¹⁷² Darin hebt Luther hervor, diese wahre, verborgene Kirche sei „die gotliche, die hymliche, die aller edliste, die alle ander ubir tritt, wy das goltt ubirtritt kupffer odder bley, *die gemeynschafft aller heyiligen*, [...] yn wilcher wir alle sampte brueder und schwester seyn, ßo nah, das nymmer mehr keyn neher mag erdacht werden, dan da ist eyn tauff, eyn Christus, eyn sacrament, eyn speyß, eyn Evangelium, eyn glaub, eyn geyst, eyn geystlicher corper, und eyn yglich des andern glidmaß. Keyn ander bruderschaft ist ßo tieff und nah.“²¹⁷³ Wie sehr klingt durch diese Worten die Rede von der „Nahen Gnade“ hindurch, die für Luthers Christumystik durchweg kennzeichnend ist!²¹⁷⁴ Die Heiligen mit allen ihren Gütern sind dem angefochtenen Gläubigen näher als er selbst, ja sie sind im so nah wie Christus selbst. Er ist nicht nur mit Christus im Glauben eins, sondern unauflöslicher Teil einer vollkommenen Liebesgemeinschaft.

„So sehr nahe ist dir Christus und die Kirche.“²¹⁷⁵

Diese unüberbietbare Nähe hat Luther mit Vorliebe durch das Bild vom „Kuchen“ veranschaulicht: „Sic est in Christi ecclesia, *in ein kuchen gemacht*“.²¹⁷⁶ So wie in einem Kuchen alle Zutaten ineinander gemischt und in untrennbarer Gemeinschaft miteinander verbunden sind, so auch die Kirche. Die Gefahr einer monistisch-mystischen Fehlinterpretation scheint Luther hier bedenkenlos in Kauf zu nehmen (sind doch die Naturen in Christus gerade nicht vermischt und auch Christus und der Glaubende in der unio mystica gerade keine überindividuell-transpersonale Einheit). Gerade mit dem so missverständlichen Bild des Kuchens will Luther aber deutlich machen: So wie der Vater und der Sohn eins sind, so sind die Christen in Christus eins (nicht: *sollen* eins sein, sondern *sind* es). „Sicut nos Christiani sumus unum corpus, sic pater et filius sunt unus deus: ‚gleich wie ich und du sumus una deitas‘, quasi divinitas esset unum corpus. Sic mei sollen sein ein leib, ein kirchen. Das ist solcher fein text, der seer trostlich ist.“²¹⁷⁷

²¹⁷² Vgl. WA 2, 742–758. Vgl. dazu ausführlicher unten unter B.5.6.2.4.

²¹⁷³ A. a. O., 756,19–25.

²¹⁷⁴ Vgl. dazu HAMM, Nahe Gnade, 57–61.

²¹⁷⁵ WA 6, 131,35 (Hvm.): „adeo *prope* est Christus et Ecclesia.“

²¹⁷⁶ WA 15, 606,39–607,22 (Predigt zu 1Kor 12; 1524). Vgl. auch WA 10 III, 218,15 (Predigt zu Lk 15,1–10; 6.7.1522), wo Luther die Formulierung „das wir alle ein küch seind“ bspw. auch für das gemeinsame Sündersein aller Menschen verwenden kann.

²¹⁷⁷ WA 28, 148,7–149,1 (zu Joh 17; 13.6.1528); „kirchen“ steht hier für „kuchen“ (vgl. a. a. O., 149, Anm. 1: „k-rchen [wohl verschrieben für k-chen = kuchen]“). Wie nahe liegt in solcher Formulierung der

Diese Ausweitung der mystischen *unio personalis cum Christo* auf die Gemeinschaft der Heiligen insgesamt ist sowohl existential wie seelsorgerlich von höchster Bedeutung. Denn der Mensch ist in seinem Wesen zur Gemeinschaft geschaffen. Die Beziehung „zur Rechten“ ist eben wirklich ein Existentialbezug. In der Wirklichkeit Christi eröffnet sich ein weiter Horizont, der die ganze Oikomene, den Erdkreis und die unsichtbare Welt erfüllt. So kann es der Reformator auch 1520 noch in der katechismusartigen „Kurze[n] Form der Zehn Gebote“ ausführen: „Ich glaub, das do sey auff erden, ßo weyt die welt ist, nit mehr dan eyne heyilige gemeyne Christliche kyrche, wilche nicht anders ist, dan die gemeyne odder samlung der heyiligen [...]. Ich glaub, das yn dißer gemeyne odder Christenheyte alle ding gemeyn seynd, und eyns yglichen gutter des andern eygen und niemant ichts eygen sey, darumb mir und eynem yglichen glaubigen alle gepett und gutte werck der gantzen gemeyne zu hulff kummen, bestehn und stercken müssen, zu aller zeyt, ynn leben und sterben, und also eyn yglicher des andern puerden tregt“²¹⁷⁸

Ebenso wie die *unio cum Christo* durch den Glauben, so gestaltet sich nun auch die *communio in Christo* gemäß der untrennbaren Glaubens- und Liebeslogik der Idiomenkommunikation.²¹⁷⁹ Peter Manns hält dazu fest: „Da Christi Liebesgabe an uns ihre Fortsetzung findet in unserer Hingabe an den Nächsten, weitet sich der ‚Ehebund‘ zwischen Christus und dem ‚armen Hürlein von Seele‘ gleichsam organisch aus zur ‚Communio Sanctorum‘ der Kirche.“²¹⁸⁰

„Wenn ich deshalb leide, leide ich jetzt nicht mehr allein, mit mir leidet Christus und alle Christen.“²¹⁸¹

Gedanke der Vergottung – nicht nur der einzelnen Menschen, sondern der Kirche als Ganzer! Die Braut Christi wird ganz hineingenommen in das Wesen ihres Bräutigams. Oder, um mit den Worten des Athanasianums zu sprechen (BSLK 30,33–35): „nicht als Verwandlung der Gottheit in das Fleisch, sondern als Aufnahme der Menschheit in Gott“ („non conversione divinitatis in carne, sed adsumptione humanitatis in Deo.“)

²¹⁷⁸ WA 7, 219,1–3.11–15 (Kurze Form der Zehn Gebote; 1520); vgl. ebenso im Betbüchlein von 1522 (WA 10 II, 393,23–25 und 394,6–11).

²¹⁷⁹ Von einer „unio mit der Liebe Gottes“ im Abendmahl, aus der die sich gegenseitig hingebende Gemeinschaft folgt, spricht auch PETERS, Realpräsenz, 157 und schlussfolgert dementsprechend: „Die echte communio untereinander kann nur aus der communio an dem einen Herrn erwachsen.“ (PETERS, a. a. O., 158).

²¹⁸⁰ MANNS, Luther und die Heiligen, 298. Vgl. dazu insgesamt DERS., a. a. O., 290–301, bes. 298–300, der, aus römisch-katholischer Sicht, beklagt, dass Luther diesen verheißungsvollen Ansatz seiner reformatorischen Theologie der Heiligenverehrung später nicht weiter konstruktiv aufgegriffen habe. Nichtsdestotrotz meint Manns in den Äußerungen aus den Schmalkaldischen Artikeln von 1537 ein erneutes Wiederaufkeimen zu erkennen (vgl. a. a. O., 290).

²¹⁸¹ WA 6, 131,14–15: „Itaque dum ego patior, patior iam non solus, patitur mecum Christus et omnes Christiani“.

Dass diese Aussage nicht psychologisch, also natürlich, sondern mystisch, also geistlich, zu verstehen ist, erklärt sich von selbst. Denn selbstverständlich empfinden nicht alle Christen zu allen Zeiten alle Leiden aller Christen psychologisch mit. Der Trost ist ein verborgener. Allein durch die Anteilhabe aller Heiligen, der irdischen wie der himmlischen, an Christus verteilen sich die Übel und Güter nach dem Maß und der Wirksamkeit des Heiligen Geistes, wie es ihm gefällt. Der Trost aber besteht im Glauben an das Wort der Verheißung des verborgenen Christusleibs (1Kor 12,26): Ich trage nichts mehr allein.

Darüber hinaus wendet sich Luther gegen jede Form von spirituellem Individualismus.²¹⁸² Die jeweilige Tugend und Spiritualität der Gläubigen gilt und wirkt sich nie bloß individuell aus, sondern immer auch koinonial innerhalb der mystischen Christus-Einheit (1Kor 12,22ff). Alles gehört allen in einem mystischen Austausch der Liebe: Leiden und Sünde ebenso wie Herrlichkeit und Gnadengaben. „Mystisch“ ist dieser Austausch, diese *Communio*, deshalb, weil sie in der mystischen *Unio* mit Christus begründet ist und weil sie nicht nach den natürlichen Gesetzmäßigkeiten dieser Welt, also nicht primär psycho-physisch, sondern nach einer verborgenen und im Geheimnis des Heiligen Geistes begründeten Realität und „Gesetzmäßigkeit“ wirksam ist. „Dan es muß alles tzeytlich und empfindlich dingk abfallen und wir yhr gantz entwonen, sollen wir zu gott kummen. Darumb ist die meß und diß sacrament eyen tzeychen, daran wir unß uben und gewenen, alle sichtliche lieb, hulff und trost zuvorlassen und yn Christum und seyner heyligen unsichtliche lieb, hulff und beystand zuerwegen“.²¹⁸³

5.6.2.2 Der Trost des Glaubens der Kirche – Eine Glaubensmystik der Stellvertretung

Es gilt: Weil dieser Liebesaustausch mystisch ist, geschieht er allein im Glauben. Denn Luther meint mit dieser Liebe die „*caritas fide formata*“, die Liebe, die durch den Glauben geformt wird und die erst durch den und im Glauben möglich und tätig wird.²¹⁸⁴ Dabei geht es ihm nicht nur um den individuellen Glaubensakt, sondern um den, der allen gemeinsamen ist.

²¹⁸² Vgl. bspw. in WA 47, 298,29–32 (Matth. 18–24 in Predigten ausgelegt; 1537–40) gegen die separatistischen Spiritualisten: „Solche Winckelheiligen will gott nicht haben, die nicht in der gemein und bei der kirchen sein wollen, sondern sich in einen winckel verkriechen. Dan es soll niemand auff seinem heimlichen Trost stehen.“

²¹⁸³ Vgl. WA 2, 753,6–11 (Sermon vom wahren, heiligen Leichnam Christi und den Bruderschaften; 1519).

²¹⁸⁴ Zu Luthers „*caritas fide formata*“ im Unterschied zur scholastischen „*fides caritate formata*“ vgl. bereits im gegenüberliegenden Bild des *malum adversarium* B.4.5.2.3.

„Der Glaube der Kirche eilt meiner ängstlichen Unruhe zu Hilfe, die Keuschheit der anderen erträgt meine Anfechtung der Begierde, das Fasten der anderen ist mein Gewinn, das Gebet des anderen ist stark für mich bewegt, und kurz: so sehr sind die Glieder umeinander besorgt, dass die Ehrenhaften die Unehrenhaften bedecken, erretten, ehren.“²¹⁸⁵

Der Reformator spricht also in der Tat von einem „Glauben der Kirche“ – und zwar von einem stellvertretenden und intercessorischen Glauben der Heiligen als Gemeinschaft. Dabei ist in keiner Weise davon die Rede, dass dieser Glaube den persönlichen Glauben der Einzelnen ersetzen könnte. Und doch wird deutlich, dass der persönliche Glaube ohne den helfenden, füreinander eintretenden und miteinander gelebten Glauben der Gemeinschaft niemals möglich wäre. Der Glaube an die Realität des stellvertretenden und intercessorischen Füreinander- und Miteinander-Lebens und -Glaubens der verborgenen Kirche ist essentieller Bestandteil des Glaubens überhaupt. Die Kirche wird geglaubt „als der lebendige Organismus gegenseitiger Stellvertretung“.²¹⁸⁶

Kein anderer als *Dietrich Bonhoeffer* hat, explizit unter Berufung auf Luther und u. a. auch ebendieses Kapitel der Tessaradecas, diese in Christus und seinem Leib reale Gemeinschaft der Liebe als ein durch Christus gesetztes *Miteinander* und *Füreinander* beschrieben.²¹⁸⁷ Das neue Leben, das der Christ durch den Glauben aus dem Wort empfängt, ist kein solitär individuelles Leben – wiewohl es eine einzigartige Persönlichkeit verleiht, die die Erfüllung all dessen ist, was natürlicherweise als Persönlichkeit angesehen werden kann; es ist ein Leben, das in sich nichts anderes ist als Gemeinschaft, mit anderen Worten: Liebe, gegenseitige Hingabe. Sosehr, wie der Glaube den Menschen erst in Christus zu sich selbst bringt und damit erst eigentlich im vollen Sinne zur Person *coram Deo* „macht“, sosehr bringt er den Menschen durch Christus auch zu den anderen. Die Extra-nos-Struktur des Glaubens kennzeichnet zugleich sein Wesen als Liebe. Er lebt nicht in sich, sondern in Christus – und damit in Gott und in seinem Nächsten; und das heißt zuallererst: in der Gemeinschaft der Heiligen. Dieses Leben ist Christus, ist die Liebe selbst, ist die Gemeinschaft der Heiligen und eben darin zugleich die je individuelle Persönlichkeit jedes Heiligen. „Nur darum, weil die Gemeinde gleichsam *ein* Leben in Christus führt, kann der

²¹⁸⁵ A. a. O., 131,16–20 (Hvm.): „*Fides Ecclesiae* meae trepidationi succurrit, castitas aliorum meae libidinis tentationem suffert, aliorum ieiunia mea lucra sunt, alterius oratio pro me sollicita est, et breviter, ita invicem sollicita sunt membra, ut honestiora etiam inhonesta tegant, servant, honorent“. (zu „trepidatio“ (das Trippeln, die unsichere, unruhige Hast, teils aus Eilfertigkeit u. Geschäftigkeit, teils aus Furcht, die geschäftige-, ängstliche Eilfertigkeit, das eilfertige Laufen, das unschlüssige Durcheinanderlaufen, die ängstliche Unruhe, die Ängstlichkeit, dah. auch Verwirrung, Wirrwarr, Zagen) vgl. GEORGES, a. a. O. II, Sp. 3205).

²¹⁸⁶ ALTHAUS, *Communio sanctorum*, 81.

²¹⁸⁷ Vgl. DBW 1, 120–128 (*Sanctorum Communio*; 1930). Das im christologischen Miteinander gegründete Füreinander konkretisiert sich für ihn 1. in der tätigen Nächstenliebe, 2. im Fürbittgebet und 3. im gegenseitigen Hören der Beichte und dem Zuspochen der Absolution (vgl. a. a. O., 121).

Christ sagen, daß die Keuschheit anderer seiner begehrliehen Versuchung hilft, daß das Fasten anderer im Gewinn, daß das Gebet des Nächsten für ihn dargebracht sei.“²¹⁸⁸ Das greift freilich, wie auch Bonhoeffer betont, weit über alles psychisch und psychologisch Fassbare hinaus.²¹⁸⁹

Das *bonum sanctorum* ist ein verborgenes Gut, das allein der Glaube empfängt und erfährt, dessen Erfahrung jedoch paradox erscheint, weil sie gerade unter ihrem Gegenteil Realität wird. Es handelt sich um eine Wirklichkeit, die nicht der natürlichen Wahrnehmung evident ist, sondern die allein durch den Heiligen Geist auf eine für die Vernunft aus sich heraus nicht einsichtige Art und Weise wirksam wird. Insofern kann von einem mystischen Geschehen gesprochen werden. Und zwar von einem, dass dem inkarnatorischen Wesen des Wortes und der Kirche als *creatura verbi* entspricht und deshalb mit sichtbaren und sinnenfälligen Handlungen wie dem Heiligen Abendmahl verbunden ist. Der Zweck der Verborgenheit und der paradoxen Erfahrung dieser Wirklichkeit liegt für Luther, wie bei jeder geistlichen Erfahrung, in der Übung des Glaubens und der Liebe.

Ebenso, wie der Christ sich durch den *Glauben* alles, was Christus ist, aneignet, so wird ihm durch den Glauben (der anderen!), der in der *Liebe* zum Ausdruck kommt, alles zugeeignet, was der Kirche als der *Communio sanctorum* zu eigen ist. Und zugleich eignet er darin ihr alles zu, was ihm selbst zu eigen ist. Diese gegenseitige Übereignung gilt sowohl *possessiv* als auch *personal*, sowohl für den „Besitz“ als auch für die „Personen“. Luther versteht die Kirche als eine in der leiblich-inkarnierten Person Christi begründete und in ihm verbundene, unauflösliche *Personen-Gemeinschaft* (*communio*) und *Personen-Einheit* (*unio*) aller zu Christus Gehörigen im ganzheitlichen, leiblichen und umfassenden Sinne. Sie ist quasi eine *communio mystica* der Liebe aufgrund der *unio mystica* des Glaubens.

„Durch solche Liebe mache ich mir nicht allein ihre Güter, sondern sie [die Person der anderen] selbst zu eigen: Darum wird unter deren Herrlichkeit ohne Mühe meine Schande verherrlicht werden, mit ihrem Reichtum wird meine Armut erfüllt werden, ihre Verdienste helfen gegen meine Sünden.“²¹⁹⁰

²¹⁸⁸ A. a. O., 121. Auch Bonhoeffer bemerkt natürlich in diesem Gedanken die scheinbare Nähe zur „katholischen Lehre vom Thesaurus“. Unbekümmert fährt er jedoch fort: „Gewiß, wir nähern uns ganz bewußt, wir wollen den guten Kern, der uns verloren zu gehen droht, mit Luther in der evangelischen Dogmatik erhalten wissen.“ (ebd.). Die Grenze gegenüber der von Luther schließlich selbst kritisierten katholischen Heiligenlehre sieht Bonhoeffer darin, dass das Verdienst Christi das eine und einzige auch aller Heiligen ist und bleibt und es kein darüber hinausgehendes, kasual anderen zuteilbares Verdienst einzelner Heiliger geben kann.

²¹⁸⁹ Vgl. a. a. O., 119, Anm. 50) in Bezug auf WA 6, 132,13 („*Ecclesia nobiscum dolet, patitur, moritur.*“): „Jede *psychologische Auslegung* scheitert an diesem, „sie stirbt mit.““

²¹⁹⁰ WA 6, 131,23–26: „*Quo amore mihi non solum eorum bona, sed eos ipsos facio meos: quare sub horum gloria facile mea honorabitur ignominia, eorum abundantia mea implebitur inopia, eorum*

Luther scheut sich hier, 1519 in den Tessaradecas, nicht, selbst den *Satisfaktionsgedanken*, der rechtfertigungstheologisch eigentlich streng an die Christologie bzw. die Soteriologie gebunden ist, auch auf die Ekklesiologie anzuwenden.²¹⁹¹ Er tut dies (das ist im Blick auf die Gattung der Seelsorgeschrift im Blick zu behalten) allerdings nicht in dogmatischer, sondern in seelsorgerlicher Absicht. Nichtsdestotrotz wirkt die Kühnheit dieser Übertragung so bemerkenswert wie ihr Trospotential beeindruckt. Nicht allein in radikaler Individualität steht der Mensch einsam vor Christus als seinem Erlöser, sondern er findet sich darin zugleich eingebettet in eine sich unüberschaubar weitende Schar mit ihm verbundener Menschen, die ebenso wie er selbst angefochten und zugleich getröstet sind; in denen ihm aber, und das ist das entscheidende, nichts und niemand anders als Christus selbst in einer unendlichen Vielfalt und einem Reichtum konkreter, personaler und gemeinschaftlicher Liebe begegnet. Dass Christus ihn von allen Seiten umgibt, dass er getragen und umfassen ist von der heilsamen Realität des Leibes Christi, der ihn erlöst hat, das wird nirgends anschaulicher als in diesem Bild. Wenn es, wie hier, gelingt, die Ekklesiologie *als* Seelsorge derart warm und trostvoll ins Bild zu setzen, ließe sich aus diesem zentralen Aspekt der Glaubensspiritualität des frühen Luthers womöglich ein entscheidendes Korrektiv gegenüber der neuprotestantischen Tendenz zum Subjektivismus und zu individualistischer Verabsolutierung des einzelnen Gläubigen gewinnen.

Wie gesagt, gewinnt hier nun der Affekt der Liebe für Luther seine zentrale Bedeutung. Ein Christenmensch lebt nicht mehr in sich selbst, sondern durch den Glauben lebt er in Gott, durch die Liebe aber lebt er in seinen Nächsten.²¹⁹² Diese Nächsten sind aufgrund der brautmystischen Ekklesiologie in einer ganz anderen und neuen Qualität zuallererst die Heiligen. Die Gemeinschaft der Heiligen ist das eine Ziel aller menschlichen Liebe, das eine gewaltige, von Liebe durchwebte und pulsierende Netzwerk christusgleichgestalteter Personen und Beziehungen; das eine große Ziel der ganzen Schöpfung Gottes.

Für Luther öffnet der Glaube gerade in seinem exklusiven Christusbezug den Zugang zu diesem inklusiven Liebeskosmos und heilt auf diese Weise durch seinen exzentrischen Charakter den menschlichen Liebesaffekt, sodass „ich dafür meine frohe Teilnahme zu erkennen gebe

merita meis medebuntur peccatis.“ Vgl. die Übers. bei BOHREN, a. a. O., 98 (Hvm.): „Durch solche Liebe mache ich mir ihren *Besitz*, ja ihre *Person* zu eigen. Ihre Ehre macht leicht meine Schande ehrlich, ihr Reichtum füllt meinen Mangel aus, ihr Verdienst heilt meine Sünde.“

²¹⁹¹ Vgl. zu dieser Stelle Bonhoeffer: „Nichts kann die Gemeinde tragen, wenn nicht Christus sie trüge; nur im Blick auf das meritum Christi kann darum Luther von den merita der anderen, die mir helfen, reden.“ (DBW 1, 120).

²¹⁹² Vgl. WA 7, 38,6–8 (Von der Freiheit eines Christenmenschen; 1520): „das eyn Christen mensch lebt nit ynn yhm selb, sondern ynn Christo und seynem nehstenn, ynn Christo durch den glauben, ym nehsten durch die liebe“. Vgl. dazu bereits oben unter B.4.5.2.3.

und mich mitfreue“.²¹⁹³ Der Glaube gründet die neue Identität des Menschen extra nos in dem Christus pro me und ordnet und bezieht sie zugleich ein in die Extra-nos-Struktur der Liebe, die in der daraus erwachsenden Gemeinschaft aller derart Glaubenden regiert: Keiner lebt mehr für sich selbst, jeder und alle als Gesamtheit leben füreinander. Dass dieser Glaube stets angefochten sein wird durch die natürliche Erfahrung, die jeder Christ als Sünder und Gerechter, in konkreter menschlicher Gemeinschaft machen wird, liegt auf der Hand. In der sichtbaren Gestalt der Kirche ist dieses Wesen immer unter ihrem simul iusta et peccatrix verborgen. Und doch ist das Bekenntnis zu dieser Kirche als Gemeinschaft der Heiligen nichts anderes als der dankbare Ausdruck der Teilhabe an dieser verborgenen Liebe vor aller Öffentlichkeit.

Sowenig ist für Luther an dieser Stelle und zu diesem Zeitpunkt seiner theologischen Entwicklung Christus von den Seinen zu trennen, sosehr sieht er in der Tat ausnahmslos alles in dieser unauflöslichen Übel- und Gütergemeinschaft jeweils beiden zu eigen, dass er selbst bis in die soteriologischen Konsequenzen hinein hier noch keine Trennung zwischen Christus und den Seinen vollziehen will. Die soteriologische Einheit zwischen Christus und der Kirche im Sinne der unio mystica ist ihm zu diesem Zeitpunkt noch ein irreversibles und essentielles Glaubensgut:

„Wenn darum jemand dieses nicht glaubt, der ist ungläubig, er verleugnet Christus und die Kirche. Denn *auch, wenn es nicht gefühlt würde*, geschieht es dennoch in Wahrheit auf diese Weise, ja wieviel mehr gerade wenn jemand es nicht fühlte?“²¹⁹⁴

Wie wird dem Betrachter dieser Trost nun in seinen Affekten erfahrbar? Auch hier hat das zusagende Wort für Luther den Vorrang. Denn gerade dann, wenn diese von allen Seiten umgebende Christusliebe der Heiligen nicht gefühlt wird, ist sie doch wirksam. Sie ist wirksam – und darin besteht ihre für die reformatorische Spiritualität provozierende Pointe – nicht so-

²¹⁹³ WA 6, 131,22: „gratulor et congaudeo“ (zu „gratulor“ (seine frohe Teilnahme zu erkennen geben, – laut werden lassen; seine Dankbarkeit an den Tag legen, freudig danken) vgl. GEORGES, a. a. O. I, Sp. 2969). Dies spricht gegen die Einschätzung, die Paul Althaus zu den theologischen Grenzen von Luthers ekklesiologischem Liebesbegriff abgibt (vgl. ALTHAUS, a. a. O., 80–84). Althaus legt dar, dass Luther seinen Begriff der Liebe sehr stark auf die Barmherzigkeit mit den Schwachen und Sündern einschränke und weniger auf die Mitfreude an den Gaben Gottes beziehe. An dieser Darstellung dürfen jedoch berechnete Zweifel geäußert werden. Luther versteht den Liebesaustausch durchaus als einen solchen sowohl der Übel *als auch der Güter* – und zwar beiderseitig. Welche zentrale Rolle die Schöpfungstheologie, die Dankbarkeit gegenüber Gott, die Mitfreude an den Gaben der anderen in seiner Spiritualität und Seelsorge einnehmen, hat die bisherige Arbeit zur Genüge gezeigt. Dass die Liebe für Luther mehr als nur die Sünderliebe der Barmherzigkeit ist, wird sich besonders in diesem Kapitel noch erweisen.

²¹⁹⁴ WA 6, 131,30–32: „Quod si quis haec non credat, hic infidelis est, Christum et Ecclesiam negavit. Nam etsi non sentiatur, vere tamen ita agitur, immo quis non sentiat?“

sehr durch den *eigenen* Glauben als vielmehr durch den Glauben *der Heiligen*. Denn vieles, was der Christ vielleicht meint sich selbst und seinem eigenen Glauben zugute schreiben zu können, kommt ihm in Wahrheit von dem „fieri aut geri“²¹⁹⁵ des Glaubens der Kirche her zugute: Der stellvertretende Glaube der anderen, so Luthers verfremdende Intervention, durch den sie für dich eintreten, in dem sie für dich leiden, durch den sie für dich beten, durch den Christus in ihnen für dich Gestalt gewinnt; dieser Glaube „bewirkt und trägt“ deinen Glauben – „sonst könntest du nicht einmal eine lässliche Sünde tragen“.²¹⁹⁶

Es gibt für Luther also keinen individuellen Glauben ohne den Glauben der Kirche. Und das nicht nur im *äußeren* Sinne, – dass nämlich ohne konkrete Gemeinschaft, ohne Verkündigung des Wortes, ohne die konkrete Gestalt eines gemeinschaftlichen Glaubenslebens der Glaube weder entstehen noch auf Dauer bestehen könnte – sondern eben auch in diesem *inneren* Sinne des mystischen Liebesaustauschs und der gegenseitigen Stellvertretung. Der Glaube des Einzelnen kommt immer nur zustande aufgrund eines verborgenen, unsichtbaren Wirkzusammenhangs zwischen dem Glauben, Lieben, Beten und Leiden der ganzen Kirche und dem des Einzelnen. Der Glaube des Einzelnen empfängt sich zwar allein von Christus her, doch eben deshalb auch allein aus der und mit der Kirche Christi als Gemeinschaft der Heiligen. Es gibt folglich keinen Glauben ohne diese Ekklesia, ohne das unsichtbare, verborgene Liebeswirken des Leibes Christi, ohne die Liebeshingabe anderer für mich, ohne die Gebete anderer für meinen Glauben, ohne das Leiden anderer, durch deren Kreuz die Kräfte des Kreuzes Christi auch zu denen gelangen, die mit ihm bisher noch nicht in unmittelbarem Kontakt stehen.

Diesen verborgenen Wirkzusammenhang der jeweiligen Christuskkräfte innerhalb der Gemeinschaft der Heiligen konnte Luther dann tatsächlich zeitlebens, also auch bis in die späteren Jahre hinein, für sich selbst und sein eigenes Leiden (wieder in beiderlei Richtung) in Anspruch nehmen. So schreibt er etwa inmitten starker, zum Teil auch depressiver Anfechtungen des Jahres 1527 an seinen Freund *Johann Agricola*: „Meine Hoffnung ist es, dass dieser mein Kampf sich auf viele erstreckt (d. h. vielen dient bzw. zugutekommt).“²¹⁹⁷ Den Brief schließt er ab mit der zuversichtlichen Gewissheit: „Christus und euer und aller Heiligen zusammen mit der heiligen Engel Fürbitten sind mit uns, zwar unsichtbar, aber wirksam.“²¹⁹⁸ Daran wird deutlich, wie auch noch der ältere Luther sowohl sein eigenes Übel der Anfechtung allen Hei-

²¹⁹⁵ A. a. O., 131,30 („bewirkt werden oder getragen werden“).

²¹⁹⁶ A. a. O. 131,34: „Alioquin nec veniale peccatum ferres“.

²¹⁹⁷ WA Br 4, 235,12–13 (Nr. 1132, an Johann Agricola; 21.8.1527): „Spes mea est, agonem hunc meum ad multos pertinere.“ Zu dem konkreten Kampf, den Luther im Jahr 1527 zu erleiden hatte vgl. EBELING, Seelsorge, 364–397; vgl. dazu in dieser Arbeit ausführlicher unter C.3.4 „Anfechtung als Depression“.

²¹⁹⁸ WA Br 4, 235,23–24: „Christus et vestrae preces et omnium sanctorum simul cum sanctis angelis sunt nobiscum, invisibiliter, sed efficaciter.“

ligen zugehörig sowie zugleich das Gut der Gebete der Heiligen sich selber zugutekommend glauben konnte.

In diesem mystischen Sinne kann darum auch für den Reformator der bekannte und leicht missverständliche Satz *Cyprians von Karthago* Geltung beanspruchen: „salus extra ecclesiam non est“ – „Es ist kein Heil außerhalb der Kirche“.²¹⁹⁹ Außerhalb dieser Liebesgemeinschaft des Leibes Christi – und das heißt eben: außerhalb von Christus selbst – gibt es in der Tat kein Heil. „Ich glaub, das niemant kan selig werden, der nit ynn dißer gemeyne erffunden wirt, eyntrechtlich mit yhr haltend, in eynem *glauben, wort, sacramenten, hoffnung* und *lieb*, und keyn Jude, Ketzer, Heyd oder sunder mit yhr selig werde, es sey dan das er sich mit yhr vorsune, voreynige und yhr gleychformig werde in allen dingen.“²²⁰⁰ In dieser Aussage Luthers finden sich alle vier Elemente des ekklesiologischen Trostes im Gut der Heiligen wieder: Liebe, Glaube, Hoffnung und die Gnadengaben Wort und Sakrament. Dieser mystische Raum, der äußerlich klar definiert wird durch Wort und Sakrament, ist der Raum des Heiligen Geistes, der Raum der Neuschöpfung Gottes, die schon inmitten des alten Äons anbricht. Darin erweist sich Luthers Leib-Christi-Mystik als eine seelsorgerliche Auslegung des dritten Artikels:

„Das ist es, was wir bekennen: ‚Ich glaube an den Heiligen Geist, eine heilige katholische Kirche‘. Was heißt, eine heilige Kirche zu glauben anderes, als: die Gemeinschaft der Heiligen? Worin aber haben die Heiligen Gemeinschaft (d.h. Anteilhabe)? Natürlich in den Gütern und Übeln: Alles ist allen gemeinsam“.²²⁰¹

Dass dementsprechend im Wortlaut des dritten Artikels die „Vergebung der Sünden“ direkt auf die „Gemeinschaft der Heiligen“ folgt, hat einen tiefen Sinn: Die Sündenvergebung gibt es nur in dieser Communio, ja alle Heiligen tragen und überwinden in, mit und durch Christus die Sünden und Strafen der anderen.²²⁰²

²¹⁹⁹ CYPRIAN VON KARTHAGO, PL t. III, c. 1123 (Epistula S. Cypriani ad Jubaianum. De Haereticis Baptizandis; 256).

²²⁰⁰ WA 7, 219,6–10 (1520); vgl. ebenso in WA 10 II, 394,1–5 (1522).

²²⁰¹ WA 6, 131,35–132,1: „Hoc est quod dicimus ‚Credo in spiritum sanctum, sanctam Ecclesiam catholicam‘. Quid est credere Ecclesiam sanctam quam sanctorum communionem? Quo communicant autem sancti? nempe bonis et malis: omnia sunt omnium“. Vgl. dazu BOHREN, a. a. O., 99–100, bes. Anm. 20, der den Akkusativ „credere [...] sanctorum communionem“ – gegen bzw. anders als HECKEL, a. a. O., 102 („an die Gemeinschaft der Heiligen glauben“), ebenfalls zutreffend mit „die Gemeinschaft der Heiligen glauben“ übersetzt. Vgl. dazu auch die dementsprechende Auslegung bei BOHREN, a. a. O., 43–47.

²²⁰² Damit klingen in der „communio sanctorum“ für Luther durchaus beide Übersetzungs- bzw. Auslegungsvarianten zusammen, die des Genitivus objectivus (sächlich) ebenso wie die des Genitivus subjectivus (personal): Die communio sanctorum ist sowohl die Anteilhabe an den Heilsmitteln

„Eine so große Sache ist die Gemeinschaft der Heiligen und die Kirche Christi.“²²⁰³

Aufgrund dessen hat jede *Seelsorge* für Luther letztlich auch kein anderes Ziel als die Eingliederung und Bewahrung in diesem Leib Christi. Sie ist Einführung und Einübung in den Lebensaustausch des mystischen Christusleibs der Kirche.²²⁰⁴ Dabei gehört der innere und der äußere Trost untrennbar zusammen. Der eine ist nie ohne den anderen; beide sind aufeinander hin geordnet und empfangen sich voneinander her. Der innere Trost ist der verborgene Liebesaustausch des mystischen Christusleibs, der durch den Glauben vermittelt wird. Der äußere Trost besteht in der ebenso werthafter wie sinnlichen Vergewisserung *des Heiligen Abendmahles* sowie im quasi-sakramentalen Gegenüber des sichtbaren Mitchristen und Heiligen, *des Bruders* bzw. *der Schwester*. Dieser zweifache Trost der Kirche ist ein und derselbe in dem menschgewordenen Jesus Christus und gewinnt im Sakrament des Altars (und in der Beichte) gewissermaßen institutionelle Gestalt.

5.6.2.3 *Der Trost der Hoffnung – Die Überwindung der Todeseinsamkeit*

Bevor Luther jedoch auf die konkrete Seelsorge dieser beiden äußeren „Gnadengaben“ des bonum sanctorum zu sprechen kommt, wendet er seine koinoniale Spiritualität nicht nur auf die sozial-horizontale (Liebe) und soteriologisch-vertikale Dimension (Glaube) an, sondern auch auf die zeitlich-zukünftige (Hoffnung). Damit umfasst er die drei Grundrichtungen der Existentialbezüge der vierzehn Trostbilder unter dem Aspekt der Ekklesiologie, worin die tröstende Totalität seines seelsorgerlichen „sola ecclesia“ unübersehbar zum Ausdruck kommt: Immer und überall ist der Christ von der verborgenen Kirche umgeben:

„Wie die Berge jenes (Jerusalem) umgeben, so umgibt auch der Herr sein Volk von nun an und bis in Ewigkeit.“ (Ps 125,2).²²⁰⁵

(Wort und Sakrament) als auch die Gemeinschaft der Heiligen (als Corpus Christi mysticum). Eines ist nie ohne das andere. Das eine beschreibt die sichtbare und vergewissernde äußere Grenze, das andere das innere, verborgene, aber wirksame Leben der Kirche. Ebenso wie in Luthers Wortverständnis ist in seinem Kirchenverständnis Innen und Außen zwar unterschieden, aber niemals getrennt. Vgl. dazu auch ALTHAUS, *Theologie*, 254–256.

²²⁰³ WA 6, 131,29: „Tanta res est communio sanctorum et Ecclesia Christi.“

²²⁰⁴ Vgl. auch dazu konkret unten unter 5.6.2.4.

²²⁰⁵ WA 6, 132,22–24: „Montes in circuitu eius et dominus in circuitu populi sui ex hoc nunc et usque in saeculum“.

Die geistliche Realität der Kirche eröffnet eine unfassbare Weite und gibt zugleich Heimat, Geborgenheit und Gestalt; eben wie ein Leib – ein Leib, der in Ewigkeit bleibt.

„Darum, wenn wir trauern, wenn wir leiden, wenn wir sterben, soll der Anblick hierhin ausgerichtet (oder: der Schutzlose hierher gebracht) werden,²²⁰⁶ und wir sollen tapfer glauben und auch gewiss sein, dass nicht wir es sind und auch nicht wir allein, sondern dass Christus und die Kirche mit uns trauert, leidet, stirbt.“²²⁰⁷

Luthers Spiritualität des Glaubens und des Wortes integriert in die mystische Christuswirklichkeit sowohl eine radikale *Individualisierung* als auch eine radikale *Kommunalisierung* der Person. Beides kommt im Tod, also im endgültigen Verlust der irdischen Leiblichkeit, zur Vollendung. Die Individualisierung bringt der Reformator in einer der Invokavitpredigten von 1522 in aller Schärfe zur Sprache: „WJr seindt allsamt zu dem tod gefodert und wirt keyner für den andern sterben, Sonder ein yglicher in eygner person für sich mit dem todt kempffen. In die oren kündnen wir woll schreyen, Aber ein yeglicher muß für sich selber geschickt sein in der zeyt des todts: *ich würd denn nit bey dir sein noch du bey mir*.“²²⁰⁸ Im Tod ist der Mensch als Person vor Gott radikal einsam und ganz und gar für sich selbst verantwortlich. Indem er so definitiv vor Gott gestellt wird, indem seine ganze Existenz vollständig und ausnahmslos auf den bezogen und von dem beurteilt wird, der sie geschaffen hat, wird er endgültig zum

²²⁰⁶ So mit BOHREN, a. a. O., 100 (vgl. dort bes. Anm. 21), der hier die Erlanger Ausgabe „huc feratur intuitus“ als Textgrundlage präferiert (also: „Der Anblick richte sich hierher“) (vgl. EA² 4,88–135). WA 6, 132,11 gibt den Satz hingegen mit „huc feratur intuitus“ wieder (also: „der Schutzlose werde hierher gebracht“). Immerhin gibt Spalatin in seiner Übertragung den Satz ebenso wie die Textgrundlage der EA entsprechend des „intuitus“ wieder, was – neben dem unmittelbaren Sinnzusammenhang des Satzkontextes – für diese Variante spricht (vgl. SPALATIN, a. a. O., 51 (Hvm.): „Darüb, ßo es uns ubell geeth/ ßo wir leyd und schmerzen haben/ ßo wir ettwas leyden/ und ßo wir sterben/ *ßo sollen wir hyeher sehen/* un festiglich glauben/ und des gewiß seyn/ das nicht wir/ oder aber yhe wir nit alleyn/ ßondern der herr Christus un die gantz Christlich kirch mit sampt uns leydeth/ schmerzen/ Beschwerde/ und widerwertickeyt hatt/ und styrbt.“).

²²⁰⁷ WA 6, 132,11–13: „Quare si dolemus, si patimur, si morimur, huc feratur intuitus [bzw. „intuitus“ (s. die vorherige Anm.)], et fortiter credamus ac certi simus, quod non nos aut non soli sed Christus et Ecclesia nobiscum dolet, patitur, moritur.“

²²⁰⁸ WA 10 III, 1,7–2,1 (Die erste Predigt, am Sontage Invocavit; 9.3.1522). Vgl. a. a. O., 1,15–2,16 (Dominica Invocavit Sermon) die parallele Stelle: „Wir sind alle zum tode gefodert und wird keiner für den andern sterben, sondern ein jglicher in eigner Person mus geharnischt und geruestet sein für sich selbs mit dem Teufel und Tode zu kempffen. In die ohren koennen wir wol einer dem andern schreien, jn troesten und vermanen zu gedult, zum streit und kampff, aber für jn koennen wir nicht kempffen noch streiten, es mus ein jglicher alda auff seine schantz selbs sehen und sich mit den feinden, mit dem Teufel und Tode selbs einlegen und allein mit jnen im kampff liegen: ich werde denn nicht bey dir sein noch du bey mir.“

Individuum, zu dem einen von Gott in Ewigkeit Angesprochenen – sei es im Zorn, sei es in der Gnade.²²⁰⁹

Und doch fasst Luther diesen Höhepunkt der Individualisierung des Menschen spannungsvoll in eins mit der umfassenden Kommunalisierung seiner Existenz;²²¹⁰ man könnte dafür die paradoxe Formel verwenden, der Christ sei im Tode *simul individuus et communis*.²²¹¹ Ist er ein Teil des Leibes Christi, so steht er nicht nur in Christus und seine Gerechtigkeit gekleidet und darum weder nackt noch bloß vor Gott, sondern er ist eingehüllt in die Gemeinschaft all derer, die ebenso wie er in Christus sind. Er wird gleichsam durch Christus in den trostvollen Raum der *Communio sanctorum* hineingenommen, in dem er nichts mehr für sich allein ist, hat, trägt, erfährt, erleidet, sondern ausnahmslos alles, selbst den Tod und das Gericht, in gegenseitiger Anteilnahme und Gemeinschaft:

„So sehr hat Christus nämlich keinesfalls gewollt, dass der Weg des Todes für uns einsam ist, wovor jeder Menschen erschauert, sondern mit der ganzen Kirche als Begleiterin gehen wird den Weg der Leiden und des Todes einher, und die Kirche erträgt [alles] tapferer als wir selbst.“²²¹²

Die größte Not der Todesangst, die Einsamkeit, ist damit aufgehoben. Dazu noch einmal Bonhoeffer: „Wie aber Christus überall ist, wo Not und Tod den Menschen einsam vor Gott stellen, so ist auch die Gemeinde da.“²²¹³ Damit ist die Einsamkeit zwar nicht – etwa im Sinne einer monistisch-mystischen Auflösung des Individuums – aufgehoben, wohl aber in eine unsichtbare Wirklichkeit hinein überwunden, die in der Welt noch nicht unmittelbar geschaut, aber doch geglaubt und in Ansätzen auch erfahren werden kann.

²²⁰⁹ Vgl. WA 43, 481,32–35 (zu Gen 26,24f, Genesisvorlesung; 1535–45): „Ubi igitur et cum quocunque loquitur Deus, sive in ira, sive in gratia loquitur, is certo est immortalis. Persona Dei loquentis et verbum significant nos tales creaturas esse, cum quibus velit loqui Deus usque in aeternum et immortaliter.“ („Wenn also Gott mit wem auch immer redet, sei es, dass er im Zorn, sei es, dass er in der Gnade redet, so ist dieser gewiss unsterblich. Die Person des redenden Gottes und das Wort zeigen, dass wir solche Geschöpfe sind, mit denen Gott bis in Ewigkeit und unsterblich reden will.“).

²²¹⁰ Diese Spannung erscheint freilich so groß, dass auch Bonhoeffer fragt: „Sollte eine von beiden Aussagen nur kühne Hyperbel sein?“ (DBW 1, 119). Dessen ungeachtet versucht auch er daraufhin die Dialektik dieser Spannung konstruktiv zu beschreiben.

²²¹¹ Paul Althaus versucht diese Spannung theologisch ebenfalls zu fassen in DERS., *Communio sanctorum*, 85–86.

²²¹² WA 6, 132,13–16: „Adeo scilicet nobis Christus noluit mortis viam esse solitariam, quam omnis homo horret, sed comite tota Ecclesia viam passionis et mortis ingredimur, et fortius Ecclesia tolerat quam nosipsi“.

²²¹³ DBW 1, 120.

Im „Sermon vom Sakrament des Leichnams Christi und von den Bruderschaften“ hat der Reformator diese Gedanken im selben Jahr 1519 noch einmal ausführlicher korreferiert:²²¹⁴ „Soll ich sterben, so bin ich nit alleyn ym tod, leyd ich, sie leyden mit mir. Es ist aller meyn unfall Christo und den heyligen gemein worden.“²²¹⁵ Darum darf sich der Sterbende trösten: „Sihe, so tregstu sie alle, so tragen sie dich widder alle, und seynd alle ding gemeyn, gutt und böße.“²²¹⁶ Luther korrigiert damit solche mystischen Vorstellungen, die entweder zum Individualismus oder zum Monismus neigen, und erhält, indem er die Lehre von der Idiomenkommunikation auf die gesamte verborgene und geglaubte Kirche als *Communio sanctorum* anwendet, die dialektische Spannung des *simul individuus et communis* aufrecht.

In besonderer Weise bringt er diese Ekklesiologie des Trostes im „Sermon von der Bereitung zum Sterben“, ebenfalls aus dem Jahr 1519, seelsorgerlich zur Geltung:²²¹⁷ Im Tod tritt derjenige, der hier noch im Glauben an die verborgene Gemeinschaft der Heiligen gelebt hat, aus der Enge seines irdisch-leiblichen Lebens hinaus in die Weite jenes geistlichen Lebens des ewigen Leibes Christi. Luther vergleicht diesen Vorgang mit *einer Geburt*. „Und hie hebt an die enge pforte, der schmale steyg zum leben, des muß sich eyn yglicher froelich erwegen, dann er ist woll fast enge, er ist aber nit langk, und geht hie zu, gleych wie ein kind auß der cleynen wonung seyner mutter leyb mit gefar und engsten geboren wirt yn dißenn weyten hymell und erden, das ist auff diße welt.“²²¹⁸ Wie sehr wird der Tod durch dieses seelsorgerliche Bild verfremdet! Obwohl er in der affektiven Erfahrung wie ein enges, dunkles Ende aller Liebe und jeder Gemeinschaft erscheint, ist er doch in Christus das ganze Gegenteil: Durchgang in die Weite und Herrlichkeit des ewigen Liebeslebens in dem Leib, dem der Glaubende jetzt schon angehört. „Alßo geht der mensch durch die enge pforten des todts auß dißem leben, und wie woll der hymell und die welt, da wir itzt yn leben, groß und weyt angesehen wirt, Szo ist es doch alles gegen dem zukunfftigem hymel vill enger und kleyner, dan der mutter leyb gegenn dißem hymell ist.“²²¹⁹

Auch hier betont der Reformator wieder, dass nicht nur Christus allein die Sünde des Sterbenden trägt und ihm im Leiden und Sterben mit seiner Hilfe nahe sei, sondern in und mit ihm auch die Gemeinschaft aller Heiligen: „Desselben gleichen alle heyligen ynn yhem leyden und sterben auch auff yhn tragen deyne sund und fur dich leyden und erbeyten, wie geschrie-

²²¹⁴ WA 2, 742–758 (1519). Auch Bonhoeffer bezieht in „Sanctorum Communio“ diesen Sermon ausgiebig in seine Lutherinterpretation mit ein (vgl. DBW 1, 117ff).

²²¹⁵ WA 2, 745,14–16.

²²¹⁶ A. a. O., 745,33–34.

²²¹⁷ Vgl. a. a. O., 685–697 (1519).

²²¹⁸ A. a. O., 685, 22–26.

²²¹⁹ A. a. O., 685,26–30.

ben steet: Eyner trag des andern burden, ßo erfüllet yhr Christus gepott“. ²²²⁰ Kein Christ ist im Sterben allein. In allem – und wieviel mehr erst im Tod – ist die Gemeinschaft der Heiligen um ihn und bei ihm. Nicht nur Gott selbst und Christus schauen auf ihn, sondern auch „die lieben engel, die heyiligen und alle Christenn“. ²²²¹ Vermittelt durch Jesus Christus und in der Anteilhabe an dem kommunikativen und kommunalen Liebesaustausch, der in seiner Menschwerdung zwischen Gott und Mensch, zwischen göttlicher und menschlicher Natur, zwischen Christus und der Seele, zwischen allen Heiligen und dem einzelnen Glaubenden eröffnet ist, offenbart sich dem Menschen schließlich in der ganzen Schöpfung („alle creaturen“) ²²²² das liebevolle Antlitz Gottes selbst. Die ganze erlöste Schöpfungswirklichkeit der Erde und des Himmels umfängt ihn noch mitten im Tod. Die Liebesgemeinschaft der Heiligen breitet ihre Hände unter ihm aus: „Gehet deyn seel auß, ßo seyn sie da und empfaen sie, du magst nit untergehen“. ²²²³

Es ist darum kein Zufall und alles andere als abwegig, dass gerade das Heilige Abendmahl für die reformatorische Spiritualität zu *dem* Sterbesakrament schlechthin wurde. In ihm bündelt sich das gesamte seelsorgerliche Trostpotential, ²²²⁴ in welchem „das werck der liebe und gemeynschafft der heyiligen ym ernst und gewaltiglich“ geht. ²²²⁵ Darauf gilt es besonders im Sterben zu vertrauen und nicht zu zweifeln. ²²²⁶ Denn in Brot und Wein des Sakraments wird der Glaubende „eyngeleybet und voreyniget mit allen heyligenn und kumist yn die rechte gemeynschafft der heyiligen, alßo das sie mit dyr in Christo sterben, sunde tragen, hell ubirwinden.“ ²²²⁷ So resümiert auch *Friedrich Gerke*: „[D]as Sakrament ist der Hinweis auf die Geschichte der himmlischen Kirche, die für den Menschen dieser Erde je und je im Augenblick des Sterbens zum Ereignis wird. Nicht nur Stephanus und andere Märtyrer bestimmen diese

²²²⁰ A. a. O., 689,33–36. Auch diesen Sterbenstrost begründet Luther wieder mit Gal 6,2.

²²²¹ A. a. O., 695,20.

²²²² A. a. O., 695,32.

²²²³ A. a. O., 695,33–34. Dementsprechend kann Luther auch noch hier, 1519, explizit zu einer Anrufung der Heiligen und insbesondere Marias ermutigen: „Darzu soll er alle heyiligen Engell, bßonder seynen Engell, die Mutter gottis, Alle Aposteln unnd lieben heyiligen anrufen“ (a. a. O., 696,24–26). Zum späteren Wandel von Luthers Einstellung zur Heiligenverehrung und -anrufung vgl. oben B.2.2.4.2.

²²²⁴ Vgl. a. a. O., 692,22–693,15.

²²²⁵ A. a. O., 695,23–24.

²²²⁶ Vgl. a. a. O., 695,26–29: „dann wer dran zweiffelt, der glaubt aber nicht an das hochwirdig sacrament deß leychnams Christi, In wilchem gezeygt, zugesagt, vorpflcht wirt gemeynschafft, hulff, lieb, trost und beystand aller heyligenn yn allen noten.“

²²²⁷ A. a. O., 692,33–35. Vgl. ebenso a. a. O., 694,23–26: „... den heyiligen leychnam Christi, das eyn zeychen und zusagen ist der gemeynschafft aller Engel und heyiligen, das sie mich lieb haben, fur mich sorgen, bitten und mit mir leyden, sterben, sund tragen und hell ubirwunden“.

Geschichte des wachsenden corpus Christi, sondern alle, die in der Gewißheit seines Sakraments gestorben sind. [...] Von hier aus gewinnt der liebe Himmel mit all seinen Bewohnern seinen theologischen Sinn“.²²²⁸ Auf das seelsorgerliche Potential dieses realpräsentischen Verständnisses des Heiligen Abendmahls ist darum im Folgenden einzugehen. Luther tut dies sowohl im Sterbesermon als auch in den Tassaradecas mit dem Hinweis auf 2Kön 6,16f: „Fürchte dich nicht, mit uns sind mehr, als mit ihnen.“²²²⁹

5.6.2.4 *Der Trost der Gnadengaben – Die Seelsorge der sichtbaren Liebeszeichen*

Luthers koinoniale Seelsorge drängt zur Konkretion, zu den sichtbaren Zeichen dieser Liebe, zur Vermittlung durch die media salutis, die *Gnadenmittel* der Kirche.²²³⁰ In ihnen kann die verborgene Communio sanctorum mit Gewissheit geglaubt und erfahren werden. Auf Grundlage der Taufe entfaltet Luther diese Seelsorge in zweierlei Hinsicht: a) im Trost des *Heiligen Abendmahls*; und b) im Trost der „Bruderschaft“, also der Beichte, des geschwisterlichen Austauschs, des Gesprächs miteinander und des Gebets füreinander.

a) *Der Trost des Sakramentes – Die Seelsorge des Heiligen Abendmahls*

Luther konkretisiert die Seelsorge dieses Bildes, indem er seine koinoniale Spiritualität aus der Sakramententheologie ableitet und exegetisch mit der paulinischen „Gemeinschaft des Leibes Christi“ nach 1Kor 10,16–17 begründet.²²³¹

„Alles gehört allen, gleichwie das Sakrament des Altars dem in Brot und Wein eine Gestalt gibt, wo wir vom Apostel *ein Leib, ein Brot, ein Trank* genannt werden. Denn wer

²²²⁸ GERKE, *Anfechtung und Sakrament*, 203–204.

²²²⁹ WA 6, 132,17–18: „Noli timere, plures nobiscum sunt quam cum illis“; und WA 2, 695,34–696,1: „das ist bezeugt yn Heliseo iiij. Reg. vi. Der zu seynem knecht sprach, furcht dich nit, yhr ist mehr mit uns, dan mit yhnen‘, ßo doch die feynd sie umbringt hetten, und niemant anders sahen. Aber gott thet dem knecht die augen auff, do war umb sie eyn großer hauff feuriger pfert und wagen. Alßo ist auch gewiß umb eyn iglichen, der gott gleubt (Ps 34,8).“

²²³⁰ Vgl. ebenso LEROUX, a. a. O., 38 (Hvm.): „to exhort his reader to partake of *the consoling resources of Christ and the church*.“

²²³¹ Vgl. dazu ALTHAUS, a. a. O., 76–79. Vgl. ebenso MANN, *Das Abendmahl beim jungen Luther*, bes. 87–93 und 93–96.

mag einen kleinen Teil des Leibes verletzen, wodurch nicht der ganze Leib verletzt wird? Was erleidet das äußerste Zehlein deines Fußes, was nicht der ganze Leib erleidet? Was kann auch nur den Füßen für eine Wohltat zugewandt werden, in welcher sich nicht der ganze Leib freuen würde? *Nun aber sind wir ein Leib.* Alles, was der andere leidet, das leide und trage ich: alles, was ihm Gutes geschieht, das geschieht mir. So sagt Christus, dass ihm getan werde, was seinem geringsten Bruder geschieht. Wenn einer von dem Brot des Altars ein beliebig großes Stückchen empfängt, sagen wir da nicht, er hat ‚das Brot‘ empfangen? Wenn einer dieses Stückchen verachtet (zurückweist), sagen wir da nicht, er hat ‚das Brot‘ verachtet?“²²³²

Im Sakrament des Altars findet das, was die verborgene Wirklichkeit der Kirche ist, für Luther zeichenhafte und reale Gestalt. Doch nicht nur das, sondern hier findet der Glaube den Zugang zu dieser Realität, weil sie ihm, verbunden mit dem Zeichen des *einen* Brotes und des *einen* Kelchs (1Kor 10,17), vergewissernd zugesagt wird: „Nun aber sind wir *ein Leib*.“²²³³

Auch auf das, was im Sakrament des Altars geschieht, wendet Luther *das Bild des einen Kuchens* an, dass für ihn die nahe Liebe des corpus Christi mysticum besonders eindrücklich beschreibt.²²³⁴ Der konkrete Ort, an dem der Glaubende die Rechtfertigung empfängt, ist eben *die* konkrete Communio, durch die er mit Christus zu einem „Kuchen“ wird: die Kommunion des Heiligen Abendmahls. Auch *Albrecht Peters* beschreibt diesen Zusammenhang in seiner großen Studie zur Realpräsenz Christi im Abendmahl: „Das Sakrament ist als Herzstück der communio der Christen untereinander in Luthers Frühschriften gepriesen. Fast jede Predigt entfaltet die beiden Aussagen: Wir werden im Sakrament „ein Kuchen“ mit Christus, auf daß wir auch untereinander „ein Kuchen“ werden.“²²³⁵

²²³² WA 6, 132,1–10 (Hvm.): „omnia sunt omnium, sicut figurat sacramentum altaris in pane et vino, ubi *unum corpus, unus panis, unus potus* ab Apostolo dicimur. Quis enim offendit particulam corporis, in quo non totum corpus offendet? Quid patitur extremulus pedis polliculus, quod non patitur totum corpus? quod beneficium confertur vel pedibus, in quo non gaudeat corpus totum? *At nos unum corpus sumus.* Quicquid alius patitur, ego patior et fero: quicquid bene fit ei, mihi fit. Ita Christus dicit sibi factum, quod suis minimis factum fuerit. Quis panem altaris quantumlibet particula accipiens non dicitur panem accepisse? Quis particulam eius contemnens non panem contempsisse dicitur?“ (zu „figurare“ (eine Gestalt geben, gestalten, bilden, etw. schaffen) vgl. GEORGES, a. a. O. I, Sp. 2760; zu „polliculus“, vermutlich ein von Luther selbst gebildeter Diminutiv von „pollex, -icis“ (die Zehe, das Glied, der Daumen) vgl. a. a. O. II, Sp. 1757).

²²³³ WA 6, 132,6 (Hvm.): „*At nos unum corpus sumus.*“

²²³⁴ Vgl. oben B.5.6.2.1.

²²³⁵ Vgl. PETERS, a. a. O., 156. Auch Peters ist sich bewusst, dass damit ein heimliches Zentrum eben „nur“ dieser frühen Jahre von 1518–1524 vorliegt. „Luther hatte in seinen Sakramentspredigten noch bis in die zweite Katechismusreihe hinein immer in einem abschließenden Teil, von dem Bild der zerstampften Körner und der zerdrückten Trauben ausgehend, den Gedanken der communio entfaltet.“

Ein Beispiel dafür liegt in der Predigt zum Gründonnerstag 1523 vor: „Sihe, so wirstu denn *eyn kuchen mit Christo*, das wir tretten mit yhm ynn eyn gemeynschafft seyner gutter, und er ynn eyn gemeynschafft unßer gutter, So flicht sich denn ynn einander, das sein gerechtikeyt meyn wirt, meyn ungerechtikeyt seyn, seyn guttes leben mein, meyn boßes leben seyn, und Summa summarum, er nympt sich alles unßers dinges an wie des seynen, und wir nehmen uns widerumb des seinen an wie der unsern. Sihe, wenn du da hin kompst, was wiltu mehr? Do bist du schon ym paradeys und bist selig.“²²³⁶ Soweit wendet Luther, wie gewohnt, die Idiomenkommunikation soteriologisch an. Doch auch jetzt noch, immerhin mittlerweile 1523, folgt für ihn daraus zugleich, dass der Kommunikant dabei ebenso mit allen anderen, die von diesem Leib essen, ein Kuchen bzw. ein Brot werde: „Seht, also *sind wyr denn eyn kuchen*. Do seht nyr, wie eyn überschwenckliches dinck, wie groß schetze, wie grosse gutter es ist umb das Sacrament, das uns macht eyn kuchen mit Christo, der seyn leyb und leben, blut und fleysch, und alle seyne gutter fur uns setzt und von uns weck nympt alles unser ubel. Darnach, *das ers uns auch macht eyn brot mit den andern* und die gantze gemeynschafft der heyiligen fur uns bittet und stehet.“²²³⁷

Dieselbe Verknüpfung kommt für Luther bereits 1519 im „Sermon vom hochwürdigen Sakrament des heiligen, wahren Leichnams Christi und von den Bruderschaften“ im Mittelpunkt seiner koinonialen Seelsorge zu stehen.²²³⁸ Die Bedeutung oder das Werk des Altarsakramentes sei „ein gantz voreynung und unvortheylete gemeynschafft der heyiligen“.²²³⁹ Im Heiligen

(a. a. O., 157). Vgl. dagegen auch noch in den späteren Jahren durchaus ähnliche, wenn auch viel seltener gewordene Formulierungen wie bspw. in WA 41, 281,17–24 (Predigt am 1. So.n.Trin. zu Lk 14,16ff; 30.5.1535): „...das es sol sein jnn der Christenheit gleich als ein band, damit die Christen zusammen verbunden sind. Das sie gleich wie ein brod oder ein kuchen sind, nicht allein damit, das sie zu gleich einen Got, ein wort, eine Tauffe, ein Sacrament, eine hoffnung und zuversicht haben, sondern auch ein leib sind, da ein glied dem andern handreichung thun und dienen sol, helfen, raten, mitleiden tragen etc.“

²²³⁶ WA 12, 486,8–487,3 (Sermon zum Gründonnerstag; 1523) (Hvm.).

²²³⁷ A. a. O., 490,1–6 (Hvm.). Hier, 1523, versteht Luther womöglich unter dieser „gemeynschafft der heylichen“ schon nur noch die irdische Gemeinschaft (die ja nichtsdestotrotz eine verborgene bleibt). Inwiefern für ihn dabei doch noch die himmlische Gemeinschaft im Blick sein könnte, ist aufgrund der Erkenntnisse aus B.2.2.4.2 zumindest unsicher und bedürfte einer eingehenderen Untersuchung, die im praktisch-theologischen Rahmen dieser Arbeit nicht geleistet werden kann und muss.

²²³⁸ Vgl. WA 2, 742–758 (1519). Darin kommen alle wesentlichen Gedanken dieses Kapitels der Tessaradecas, allem voran die seelsorgerliche Anwendung der Idiomenkommunikation, gleichermaßen vor. Vgl. bspw. a. a. O., 744,9–11: „das er mit Christo und seynen heylichen soll also voreynigt und alle ding gemeyn seyn, das Christus leyden unnd leben soll seyn eygen seyn, dartzu aller heylichen leben und leyden.“ Vgl. dazu auch die breite historische, wenn auch für die Fragestellung dieser Arbeit nur am Rande ertragreiche Studie von Ursula Stock, Die Bedeutung der Sakramente in Luthers Sermonen von 1519, 193–328, bes. 228–245, sowie 336–341.

²²³⁹ WA 2, 742,33–743,1.

Abendmahl empfangen der Christ unter Brot und Wein „nit anders dan eyn gewiß tzeychen [...] dißer gemeynschafft und eyn leybung mit Christo und allen heyligen“. ²²⁴⁰ Darum ist es das „*sacrament der lieb*“. ²²⁴¹ Diese zentrale Stellung der Abendmahlslehre für Luthers Spiritualität „in den entscheidenden reformatorischen Jahren“ bedeute, so *Paul Althaus*, „daß er die urchristliche ‚Gemeinschaft des Leibes Christi‘ im Sinne von 1Kor 10,16f. wiederentdeckt hat. Mit dem neutestamentlichen Gedanken der *communio* hat Luther zugleich das Sakrament der *communio* als solches wiedergewonnen.“ ²²⁴² Das hat für ihn unmittelbar seelsorgerliche Konsequenzen: „Christus mit allen heyligen durch seyne liebe nympt unßer gestalt an, streit mit unß widder die sund, tod und alles ubel, davon wir yn lieb entzundet nemen seyn gestalt, vorlassen unß auff seyn gerechtikeit, leben und selickeit, und seyn alßo durch gemeynschafft seyner guter und unßers unglucks *eyn kuche, eyn brott, eyn leyb, eyn tranck*, und ist alls gemeyn.“ ²²⁴³

Die Teilnahme am Heiligen Abendmahl eröffnet für Luther daher *den geistlichen Erfahrungsraum* der sonst unsichtbaren Gegenwart und Wirksamkeit des Leibes Christi. ²²⁴⁴ Das in Brot und Wein gegenwärtige Wort, das Christus in Person und mit ihm die Gemeinschaft der Heiligen selbst *ist*, bewirkt und vermittelt eine eigentümliche geistliche Erfahrung. Die Gemeinschaft und gegenseitige Anteilhabe ist nicht nur ontologisch (im Sinne der Güter und Übel an sich), sondern auch affektiv (im Sinne der damit verbundenen Empfindungen) zu verstehen. Es wird ein wirkliches Leben „kommuniziert“, also geteilt und mitgeteilt. Das geistliche Geschehen des Sakramentes ist gewissermaßen wie ein Medium (des Wortes!), in dem sowohl Raum ist für die Anfechtungsaffekte des Einzelnen und der Gemeinschaft als auch für die Trostaffekte Christi und der Heiligen. Die Kommunion ist eine sakramentale Medita-

²²⁴⁰ A. a. O., 743,20–22. In gleicher Weise spielt dieser Trost auch in der Sterbeschrift desselben Jahres (1519) eine zentrale Rolle: „Darzu wirstu durch die selben sacrament eyngeleybet und voreyniget mit allen heyligenn und kumist yn die rechte gemeynschafft der heyligen, alßo das sie mit dyr in Christo sterben, sunden tragen, hell ubirwinden.“ (WA 2, 692,33–35). Die Bedeutung der *sanctorum communio* in diesem Sermon hat besonders Paul-Werner Scheele eingehender untersucht (vgl. SCHEELE, *Eingeleibt und vereinigt*, 171–184): „Luther bekundet die Überzeugung, daß die Geretteten und nunmehr Vereinten vital mit Christus und dem Hilfesuchenden verbunden sind und nicht nur gewisse Hilfe leisten dürfen, sondern berufen sind, mit ihm in Christus zu sterben, Sünde zu tragen, ja selbst die Hölle zu überwinden.“ (a. a. O., 178).

²²⁴¹ WA 2, 745,25 (Hvm.). Als „Sakrament der Liebe“ hatten bereits Augustinus und auch Thomas von Aquin das Abendmahl bezeichnet (vgl. ALTHAUS, *Theologie*, 275, die Quellenbelege Anm. 111).

²²⁴² ALTHAUS, a. a. O., 277.

²²⁴³ WA 2, 748,14–18 (Hvm.).

²²⁴⁴ Zum spannungsvollen Zusammenhang von Verborgenheit bzw. Unsichtbarkeit und Wirklichkeit bzw. Wirksamkeit der Kirche als Leib Christi vgl. ALTHAUS, *Communio sanctorum*, 86–94. Luther hebe mit seiner Betonung der Unsichtbarkeit der Kirche gegenüber der mittelalterlich-katholischen Ekklesiologie keinesfalls „die evangelische Wirklichkeit der Gemeinde“ auf (a. a. O., 92).

tion, eine geistleibliche Übung und Erfahrung des Glaubens. Deshalb geschieht für Luther an dieser Stelle offenbar so etwas wie eine Übertragung geistlicher Empathie. Durch die gegenseitige Anteilhabe in Christus wird derjenige, der ihn isst und empfängt, – nicht unmittelbar, sondern mittelbar, vermittelt durch Christus – hineinversetzt in die Affekte der anderen und umgekehrt: „Dyße gemeynschafft steht darynne, das alle geystlich guter Christi unnd seyner heyligen mit geteyllet und gemeyn werden dem, der dyß sacrament empfeht, widderumb alle leyden und sund auch gemeyn werden, und also *liebe gegen liebe antzundet wirdt* und voreynigt.“²²⁴⁵

Darunter ist jedoch keine bzw. nicht primär eine psychologische Selbstaffektivierung zu verstehen. Es geht nicht zuerst darum, im unmittelbaren Miteinander Mitleid und Mitfreude füreinander zu entwickeln. Ein solches Ansinnen wäre gar der Weg des Gesetzes, des Handelns aus den eigenen, psychischen Möglichkeiten heraus. Es geht vielmehr darum, durch Christus vermittelt Anteil an *seinen* Affekten zu erlangen und auf diese Weise, nämlich dadurch, dass Christus in mir lebt, nun auch wie bzw. mit Christus im und für den anderen zu leben. „Je realer die Einung mit ihm erfolgt“, so schlussfolgert auch Albrecht Peters, „um so wirksamer werden wir in ihm zusammengeschlossen zu einer Gemeinschaft, die nicht auf der Kraft, dem Willen und Sinn der Menschen steht.“²²⁴⁶

So, wie Christus die Affekte des Kommunikanten annimmt und ihm durch den Glauben und dessen Übung und Erfahrung seine eigenen schenkt, so will er auch in ihm wirken, dass der Kommunikant in der Kraft des Heiligen Geistes wiederum die Affekte der anderen, die mit ihm an Christus in Brot und Wein Anteil haben, annimmt und empfängt. Beides ist primär kein psychologisches (also natürliches), sondern ein geistliches Geschehen. Dass in der Communio des Abendmahls auf diese Weise „*liebe gegen liebe antzundet wirdt und voreynigt*“, ist also nicht zuerst in einem soziopsychischen Vorgang oder in einer psychologisch fassbaren Methode begründet, sondern in der pneumatisch-somatischen Realpräsenz Christi in, mit und unter der ganzen Feier und den Elementen von Brot und Wein.²²⁴⁷ „Nur Christi Realpräsenz, nur sein Handeln ermöglicht es, daß hier nicht mehr eine menschliche Gemeinschaft sich ihres Stifters erinnert, sondern daß Menschen zusammengefügt werden zur Gemeinde Christi, dem Leibe des Herrn eingeleibt werden.“²²⁴⁸

²²⁴⁵ WA 2, 743,27–30 (Hvm.).

²²⁴⁶ PETERS, a. a. O., 158.

²²⁴⁷ Dementsprechend stellt auch PETERS, a. a. O., 158 fest: „Das Abendmahl ist und bleibt ‚des HERRN Abendmahl‘, es wird niemals zum Abendmahl der Christen. [...] Der Mensch tritt still beiseite, der Herr steht im Zentrum.“

²²⁴⁸ A. a. O., 158. Nach Peters zieht sich dieser Grundgedanke – gerade in den theologischen Auseinandersetzungen mit den Schweizer Reformierten – ausdrücklich prominent durch Luthers Theologie bis ans Ende durch.

Demzufolge wird auch der regelmäßige Empfang des Mahles für Luther eine so zentrale Glaubensübung und -erfahrung. Die Gemeinschaft der Heiligen im Abendmahl wird ihm *der* Zufluchtsort schlechthin in jeder Anfechtung, allen voran jedoch in den Anfechtungen der Sünde und des Gewissens.²²⁴⁹ „Drumb ist yn dißem sacrament unß geben die unmessige gottis gnad und barmhertzikeit, das wir da allen yamer, *alle anfechtung von unß legen auff die gemeyn und sonderlich auff Christo*“.²²⁵⁰ So lässt Luther in seinem Sermon schließlich Gott selbst zum Kommunikanten sprechen: „Sihe da, dich fichtet manicherley sund an, nym hyn diß tzeychen, damit ich dir zusage, das die sund nit dich alleyn, sondern meynen sun Christum und alle seyhe heyiligen yn hymell und erden anficht. Drumb sey frisch und getrost, du streytist nit alleyn, groß hulff und beystand umb dich ist.“²²⁵¹

Der Reformator kann sogar so weit gehen, dass er – in seelsorgerlicher Zuspitzung – den Grundsatz aufstellt, das Abendmahl sei im Grunde ausschließlich für die Angefochtenen da: „Derhalben geschichts auch, das denen, die nit unfall haben odder an angst seyn odder yhr ungluck nit fuehlen, diß heylich sacrament nit nutz ist odder wenig, dan es nur den gebenn ist, die trost und sterck bedurffen, die bloed hertzen haben, die erschrocken gewissen tragen, die von sunden anfechtung leyden odder auch dreyn gefallen seyn.“²²⁵² Das knüpft an die Verfremdung im sechsten Bild der ersten Tafel an. Die gegenseitige Communio der Heiligen ist gerade nicht den Unangefochtenen gegeben und denen, die in ihrer scheinbaren Heiligkeit mit sich selbst zufrieden sind, sondern den Sündern und denen, die der Vergebung und der liebenden Gemeinschaft bedürfen. Damit kehrt Luther das menschliche Denken und natürliche Empfinden gegenüber dem „Heiligen“, das im Abendmahl gegenwärtig ist, ins Gegenteil. Er verfremdet es, indem er festhält, dass gerade diejenigen, die betrübt und von ihrer Sünde überführt sind, das Sakrament würdig empfangen. „Würdig“ ist, wer sich unwürdig weiß; „unwürdig“ ist, wer sich würdig dünkt. „Zum Gericht“ isst und trinkt es sich also nur derjenige, der nicht

²²⁴⁹ Vgl. WA 2, 744,34–40. Luther nennt an dieser Stelle explizit Sünden und Widerwärtigkeiten, die Welt, den Teufel, den Tod, die Todesfurcht und die Hölle. „Wilch alle sampt unß muede und matt machen, ßo wir nit stercke suchen und hetten yn dißer gemeynschafft.“ (a. a. O., 744,38–40).

²²⁵⁰ A. a. O., 745,7–9 (Hvm.). Auch hier nimmt Luther wieder unmittelbar Bezug auf Gal 6,2: „Sihe, ßo tregstu sie alle, ßo tragen sie dich widder alle, und seynd alle ding gemeyn, gutt und boeße.“ (a. a. O., 745,33–34).

²²⁵¹ A. a. O., 744,26–30. Darauf folgt auch hier wieder die zukünftig-eschatologische Perspektive und der Trost der Communio sanctorum im Tode: „das Christus gerechtikeit, seyn leben und leyden fur mich steht mit allen heyiligen Engellnn und seligen ym hymell und frummen menschen auff erden. Soll ich sterben, ßo bin ich nit alleyn ym tod, leyd ich, sie leyden mit mir. Es ist aller meyn unfall Christo und den heyiligen gemein worden, Darumb das ich yhrer lieb gegen mir eyn gewiß tzeychen hab. Sich, das ist die frucht und prauch dißes sacraments, davon das hertz muß froelich und starck werden.“ (a. a. O., 745,12–18).

²²⁵² A. a. O., 746,16–20.

als Sünder, sondern als vermeintlich Gerechter zum Tisch des Herrn tritt.²²⁵³ Denn das Sakrament sucht „begirige, durfftige und betrubte seelen“.²²⁵⁴

Die Pointe besteht auch hier darin, dass derjenige, der im Sakrament Christus und die Gemeinschaft seiner Heiligen empfängt, sich selbst nun gleichermaßen an sie hingibt. Der Austausch der Güter und Übel ist keine Einbahnstraße, sondern geschieht wechselseitig. Mit anderen Worten: So, wie die Liebe allein aus dem Glauben erwächst, so lebt auch der Glaube allein in der Liebe. Wo aber aus dem Gebrauch des Sakramentes nicht solche Liebe erwachsen würde, die schließlich auch konkret und tätig wird, bliebe es letztlich leer und fruchtlos. „Neyn, wir mußen der andernn ubell widder unßer lassen seyn, wollen wir, das Christus und sein heyiligen unßer ubel sollen yhr lassen sein, ßo wirt die gemeynschafft gantz und geschicht dem sacrament gnug. Dan wo die lieb nit teglich wechst und den menschen alßo wandelt, das er gemeyn wirt yderman, da ist diß sacraments frucht und bedeutung nicht.“²²⁵⁵ Niemand kann oder sollte daher am Heiligen Abendmahl teilnehmen, der nicht wirklich diese konkrete Gemeinschaft sucht und, damit impliziert, auch jeden in Christus annimmt, der Teil dieser Gemeinschaft ist.

Daraus ergibt sich für Luther eine notwendig *sozialethische Implikation* des Heiligen Abendmahls. Sie ist die unumgängliche Schlussfolgerung daraus, dass die Kommunikanten im Heiligen Mahl „durch lieb yn eynder vorwandelt werden“.²²⁵⁶ Das Sakrament übt nicht nur den Glauben an die verwandelnde Kraft des gekreuzigten und auferstandenen Christus, sondern auch die tätige Liebe der in ihm gestifteten Gemeinschaft.²²⁵⁷ „Du must der andernn gepre-

²²⁵³ Zur *manducatio impiorum*, also dem realen, mündlichen Empfang des wahren Leibes und Blutes Christi auch durch Ungläubige, allerdings zum Gericht und nicht zum Heil vgl. u. a. WA 23, 173,17–181,15 (Das diese Wort Christi „Das ist mein leib“ noch feststehen; 1527); und WA 26, 353,18–355,26 (Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis; 1528). „Ich hab alsogeleret und lere noch also: Das Christus fleisch nicht allein kein nütz, sondern auch giffet und der tod sey, so es on glauben und wort wird gegessen“ (a. a. O., 353,29–31).

²²⁵⁴ WA 2, 746,34. Mit einem drastischen Bild veranschaulicht der Reformator diese seelsorgerliche Wendung, wenn er sagt, Gott selbst bewirke eben dazu vielerlei Anfechtungen, damit er die Glaubenden wie das Wild mit Hunden zum rechten Empfang des Abendmahls jage und treibe (vgl. a. a. O., 746,38–747,3).

²²⁵⁵ A. a. O., 748,1–5.

²²⁵⁶ A. a. O., 750,33. Etwas ungenau behauptet MANN, a. a. O., 91, hier stünde für Luther nicht Christus als Zusage, sondern als Exempel im Vordergrund. Es ist aber vielmehr so, dass auch hier schon das Exempel, also die ethische Implikation, aus dem Sakrament, also dem mystischen Geschenk der Einheit, hervorgeht. Obwohl auch Mann schließlich zu der summierenden Aussage kommt: „Im ganzen also geht es hier um eine wirklich seinsmäßige, ontische und nicht bloß ethische Einheit zwischen Haupt und Gliedern des mystischen Leibes, wie sie angezeigt wird durch das Sakrament.“ (a. a. O., 92); hält er doch das ethische Handeln aneinander für eine „unerläßliche Bedingung“ und nicht geistliche Folge oder Frucht des Sakramentes (ebd.).

²²⁵⁷ Vgl. WA 2, 757,29–36: „Und yhe mehr du dich befindest, das du in Christus und seyner heyiligen gemeynschafft meynschafft eyngeleybet wirst, yhe besser du stehest, das ist, ßo du befindest, das du

chen und durfft dyr zu hertzen lassen gehen, als weren sie deyn eygen, und deyn vormugen dar bieten, als were es yhr eygen“.²²⁵⁸ Diese ekklesiologische Sozialethik ist radikal – nicht als Gesetz, sondern als Evangelium. Denn sie erwächst aus der zuvor geschenkten Wirklichkeit des einen Leibes. Und sie kann und soll infolgedessen auch mehr und mehr zu einer affektiven geistlichen Erfahrung werden; und zwar durch die möglichst tägliche(!) Übung im gläubigen Gebrauch des Sakramentes. Indem der Kommunikant hier die Liebe Christi und der verborgenen Gemeinschaft der Heiligen hört, glaubt, isst und erfährt (in dieser Reihenfolge), wird sie sich auch immer mehr auf sein Tun und sein Verhalten in der sichtbaren Gemeinschaft der Heiligen auswirken. „Die *communio* ist niemals nur Gabe für den Glauben, sondern immer zugleich Aufgabe für die Liebe.“²²⁵⁹

Auch in der zeitlich späteren Predigt am Gründonnerstag 1523 kommt dieser Punkt noch einmal besonders zur Geltung: „Darumb wen ich dir ynn aller not hilffe und diene, so bin ich auch dein brot, Widerumb bystu auch ein Christ, so thust du auch wider also, das du mit allem, was du hast, mir dienest, das mirs alles zu gut kompt unnd ich des selben geniesse wie der speyße oder des trancks; Ists, das ich eyn sündler byn, und du von Gottis gnaden frum bist, so farstu zu, unnd teylst mir deyn frumket mit, bittest fur mich, trittst fur mich fur Got unnd nymest dich mein also an, alls werstus selbs, also verzerestu mit deiner frumket meine sünd, wie Christus uns thon hat, also yssestu mich, so yss ich dich wider.“²²⁶⁰

Das Sich-gegenseitig-Essen bleibt also nicht nur ein *mystisches* Geschehen, sondern drängt immer auch zur *praktisch-ethischen* Konkretion.²²⁶¹ Für Luther gehören beide Dimensionen des Abendmahls, seine Gabe und seine Aufgabe, völlig fraglos zueinander. Das eine ist nie ohne das andere. „Alßo werden wir *ynn eyinander vorwandelt* und *gemeyn durch die liebe*“.²²⁶² In der Kommunion vollzieht sich beides auf unterschiedliche und doch dieselbe Art und Weise

starck wirst ynn der zuvorsicht Christi und seyner lieben heyligenn, das du gewiß seyest, sie lieben dich und stehn bey dyr yn allen noetenn des lebens und sterbens, Und widderumb, das dyr tzu hertzen gehe aller Christen und der gantzen gemeyn abnemen odder fall ynn eynem iglichen Christen, und deyn lieb eynem iglichen gemeyn werde, und woltist yderman gerne helfen, niemand hasßen, mit allen mit leyden und fur sie bitten.“

²²⁵⁸ A. a. O., 750,30–32.

²²⁵⁹ ALTHAUS, Theologie, 264.

²²⁶⁰ WA 12, 489,21–490,5 (Vorrede auf einen Sermon zum Gründonnerstag; 1523). Diese Predigt spricht daher teilweise gegen die These von MANN, a. a. O., 93, dass das mystisch-ontische Verständnis der Gemeinschaft des Leibes Christi im Abendmahl ab 1520 bei Luther „vollends“ zurücktrete. Es verliert zwar augenscheinlich an Gewicht, verschwindet aber keineswegs gänzlich aus seinem Kirchen- und Abendmahlsverständnis.

²²⁶¹ Paul Althaus kennt ebenfalls diese beiden Dimensionen. Er bezeichnet sie als die „Gabe“ und die „Aufgabe“ der Gemeinschaft (vgl. ALTHAUS, *Communio sanctorum*, 56–58; 58–65 und im Blick auf das Abendmahl bes. 76–79).

²²⁶² WA 2, 748,24–25.

dadurch, dass die Christen nicht nur Christus, sondern in und mit ihm auch einander „essen und trinken“. Die Hingabe meiner selbst an die anderen und der anderen an mich kann nicht radikaler gedacht werden als dadurch, dass sich die Christen in der Kommunion tatsächlich gegenseitigen essen und trinken – wiewohl auch dieses gegenseitige Essen und Trinken nie anders als allein durch Christus vermittelt geschieht.²²⁶³

Luther entwickelt hier gleichsam eine *seelsorgerliche Theologie des Essens*. Im Heiligen Mahl geschieht die eigentliche und tiefste Vereinigung, die es gibt. In analoger Weise entspricht dem im natürlichen Leben die Nahrungsaufnahme: „dann keyn ynniger tiefer unzuteylicher voreynigung ist ubir die voreynigung der speyß mit dem der gespeyßet wirt“.²²⁶⁴ Denn die Speise wird auf diese Weise „eyn weßen“ mit dem, der sie zu sich nimmt, ja sie wird geradezu in ihn verwandelt.²²⁶⁵ Etwas Analoges geschieht nun auch in der Kommunion: „Alßo auch wir mit Christo yn dem sacrament voreyniget werden und mit allen heyligen eyngeleybet“.²²⁶⁶

Wenn Althaus diesen Vorgang zusammenfasst mit den Worten: „neben das Essen Christi im gläubigen Genießen des Sakraments“ trete „das gegenseitige Sich-Essen und -Trinken der Christen durch die Güter- und Not-Gemeinschaft der Liebe“;²²⁶⁷ dann ist damit Luthers Verständnis nicht ganz präzise erfasst. Nicht „neben“ dem Essen und Trinken der Kommunion geschieht die Vereinigung der Christen untereinander und der daraus folgende Umgang miteinander, sondern „in, mit und unter“ diesem Vorgang. Die Gemeinschaft tritt ebenso wenig erst als ein Zweites hinzu, wie die Liebe und die Werke erst als ein Zweites neben den Glauben hinzutreten. Beides erwächst vielmehr organisch auseinander.²²⁶⁸

Durch diese kühne Analogie zieht Luther die zutiefst alltägliche und für jeden Menschen eminent existentielle natürliche Erfahrung des Essens und Trinkens mit der intensivsten geistlichen Erfahrung der Kirche als *Communio sanctorum* in Eins. Die *Communio* gründet und realisiert sich in der Kommunion des heiligen Essens. Hier geschieht in geistlicher Eigentlichkeit nichts anderes als im natürlichen Vorgang des Essens auch: völlige Hingabe, ganzheitlich-leibliches Empfangen, lebensspendendes Einswerden, neues Leben und Wachstum

²²⁶³ Vgl. ALTHAUS, a. a. O., 78: „Wie ich Christum im Glauben an das Wort des Sakramentes esse, so ist mein Nächster mich wieder: alles, was ich habe, gebe ich ihm und lasse es ihn brauchen; wiederum lasse ich in meiner Armut mir durch ihn dienen und helfen. So ist die Gemeinschaft ein geistliches einander-Essen und -Trinken. Es kann kein Zweifel sein, daß Luther auhc das Essen des Nächsten im Sakramente verpfändet weiß.“

²²⁶⁴ WA 2, 748,29–30.

²²⁶⁵ A. a. O., 748,31.

²²⁶⁶ A. a. O., 748,33–35.

²²⁶⁷ ALTHAUS, *Theologie*, 277 (Hvm.).

²²⁶⁸ Das gilt, wenngleich die sachliche(!) Reihenfolge hierbei um der Rechtfertigung allein aus Gnaden willen freilich bestehen bleibt.

und Tätigkeit des Körpers, also alles in allem eine gegenseitig empfangende und hingebende Einheit und Vielfalt des Leibes. Luther erkennt in der natürlichen Erfahrung des Essens eine schöpfungsmäßige Vorausschattung der geistlichen Bestimmung des Menschen als Gemeinschaftswesen. Es ist daher alles andere als zufällig, dass Christus ausgerechnet die Mahlgemeinschaft erwählt hat, um sich selbst als ganze, leibliche Person in seinen Gliedern zu einer ewigen Gemeinschaft zu vergegenwärtigen. Dabei liegt das enorme Trospotential des Sakramentes besonders in der Einfachheit und Natürlichkeit der damit verbundenen Handlung: Der angefochtene Christ braucht den leiblich gegenwärtigen Christus und damit seinen Leib als die ihn in allem tragende Gemeinschaft aller Heiligen nur zu essen und zu trinken. Der Glaube wird mit einem der fundamentalsten Vorgänge menschlichen Existierens verbunden, den es gibt: mit der Nahrungsaufnahme.

Tiefer und umfassender kann die seelsorgerliche *Verfremdung und Vermittlung* zwischen natürlicher und geistlicher Erfahrung wohl kaum geschehen. Eben darin besteht ihr Trost: dass jede Anfechtung auf diese Weise zuerst Christi und der Heiligen Anfechtung wird und dass Christi und der Heiligen Sieg, Gerechtigkeit, Heil und Leben allen, die hiervon im Glauben essen, zuteilwerden. Dieser Liebesaustausch des Heiligen Abendmahls sollte darum, wenn es nach Luther geht, täglich gefeiert und geübt werden: „Ist es nott unnd gutt, das man vill mall zum sacrament gehe, odder yhe yn der messe *teglich* solchen *glauben ube* unnd stercke, daran es alles ligt“. ²²⁶⁹ So geht diese Übung und Erfahrung des Glaubens immer fort bis zum Jüngsten Tag, an dem diejenigen, die im Leben schon daran Anteil hatten, endlich und für immer verwandelt werden in den herrlichen Auferstehungsleib Jesu Christi und seiner darin bestehenden Gemeinschaft. ²²⁷⁰

Auch in diesem Sermon begründet und entfaltet Luther die Liebesmystik des Abendmahls vollständig und konsequent aus seinem reformatorischen Glaubensverständnis, aus dem Beziehungsgeschehen zwischen Wort und Glaube. Der Leib und das Blut Christi als reale Gegenwärtigkeit der leibhaftigen Person des Wortes Gottes, die in sich zugleich eine Gemeinschaft bildet, stärken und erwecken den Glauben ebenso, wie sie ihn fordern und nur durch ihn recht empfangen werden. ²²⁷¹ So umfassen die großen Wortsakramente Taufe und Abendmahl das ganze

²²⁶⁹ WA 2, 750,21–23 (Hvm.); vgl. ebenso a. a. O., 746,3: „euch teglich dran ubet“. Der *tägliche* Gottesdienst mit Feier des Heiligen Abendmahls kann daher als ein *Proprium* lutherischer Spiritualität bezeichnet werden! Es wäre darüber hinaus zu erforschen und praktisch-theologisch zu überlegen, inwiefern für Luthers Liturgik dementsprechend nicht allein die Predigt, sondern in der Tat auch das Heilige Abendmahl den Mittelpunkt jedes Gottesdienstes darstellen sollte.

²²⁷⁰ Vgl. a. a. O., 749,2–6. Allein von diesen mystisch-koinonialen Gedanken her wird deutlich, dass und wie sehr es für Luther nötig und evident ist, dass Christi Leib und Blut natürlich *real* in, mit und unter Brot und Wein gegenwärtig sein müssen. Es geht um ein, wenn auch durch Christus vermitteltes, so doch ganz reales gegenseitiges Essen und Trinken (vgl. a. a. O., 749,7–22).

²²⁷¹ Vgl. a. a. O., 749,23–750,3.

Leben der Gläubigen als ein Sterben und Auferstehen mit Christus und allen Heiligen: „die tauff furt unß yn eyn new leben auff erden, das brott leydet unß durch den tod ynß ewige leben“.²²⁷²

Damit transformiert Luther die mittelalterliche Mystik in zweifacher Hinsicht. Zum einen entlastet er die Frömmigkeit durch die Rechtfertigungslehre *von* aller Selbstbezogenheit und fromm getarnten Selbstgerechtigkeit. Der Mensch wird allein durch den Glauben gerecht – nicht durch seine eigene Übung und Erfahrung. Zum anderen befreit er die Frömmigkeit *zur* Übung und Erfahrung *des Glaubens* und führt sie damit in eine große Weite. Denn er stellt den Glaubenden hinein in die Gemeinschaft der Heiligen und ihres Liebesaustauschs, der mitnichten in diesem Binnenraum verbleibt, sondern sich von daher auf alle und jede Wirklichkeit erstreckt. Es öffnet sich ihm ein geistlich begründeter *Erfahrungsraum* und *Übungsweg* der Liebe, der seiner schöpfungsgemäßen Bestimmung als Mensch entspricht: „Denn es ist ein jeder Mensch umb des andern willen geschaffen und geboren.“²²⁷³

Diese neue Freiheit in Gott und für den Nächsten impliziert eine Fülle an Werken der Liebe: Fürbitte tun, glauben, ertragen, verzichten, helfen, heilen, trösten und praktische Hilfe wie im Grunde alle Bereiche des Lebens. Das größte Werk der Liebe besteht jedoch darin, die von Christus geschenkte Gerechtigkeit nicht für sich zu behalten, sondern sie dem anderen, dem Sünder wieder zu schenken: seine Sünde zu bedecken, sie nicht anzurechnen., ihn so allein in und durch Christus zu beurteilen (*opinio*) und infolgedessen auch zu empfinden (*affectus*).²²⁷⁴ „Zu beschliessen, Ist die frucht dißes sacraments gemeynschaft und lieb, da durch wir gesterckt werden widder tod und alles ubell, Szo das die gemeynschaft zweyerley sey, Eyne, das wir Christi unnd aller heyiligen genyessen, Die andere, das wir alle Christen menschen unßer auch lassen geniessen, warynne sie und wir mugen, das alßo die eygen nutzige liebe seyns selbs durch diß sacrament auß gerodtet eyn lasse die gemeyn nutzige liebe aller menschen und alßo durch der liebe vorwandlung eyn brott, eyn tranck, eyn leyp, eyn gemeyn werde, *das ist die rechte Christenliche bruderliche eynickeyt*.“²²⁷⁵

Mit dieser Abendmahlsseelsorge knüpft Luther unmittelbar an die Ausführungen aus der Widmungsvorrede an.²²⁷⁶ Dort hatte er seine Seelsorge mit dem Gebot und Mandat des Diens-

²²⁷² A. a. O., 754,2–3.

²²⁷³ WA 21, 346,21 (Predigt am dritten Sonntag nach Ostern zu 1Petr 2,11–20; Crucigers Sommerpostille 1544).

²²⁷⁴ Vgl. dazu bereits oben unter B.4.5.3 zur Spiritualität des in der Liebe tätigen Glaubens, der vor allem in der Feindesliebe zum Ausdruck kommt. Vgl. dazu auch ALTHAUS, a. a. O., 267–268.

²²⁷⁵ WA 2, 754,9–16. Althaus hält noch im Jahre 1963 ein Plädoyer dafür, diese für Luthers spätere Theologie ab 1524 immer stärker in den Hintergrund tretenden Gedanken für heute wieder stärker zu entdecken. Gegenüber dem alleinigen Fokus auf die Realpräsenz Christi sollte das Abendmahl auch als Liebesmahl der geistlichen Gemeinschaft aller Heiligen entgegen einer religiösen Individualisierung wieder stärkere Beachtung finden (vgl. ALTHAUS, a. a. O., 278).

²²⁷⁶ Vgl. oben B.2.2.1, besonders B.2.2.1.3.

tes der Menschlichkeit an den geringsten Brüdern Jesu begründet (Mt 25,40). In diesem Kapitel zeichnet er nun ein Bild von der Wirklichkeit der Kirche, das dem kranken Kurfürsten in seiner schmerzvollen Situation besonders eindrücklich gewesen sein muss. Sein eigener kranker Leib wird ihm zum Anschauungsmaterial für den Trost des Leibes Christi. So, wie im Augenblick alle seine Glieder mit den kranken Körperstellen leiden, so leiden alle Heiligen im Himmel und auf Erden mit ihm in seiner Krankheit.

„Denn wer mag einen kleinen Teil des Leibes verletzen, wodurch nicht der ganze Leib verletzt wird? Was erleidet das äußerste Zehlein deines Fußes, was nicht der ganze Leib erleidet? Was kann auch nur den Füßen für eine Wohltat zugewandt werden, in welcher sich nicht der ganze Leib freuen würde?“²²⁷⁷

Die Krankheit ist nicht mehr nur seine eigene, sondern die der ganzen Kirche. Und selbst im Falle des Todes wäre er von ihr nicht verlassen, sondern würde nur umso liebevoller aufgenommen in die Fülle der leiblichen Gemeinschaft und das Umfangensein der Liebe all derer, in denen und durch die Jesus Christus lebt. Ein unendlich weites Feld des Trostes öffnet sich hier den Augen, die im Glauben für die unsichtbaren Dinge „sehend“ gemacht worden sind.

„Dieses Eine bleibt uns auch noch übrig, dass wir beten, damit uns die Augen – *des Glaubens Augen*, sage ich – geöffnet werden und wir die Kirche um uns her sehen: Dann gibt es nichts [mehr], das wir fürchten müssen“.²²⁷⁸

Um diese geöffneten Augen bittet Luther auch für seinen Leser. Der Seelsorger wird aktiv als Teil der *Communio sanctorum*, als einer, der für den Glauben des Seelsorgesuchenden stellvertretend und fürbittend eintritt. Nur als ein solcher kann er überhaupt Seelsorge tun.²²⁷⁹

Doch nicht nur die verborgene Kirche umfängt den Leidenden mit dem Reichtum ihrer mystischen Liebe. Auch in der sichtbaren Gestalt wird dieser Trost schon hier und da Realität. „Derhalben es auch nutz und nott ist, das die lieb und gemeynschafft Christi unnd aller heyiligen *vorborgen*, *unsichtlich* und *geystlich* gescheh, und nur *eyn leylich*, *sichtlich*, *eußerlich zeychen* derselben unß geben werde“.²²⁸⁰ Das heilige Abendmahl stellt zwar den Hauptbezugs-

²²⁷⁷ WA 6, 132,3–6 (schon einmal oben zitiert): „Quis enim offendit particulam corporis, in quo non totum corpus offendat? Quid patitur extremulus pedis polliculus, quod non patitur totum corpus? quod beneficium confertur vel pedibus, in quo non gaudeat corpus totum?“

²²⁷⁸ A. a. O., 132,20–22: „Hoc solum et nobis restat, ut oremus, quo nobis aperiantur oculi et videamus Ecclesiam in circuitu nostro, fidei inquam oculi: tunc nihil est quod timebimus“.

²²⁷⁹ Vgl. dazu oben unter B.2.2.3.

²²⁸⁰ WA 2, 752,36–38 (Hvm.).

punkt dieses leiblichen, sichtlichen, äußerlichen Zeichens dar. Doch darüber hinaus soll und kann auch die sichtbare Gemeinschaft mit anderen Christen dem Glauben zu einem Zeichen und einer Vorwegnahme der verborgenen Gegenwart der *Communio sanctorum* werden.²²⁸¹

*b) Der Trost der Bruderschaft –
Seelsorge als „mutuum colloquium et consolatio fratrum“*

Die *communio sanctorum* ist für Luther, obschon er das in den Tessaradecas nicht explizit erwähnt, selbstverständlich keine bloß himmlische Gemeinschaft der Heiligen, sondern auch

²²⁸¹ Entgegen der hier dargelegten seelsorgerlichen Interpretation von Luthers früher Ekklesiologie diagnostiziert der römisch-katholische Theologe Wilhelm Wagner im Laufe von Luthers Entwicklung eine angeblich zunehmende „Vergeistigung“ seines Kirchenverständnisses, aufgrund derer auch die Sakramente gegenüber dem Glauben und dem Wort immer mehr ins Hintertreffen geraten seien (vgl. WAGNER, a. a. O., 89–98). Darin meint er eine für den Protestantismus typische „Entsupernaturalisierung“ der Lehre vom *Corpus mysticum*“ zu erkennen (a. a. O., 89). Offenkundig geht Wagner jedoch damit an der geistlichen Dynamik des relationsontologischen Wort-Glaube-Geschehens in Luthers Theologie vorbei. Da er bloß die Alternative zwischen der scholastischen, substanztontologischen Philosophie einerseits und andererseits einem lediglich geistig-ideellen Denken, wie es infolge der Aufklärung für die Neuzeit prägend wurde, zu kennen scheint, kann er Luther fälschlicherweise nur dem letzteren zuordnen. So interpretiert er ihn, mit polemischer Absicht, ausschließlich von einer modernen, neuprotestantischen Perspektive her, die dem Reformator selber natürlich nicht gerecht wird. Luther versteht unter dem Wort Gottes, wie in dieser Arbeit schon oft gezeigt, viel mehr als eine bloße Idee, sondern eben die trinitarische Person des Sohnes Gottes selbst in seinem gesamten immanent-trinitarischen Verhältnis und ökonomisch-trinitarischen Verhalten. In Christus als dem Wort Gottes kommt für ihn beides zusammen: die relationale Beziehungsdimension und die ontologische Seinsdimension, die geistliche und die leibliche Einheit, die Rechtfertigung allein durch den Glauben und die Eingliederung in den Leib Christi als dem konkreten Raum derselben. Wie wenig Wagner das Zentrum der sakramentalen Wort-Gottes-Theologie Luthers begriffen hat, zeigt eine bemerkenswert unkundige Äußerung am Schluss seiner Untersuchung, wo er behauptet, die Taufe spiele für den Reformator nur eine sehr geringe Rolle bei der Eingliederung in den Leib Christi und „diese Unterschätzung“ sei „einer der wundesten Punkte in Luthers Corpus-mysticum-Lehre“ (a. a. O., 93). Infolgedessen versteht Wagner auch Luthers Rede vom geistlichen Leben durch die Liebe im Nächsten lediglich als „eine moralische Einheit“ (a. a. O., 96). Damit verkehrt er das Evangelium ins Gesetz und geht auf diese Weise schließlich an allem vorbei, was für Luthers koinoniale Spiritualität der *Communio sanctorum* wesentlich ist, indem er behauptet: „Luthers geistige Einheit im *Corpus mysticum* ist eine psychologische, die katholisch-sakramentale Einheit eine ontologische, und zwar eine wesentlich übernatürliche Seinseinheit“ (a. a. O., 97). Genau das Gegenteil ist der Fall; oder besser: Eben diese beiden Seiten verbindet Luther ganz offenkundig in seiner seelsorgerlichen Ekklesiologie zu einer dialektischen Einheit. Wagner verzeichnet den Reformator stattdessen zu einem Spiritua- listen, dem es rein auf ein verinnerlichtes, individualisiertes und darin letztlich bloß menschlich-psychologisches „Glauben“ ankäme.

eine irdische. Das allen gemeinsame Priestertum²²⁸² im gegenseitigen Anteilnehmen und Anteilgeben aller Güter und Übel, das im Heiligen Abendmahl geistlich empfangen und konstituiert wird, gewinnt, wie gesagt, auch im praktischen Umgang der irdischen Heiligen untereinander ethische und spirituelle Gestalt. Auch in der sichtbaren Kirche als kämpfender Gemeinschaft der simul peccatores et iusti werden Güter und Übel, Anfechtung und Trost in gemeinsamer Übung und Erfahrung durchlebt und miteinander im Glauben überwunden und ertragen.

Diese „Bruderschaft“, wie Luther es nennt, ist für ihn der konkrete Raum, in, durch und mit dem Seelsorge geschieht. Christliche Seelsorge ist immer eine Aufgabe und ein Geschehen der *Communio sanctorum* als Ganzer, sowohl der himmlischen als auch der irdischen. Diese Gemeinschaft trägt ihrem Wesen nach einen seelsorgerlichen Charakter. Darum ist die *Koinonia*, die irdisch-konkrete Gemeinschaft, selbst nichts anderes als Seelsorge. Sie ist es auf Grundlage der Taufe und in der Übung der Taufe als gegenseitiges Priestertum.²²⁸³ „Lieber du hast in der

²²⁸² Vgl. dazu ALTHAUS, *Communio sanctorum*, 68–75. „Luther kann sein ganzes Verständnis der Kirche als Gemeinschaft der Heiligen auch ausdrücken, indem er das Priestertum als das Lebensgesetz der Kirche beschreibt. [...] Der Grund der Kirche ist also Christi Priestertum, die innere Verfassung der Kirche das Priestertum der Christen füreinander.“ (ALTHAUS, a. a. O., 68). Das Priestertum besteht darin, füreinander vor Gott zu stehen und sich gegenseitig das Wort zu „predigen“ (im umfassenden Sinne der Meditatio). Darum ist im sogenannten allgemeinen Priestertum gerade der religiöse Individualismus ausgeschlossen, die Gemeinschaft jedoch notwendig eingeschlossen: „Priestertum heißt Gemeinde; das Priestertum ist geradezu das Gemeinde bildende Prinzip, die Wirklichkeit der *communio sanctorum*“ (vgl. a. a. O., 69). Vgl. dazu auch DERS., *Theologie*, 270–275; BARTH, *Einander Priester sein*, 29–46 und LEPPIN, *Priestertum aller Gläubigen*, 149–169.

²²⁸³ Vgl. BARTH, a. a. O., 34–35 unter Berufung auf WA 6, 407,13f.22f; 408,11f (*De captivitate Babylonica*; 1520). Das gemeinsame und gegenseitige Priestertum besteht demnach in der Taufe und ihrer Übung, im Sterben und Auferstehen mit Christus, in der Anteilnahme an seinem Opfer am Kreuz, d. h. in seinem Priestertum. Es wird geübt nicht nur individuell, sondern eben kommunal, nämlich indem der Christ nun nicht mehr sich selbst, sondern Christus und durch ihn seinem Nächsten lebt. Insofern beschreibt das gemeinsame und gegenseitige Priestertum zurecht das innerste Lebensprinzip der Kirche als Leib Christi, als *Communio sanctorum*. Es findet seinen konkreten Ausdruck sowohl in der Feier des Heiligen Abendmahls als auch in der gelebten christlichen Bruderschaft. Vgl. dazu auch BARTH, a. a. O., 35–37 und bes. 39–46 zur Kirche als Bruderschaft. Es ist daher eigentlich (vor allem hinsichtlich des heutigen Sprachgebrauchs) angemessener, statt vom „allgemeinen“ vom „gemeinsamen“ und/oder „gegenseitigen“ Priestertum zu sprechen. Dadurch käme deutlicher zum Ausdruck, dass damit alles andere als ein individuelles Priestersein für sich gemeint ist, sondern eben ein kommunales Priestertum, das immer nur im Miteinander und Füreinander des Leibes Christi bestehen kann. Auch BARTH, a. a. O., 47 macht auf diese Begriffsunschärfe und das damit verbundene Problem aufmerksam, wenn er fragt, wie sich „das ‚allgemeine Priestertum‘ des einzelnen Christen zu dem der gesamten Kirche“ verhalte. Allerdings fällt er daraufhin zunächst das Urteil: „Weder Luther selbst noch die auf ihn folgende lutherische Tradition hat diese Fragen zureichend durchgearbeitet.“ (ebd.).

tauff ein bruderschaft mit Christo, allen engeln, heyligen und Christen auff erden angefangen halt die selben unnd thu yhr gnug, szo hastu gnug bruderschaftenn“.²²⁸⁴

In der „Deutschen Messe“ von 1526 hat Luther ein sehr konkretes Bild von einer solchen koninialen Lebensgemeinschaft und deren Gottesdienst skizziert.²²⁸⁵ „Aber die dritte Weise, die rechte art der Euangelischen ordnung haben sollte, muste nicht so offentlich auff dem platz geschehen unter allerley volck; sondern die ienigen, so mit ernst Christen wollen seyn und das Euangelion mit hand und munde bekennen, musten mit namen sich eyn zeychen und etwo yn eym hause alleyne sich versamlen zum gebet, zu lesen, zu teuffen, das sacrament zu empfahren und andere Christliche werck zu uben.“²²⁸⁶ Timothy Wengert sieht hierin alle Bestandteile des Mönchtums, die Luther zeitlebens für gut befunden hatte, konstruktiv auf ein geschwisterliches Gemeinschaftsleben bezogen,²²⁸⁷ in der „alles auff wort und gebet und die liebe“ ausgerichtet sei.²²⁸⁸ Das allgemeine Priestertum ist also in gewisser Hinsicht nichts anderes als eine Art „Mönchtum aller Glaubenden“.²²⁸⁹ Luther bringt das Kloster in die Welt.²²⁹⁰

²²⁸⁴ WA 6, 452,32–35 (An den christlichen Adel deutscher Nation; 1520).

²²⁸⁵ Vgl. WA 19, 72–113 (1526).

²²⁸⁶ A. a. O., 75,3–8 (Vorrede zur Deutschen Messe; 1526).

²²⁸⁷ WENGERT, Monastische Züge, 260. Er führt konkret auf: „Abkehr von der Welt“, „Arbeit und Gebet“, „Disziplin“, „Fürsorge für die Armen“ und „Hilfe zum Glauben“.

²²⁸⁸ WA 19, 75,14–15.

²²⁸⁹ Vgl. dazu neuerdings Greg PETERS, *The Monkhood of all Believers. The Monastic Foundation of Christian Spirituality* (2018); sowie die entsprechende Rezension von Markus SCHMIDT, in: *Geist und Leben* 93, 1/2020, 107–108, der ebenfalls feststellt, dass in Peters Grundthese „die Anleihen an der reformatorischen Rede vom Allgemeinen Priestertum aller Glaubenden [...] unverkennbar“ seien (so auch das Kapitel „The Priesthood of All Believers“ bei PETERS, a. a. O., 111–132). Denn „Allgemeines Priestertum bedeutete für die lutherische Reformation zugleich eine Monastisierung aller Christen und ihrer Lebensformen (die in Haus und Gemeinde, in Schule und Gottesdiensten durch verschiedene katechetische und liturgische Formen neu geordnet wurden).“ (SCHMIDT, a. a. O., 107). Peters erkenne darum mit seiner Rede vom „Monkhood of all Believers“ im reformatorischen allgemeinen Priestertum ein „urkatholisches“ Anliegen (a. a. O., 107). So kommt die Studie zu dem Ergebnis, dass das dezidiert ehelose Mönchtum nur eine spezifische Lebensweise innerhalb des allgemeinen „Mönchtums aller Glaubenden“ bilde, im Grunde aber jeder Christ im geistlichen Sinne „ein Mönch“ sei, nämlich einer, der Gott hingegeben, betend und auf der Suche nach der Einheit der Christen lebt (vgl. PETERS, a. a. O., 135–155). Peters geht faktisch sogar so weit, Luthers Unterscheidung von Stand und Beruf zu übernehmen (vgl. a. a. O., 120 sowie 177), indem er die „general vocation“ (Taufe) aller Christen von der jeweilig verschiedenen „secondary vocation“ (spirituelle Lebensform) differenziert und doch beide aufeinander bezieht: „Yet it is also baptism that makes the monk, whether an interior one or an exterior, historic one“ (a. a. O., 132).

²²⁹⁰ Zur besagten Passage aus der „Deutschen Messe“ vgl. auch LEPPIN, Luther, 205–208, der diese jedoch im Blick auf Luthers apokalyptisches Zeitverständnis relativieren möchte. Unter Berufung darauf, dass der Reformator selbst damit fortfährt, er habe leider „noch nicht“ die Leute oder Personen dazu (WA 19, 75,18–20), behauptet Leppin: „Das ist nicht das ‚noch nicht‘ des Reformers, sondern des Apokalyptikers, der wohl mit der Möglichkeit rechnet, dass noch zu seinen Zeiten eine endzeitliche

Konkret wird Luthers koinoniale Seelsorge also in dem, was er in Anlehnung an das Mönchtum, nun aber in reformatorischer Transformation ausgeweitet auf das alltägliche Leben in der Welt, „Bruderschaft“ nennt. In den Schmalkaldischen Artikeln prägt er dazu die Formel, das Evangelium werde neben Taufe, Abendmahl und Beichte auch verkündigt „*per mutuum colloquium et consolationem fratrum*“.²²⁹¹ Koinoniale Seelsorge ist spirituelle Seelsorge als „gegenseitige Unterredung und Tröstung der Brüder“ und Schwestern. Sie zeichnet sich aus durch das Gespräch (keineswegs bloß zu zweit!), durch das helfende, ratende, ermahnende, zurechtweisende und tröstende Wort und das gemeinsame Gebet oder die Fürbitte füreinander. „Als Mittel durch welche die communio dem einzelnen zugute kommt“, so resümiert auch Althaus, nenne „Luther die Fürbitte der Brüder [...], dazu das helfende, warnende, strafende, aufrichtende Wort der Seelsorge, das *mutuum colloquium et consolatio fratrum*, wie er in den *Schmalkaldischen Artikeln* sagt.“²²⁹² Hier ist der eigentlich Ort und Sitz im Leben christlicher Seelsorge. Sie ist nichts anderes als ein Handeln der Kirche in diesem geistlichen Sinne:

„Wir wollen nü wider zum Euangelio komen, welchs gibt nicht einerley weise rat und hulfß wider die sunde, Denn Gott ist uberschwenglich reich ynn seiner gnade Erstlich durchs mundlich wort, darin gepredigt wird vergebung der sunde inn alle welt, welchs ist das eigentliche Ampt des Euangelii. Zum andern, durch die Tauff. zum dritten durchs heilig Sacrament des altars, Zum vierden, durch die krafft der Schlusßel, *und auch per mutuum colloquium et consolationem fratrum*, Matth. 18. Ubi duo fuerint congregati etc.“²²⁹³

Sammlung und Scheidung nötig sein wird, und der dann auch bereit ist, das Seine hierzu zu tun. Für eine Welt, die dem Ende noch nicht völlig ausgeliefert ist, aber genügen die beiden Ordnungen, die er erlassen hatte.“ (a. a. O., 208 (Mit den „beiden Ordnungen“ sind die Formula missae und die Deutsche Messe gemeint.)). Dagegen wendet WENGERT, a. a. O., 261 zu Recht ein, dass der Reformator trotz aller Zurückhaltung und „ungeachtet seiner Angst vor ‚rotterey‘ [...] einen solchen Prozess im christlichen Haushalt ernsthaft verfolgte.“ (vgl. dazu auch a. a. O., 253–258). An die Stelle des Klosters tritt für ihn also gewissermaßen die christliche Familie als Keimzelle der Ekklesia. Welche Formen des gemeinsamen geistlichen Lebens er konkret sonst noch für möglich und erstrebenswert hielt, bedürfte einer eingehenderen Untersuchung, die an dieser Stelle nicht geleistet werden kann. Zu den (scheinbaren?) Schwierigkeiten und Widersprüchlichkeiten einer praktischen Umsetzung dieser Konkretion ekklesiologischen Spiritualität Luthers vgl. auch BARTH, a. a. O., 48–53.

²²⁹¹ WA 50, 241,2–3 (1537). Vgl. dazu auch WA 40 III, 343,4–5 (Vorlesungen über die Stufenpsalmen; 1532): „Quin divino dono tam fortis vel per fratrem, ut adsit et dicat: wie stelstu dich?“; und a. a. O., 343,19–20: „Plurimum autem adiuuatur animus, sicut ante dixi, cum audit fratrem commode tractantem verbum Dei.“ Zur Verwendung der Formel in der evangelischen Seelsorgelehre vgl. HENKYS, Seelsorge und Bruderschaft, 7–16 und WENGERT, a. a. O., 243–268.

²²⁹² ALTHAUS, Theologie, 264 (Hvm.). Vgl. dazu WA 50, 241,1–5 (Schmalkaldische Artikel; 1537).

²²⁹³ WA 50, 240,27–241,5 (Hvm.). Bemerkenswert ist auch in diesem Text wieder der Wechsel vom Deutschen ins Lateinische. Es macht den Eindruck, als bringe Luther mit dieser Formel, die er offenkundig

Immerhin dieser koinonial-seelsorgerliche Charakter seiner Ekklesiologie hat sich bei Luther kontinuierlich bis in seine späten Jahre durchgezogen. Bereits 1519 im Sermon vom Leichnam Christi hat er hervorgehoben, dass die Gemeinschaft der Heiligen die eine und wahre Bruderschaft sei, in der alle Menschen „brueder und schwester[n]“ werden.²²⁹⁴ Auch hier zählt er dieselben wesentlichen Grundelemente auf, in denen diese geistliche Koinonia besteht: die eine Taufe, der eine Christus, das eine Sakrament, die eine Speise, das eine Evangelium, der eine Glaube, der eine Geist. In dem allen ist die konkrete geistliche Bruderschaft „eyn geystlicher corper, und eyn yglich des andern glidmaß.“²²⁹⁵ Aufgrund der verborgenen, doch nicht minder realen Wirklichkeit des corpus Christi mysticum gilt auch für diese sichtbare Gemeinschaft: „Keyn ander bruderschafft ist *ßo tieff und nah*“.²²⁹⁶

Wie bei einer Ellipse bildet sich diese Koinonia um zwei Brennpunkte: die *Einheit* in den grundlegenden Glaubensdingen (Taufe etc.) und die *Vielgestaltigkeit* in den Ausdruckformen der jeweiligen Evangeliumsvermittlung. Der konkreten Gestalt von Seelsorge sind hier *formal* keine Grenzen gesetzt, wenngleich für Luther selbst, wie das gegenüberliegende Bild des *ma-lum sanctorum* gezeigt hat, die Beichte im Zentrum steht.²²⁹⁷ Deshalb kann das *mutuum colloquium* und die *consolatio fratum* in besonderer Weise als „eine Gestalt der Heilszueignung neben anderen“ gelten, und „weil die Pointe des Artikels offensichtlich in dem ‚nicht einerleiweise‘ zu suchen“ sei, so *Jürgen Henkys*, „ist diese Gestalt mit den anderen gleichen Rechtes.“²²⁹⁸ Henkys hat in seiner kleinen Studie zu besagter Formel aus den Schmalkaldischen Artikeln überzeugend dargelegt, dass und wie Luther jene nicht etwa bloß als Appendix zur Beichte, sondern durchaus als eigenständige Form der Evangeliumsverkündigung und Lebensäußerung der *Communio sanctorum* angesehen und für wesentlich erachtet hat.²²⁹⁹ So kommt er zu dem Schluss: „*consolatio, consultatio, absolutio* sind Weisen, in denen die eine unteilbare Heilsgabe empfangen wird. Daß die ausdrückliche Zusprechung der Vergebung, wie sie in der Beichte geschieht, besonderes Gewicht hat, bleibt unbestritten. Aber sie ist inbegriffen im Insgesamt dessen, was überhaupt im brüderlichen Umgang von Gott her bereit

bewusst lateinisch wiedergibt, so etwas wie einen *Terminus technicus* für das koinoniale Leben der Gemeinde ins Spiel. Timothy Wengert vertritt deshalb die These, dass in dieser bewusst lateinischen Formulierung Luthers monastische Spiritualität zum Ausdruck kommt, die er damit in reformatorische Spiritualität integriert (vgl. WENGERT, a. a. O., 245).

²²⁹⁴ WA 2, 756,22. Vgl. dazu insgesamt a. a. O., 754,19–758,6.

²²⁹⁵ A. a. O., 756,24–25.

²²⁹⁶ A. a. O., 756,25 (Hvm.).

²²⁹⁷ Vgl. oben unter B.4.6.2.3.

²²⁹⁸ HENKYS, a. a. O., 30.

²²⁹⁹ Vgl. HENKYS, a. a. O., bes. 34–40 anhand eines Vergleiches mit Predigten über Mt 18 aus dem Jahre 1537 (vgl. WA 47, 232–310, zur Binde- und Lösegewalt bes. a. a. O., 297ff; zur gegenseitigen Tröstung vgl. bes. a. a. O., 297,33–299,6).

liegt.²³⁰⁰ Die koinoniale Seelsorge ist also umfassender als allein auf ihr Herzstück, die Beichte, bezogen zu verstehen und zu gestalten.²³⁰¹

So führt es Luther in einer Predigt über Mt 18 aus dem Jahre 1537 aus: „Alhier strecket der Herr Christus diesen Trost weitter aus, jedoch also, das ehr nicht gehe aus der gemeinschaft der Christen. Nun saget ehr, das ehre nicht allein in der kirchen also haben wolle, sondern diess Recht und diese freiheit sollen auch haben, wo ihr zween oder drej in seinem namen versamlet werhen, das sie unter einander trost und vergebung der sunden verkundigen und zusprechen sollen. Überschuttet also seine Christen noch viel reichlicher und stecket ihnen mit Vergebung der Sunde alle winckel vol, auff das sie nicht allein in der Gemein vergebung der sunden finden sollen, sondern auch doheim im Hause, auff dem felde, im Gartten, und wo nur einer zum andern kompt, do solle ehr trost und rettung haben.“²³⁰²

Beachtlich ist hierbei wiederum, wie weit sich für Luther der Trost der Gemeinschaft erstreckt. Er endet weder an der Grenze der institutionellen Kirche, also dem Predigtamt, dem das Mandat der Beichte insbesondere gegeben ist, noch an der Grenze der sichtbaren Gestalt konkreter Bruderschaft.²³⁰³ Er erstreckt sich vielmehr, wiewohl er dabei geistlich und inhaltlich an die unsichtbare *Communio sanctorum*, also den Leib und das Wort Christi gebunden bleibt, auf die gesamte Schöpfungswirklichkeit. „Item, so Bruder sich unter einander treßten das ist auch gottes wille und wortt. *Es ist die gantze welt vol trostes und alle Winckel vol offenbarung gesteckt*, und redet Gott mit mir von der Cantzel, ehr redet mit mir durch meinen nachbarn, durch meine gute freunde und gesellen, durch meinen Man, durch mein Weib, durch meinen Herrn und durch meinen knecht, item vater und Mutter &c. Mein und dein wort sol sein also krefftig, als wens gott selbst zu uns geredet hette.“²³⁰⁴ In diesen Worten spiegelt sich erneut die kosmologische Weite der *Meditatio*.²³⁰⁵ So sehr, wie sich der Trost des Wortes Gottes in der konkreten Gemeinschaft der Bruderschaft am gewissesten manifestiert, so sehr bleibt er doch keinesfalls in engen Zirkeln oder frommen Kreisen gefangen. Er umgreift die ganze

²³⁰⁰ HENKYS, a. a. O., 40.

²³⁰¹ Vgl. dazu bspw., unter expliziter Bezugnahme auf Luthers „mutuum colloquium et consolatio fratrum“, die Anregungen von Eberhard HAUSCHLDT, *Ehrenamtlichen-Seelsorge*, 116–127.

²³⁰² WA 47, 297,33–298,4.

²³⁰³ Dass Luther das öffentliche ministerium verbi divini und dessen Seelsorge von der des gegenseitigen Priestertums klar unterscheidet, wird bei ihm immer wieder an mehreren Stellen deutlich. Vgl. dazu bspw. WA 31 II, 692,13–14: „Das ist fein, quando non solum ex ministerio verbi, sed ex mutuo colloquio potest alterum consolari“; oder auch a. a. O., 694,36–38. Vgl. dazu ebenfalls WENGERT, a. a. O., 247–249, der dort auch Henkys’ diesbezügliches Forschungsergebnis bestätigt und präzisiert. Vgl. dazu auch ALTHAUS, *Communio sanctorum*, 71–73 (zur Beichte als Aufgabe nicht nur des Predigtamtes, sondern auch des allgemeinen Priestertums überhaupt).

²³⁰⁴ WA 47, 298,38–299,2 (Hvm.).

²³⁰⁵ Vgl. dazu oben unter A.3.

Schöpfung. Was für ein Zugleich von klarer Konzentration und immenser Weite! Luthers koinoniale Seelsorge dringt auf die Konkretion im realen Gegenüber und Miteinander der Christen ebenso, wie sie gerade dadurch in die Weite der ganzen Weltwirklichkeit führen will.²³⁰⁶

So steht das seelsorgerliche Wesen der Kirche als Koinonia, das in der *Communio sanctorum* begründet liegt, aller Einsamkeit entgegen. Der Glaube kann nicht allein gelebt werden. Gerade in seiner Anfechtung soll der Christ niemals allein bleiben – und muss es auch nicht.²³⁰⁷ Er soll vielmehr dem Wesen des Glaubens folgen, das aus der *Communio*, der Gemeinschaft, erwächst und wieder zu ihr hinführt. Er soll das Wort Gottes suchen, dass im Bruder und der Schwester leiblich und konkret für ihn da ist. „God has provided a community for the mutual bearing of burdens. No one needs to walk alone.“²³⁰⁸

Die spirituelle Struktur des „*mutuum colloquium*“ und der „*consolatio fratrum*“ liegt dabei, wie Wengert belegt, in Luthers aus der monastischen Frömmigkeit gewonnener Grundregel *Oratio*, *Meditatio*, *Tentatio* begründet.²³⁰⁹ Damit schafft er „für alle Christenmenschen gleiche Voraussetzungen im Bereich der Spiritualität“.²³¹⁰ Deshalb wird ihm aber auch die sichtbare und spürbare Gegenwart des Wortes und des Glaubens in den anderen Christen eine der wichtigsten Hilfen in den allermeisten Anfechtungen.

Besonders in den Tischreden ist uns ein eindrückliches Zeugnis davon überliefert, welchen Wert der Reformator geistlicher Gemeinschaft beimaß – bei weitem nicht nur in dezidiert spiritueller Form, sondern auch im fröhlichen, geselligen Beisammensein überhaupt. Selbst beiläufige Worte oder zufälliges, unabsichtliches Reden könne in solcher Gemeinschaft einen spontanen geistlichen Trost enthalten. „Doctor Luther sagete: ‚Wenn er in Anfechtung gewesen wäre, hätte ihn oft ein Wort getröstet, so er von einem guten Freunde gehört hätte. Denn als Anno 1535²³¹¹ die Universität zu Wittenberg um der Sterbensläufte Willen gen Jena verlegt und ich einer Sachen halben gar bekümmert und traurig ward, sprach Doctor Pommer zu mir: ‚Unser Herr Gott gedenkt ohne Zweifel im Himmel: Was soll ich doch mit diesem Menschen mehr machen? Ich hab ihme so viel herrlicher großer Gaben gegeben, noch will er an meiner

²³⁰⁶ Vgl. dazu WENGERT, a. a. O., 267f, der resümiert, es seien für Luther deshalb „der christliche Haushalt und die Ortsgemeinde die Orte, an denen der christliche Glaube in all seiner Komplexität und Einfachheit praktiziert und meditiert wird, im Angesicht all der Sorgen und Freuden des Lebens [...] in Gebet und Arbeit, in Armut, Reinheit und Gehorsam [...], im ‚irdischen‘ Leben zwischen dem Herrichten der Betten, dem Windelnwechseln und dem Pflügen des Feldes, zwischen der Hochzeit der Lebenden und der Klage über die Toten“.

²³⁰⁷ Vgl. dazu auch BÜHLER, a. a. O., 148–152.

²³⁰⁸ STOLLER, a. a. O., 146.

²³⁰⁹ Vgl. WENGERT, a. a. O., 261–265. Vgl. dazu oben unter A.2–4

²³¹⁰ WENGERT, a. a. O., 264.

²³¹¹ „Wohl nicht 1536 (1535), wie Aurifaber schreibt, sondern im August 1527, als Bugenhagen während der Pest mit im Schwarzen Kloster wohnte.“ (WA TR 2, 47, Anm. 21).

Gnaden verzweifeln!²³¹² Diese Wort waren mir ein herrlicher, großer Trost, und beklieben mir fest in meinem Herzen, als hätte sie mir ein Engel vom Himmel selber gesprochen, wiewol damals Doctor Pommer darauf nicht gedachte, daß er mit seiner Rede mir einen Trost wollte geben.

Vor allem aber gegen den Teufel und seine verdrehenden Einflüsterungen stellt die konkrete, koinoniale Gegenwart der *Communio sanctorum* einen unersetzlichen Schutzwall dar. „Es sol auch kein mensch allein sein contra Sathanam, ideo hat er ecclesiam eingesetzt vnd ministerium verbi, das man die hend zusammen thue vnd helff einander; hilfft eins betten nit, so hilfft das ander.“²³¹³ Weil der Sünder in seinem verzagten Gewissen oft gar nicht auf die Idee kommt, mit seiner Not bei anderen Hilfe zu suchen, appelliert Luther, auch in seinen Briefen, wiederholt dazu, die Seelsorge der Bruderschaft in Anspruch zu nehmen. So schreibt er bspw. in einem Brief an den von depressiven Anfechtungen bedrängten *Hieronymus Weller*: „Die Einsamkeit fliehe auf jede Weise, denn immer dann fängt er [der Teufel] dich am mächtigsten und stellt dir nach, wenn du allein bist.“²³¹⁴ Der Teufel sei, so Luther, schon aufgrund seiner Jahrtausende alten Erfahrung immer stärker als jeder einzelne Christ. Aber sobald zwei oder drei zusammenkommen, greift die Verheißung Christi (Mt 18,20). „Tentato dicendum, er musse nicht allein sein, den er sey dem Teuffel, der stercker ist als 1000 welt, gar zu schwach.“²³¹⁵

Das äußere Wort Gottes im Bruder oder in den Schwestern ist dagegen immer mächtiger und gewisser als das innere Wort im eigenen Herzen.²³¹⁶ Diese Einsicht gründet in der Wahrheit, dass die Kirche als *creatura verbi* dem je individuellen Hören des Wortes immer schon

²³¹² WA TR 1, 50,16–25 (Nr. 122; 1531). Vgl. die lateinische Originalversion a. a. O., 47,21–48,2: „Leve verbum in tentatione animum revocat. Dixit aliquando ad me meus confessor, cum subinde stulta peccata ad eum afferrem: Stultus es. Deus non succenset tibi, sed tu succenses ei. Deus non irascitur tecum, sed tu cum Deo. Magnificum verbum, quod tamen ille ante lucem euangelii dicebat. Sic Pomeranus aliquando in hac mensa, cum vos lhenae essetis, consolabatur me, cum essem tristis: Sine dubio Deus sic cogitat: Quid faciam ego huic homini amplius? Dedi ei tot excellentia dona, et ipse desperat de mea gratia? Magna mihi erat consolatio, et quasi Angeli vox esset, haerebat in corde meo, quanquam quam ipsum non intellexisse putem, quid dixerit, aut quod ita bene dixerit.“

²³¹³ WA TR 1, 205,3–6 (Nr. 469; 1533).

²³¹⁴ WA Br 5, 519,19–20 (Nr. 1670, an Hieronymus Weller; 1530): „Solitudinem modis omnibus fugito, tum enim potissimum te captat et insidiatur, cum es solus.“

²³¹⁵ WA TR 2, 304,4–5 (Nr. 2281; 1531).

²³¹⁶ Vgl. genauso Bonhoeffer in DBW 5, 19–20 (Gemeinsames Leben; 1939) (Hvm.): „Darum braucht der Christ den Christen, der ihm Gottes Wort sagt, er braucht ihn immer wieder, wenn er ungewiss und verzagt wird; denn aus sich selbst kann er sich nicht helfen, ohne sich um die Wahrheit zu betrügen. Er braucht den Bruder als Träger und Verkündiger des göttlichen Heilswortes. Er braucht den Bruder allein um Jesu Christi willen. *Der Christus im eigenen Herzen ist schwächer als der Christus im Worte des Bruders*; jener ist ungewiss, dieser ist gewiss. Damit ist zugleich das Ziel aller Gemeinschaft der Christen deutlich: sie begegnen einander als Bringer der Heilsbotschaft. Als solche lässt Gott sie zusammenkommen und schenkt ihnen Gemeinschaft.“

ebenso voraus ist, wie durch ihren gemeinsamen Glauben dem Glauben des Einzelnen. In der Kirche als Bruderschaft ist der Christus pro me immer gewiss machender gegenwärtig als in mir selbst. Das gilt wiederum in beiderlei Weise: Einerseits wird mir der andere „zum Christus“, indem er mich tröstet. Sein Gut kommt mir in meinem Übel zugute.²³¹⁷ Andererseits wird mir der andere auch „zum Christus“ in seinem Leiden. Er begegnet mir im geringsten Bruder. Mein Gut soll sein Übel bedecken, und zwar sowohl mystisch (rechtfertigungstheologisch) als auch ethisch (praktisch).²³¹⁸ Gegen diese wahre Gemeinschaft der Heiligen vermag der Teufel nichts. Denn in ihr begegnet ihm Christus selbst in seinem alles überwindenden Wort.

In einer Tischrede heißt es von Luthers Seelsorge: „Einem Angefochtenen gab er diesen Rat, er möge nicht mit sich selbst allein sein und sich auch nicht an sich selbst hängen, sondern von den Ratschlägen und Tröstungen der anderen durch das Wort Gottes Gebrauch machen, weil kein Angefochtener seiner selbst völlig mächtig sei.“²³¹⁹ So läuft auch die Ermutigung im Sermon vom Leichnam Christi schließlich darauf hinaus: „Sihe, ßo tregstu sie alle, ßo tragen sie dich widder alle, und seynd alle ding gemeyn, gutt und boeße. Da werden alle ding leychte und mag der boeße geyst widder die gemeyn nicht bestehn.“²³²⁰

Die Seelsorge des *geschwisterlichen Gesprächs und Gebets* ist für den Reformator deshalb neben Taufe, Beichte und Abendmahl eine wesentliche und unersetzliche Lebensäußerung der Kirche als der Gemeinschaft der Heiligen. In diesen vier sichtbaren Gestalten der Kirche soll der Angefochtene auf jede Weise Zuflucht suchen. „Wenn dich der Satan im Gewissen betrüben, verwirren und anfechten will, so halte ihm diese vier Zeichen für: 1. die Taufe, daß du getauft bist; 2. daß du absolvirt und von Sünden los gesprochen bist; 3. das Sacrament des Altars; 4. das Gebet und Anrufen.“²³²¹ Letzteres ist hier nicht nur individuell, sondern eben-

²³¹⁷ Vgl. dazu bspw. WA 7, 35,32–36,1 (Von der Freiheit eines Christenmenschen; 1520): „Ey so will ich [...] gegen meynem nehsten auch werden ein Christen, wie Christus mir worden ist, und nichts mehr thun, denn was ich nur sehe yhm nott, nuetzlich und seliglich seyn“; vgl. ebenso a. a. O., 66,3–36 (De libertate Christiana; 1520). Vgl. dazu auch ALTHAUS, a. a. O., 80; sowie BARTH, a. a. O., 43.

²³¹⁸ Vgl. bspw. WA 12, 333,24–30 (Epistel S. Petri gepredigt und ausgelegt; 1523) oder WA 20, 514,24–518,19 (Predigt über Mt 22; 1526). Vgl. dazu wiederum ALTHAUS, a. a. O., 80.

²³¹⁹ WA TR 3, 693,6–9 (Nr. 3897; 1538): „Tentato cuidam dedit hoc consilium, ne ipse solus esset neque a se ipso penderet, sed aliorum consilii et consolationibus uteretur per verbum Dei, quia nullus tentatus esset sui compos.“

²³²⁰ WA 2, 745,33–35.

²³²¹ WA TR 2, 30,20–22 (Nr. 1289; 1531). Vgl. auch den lat.-dt. Mischtext a. a. O., 30,1–7, der umso stärker die Beichte und Absolution ins Zentrum rückt: „sed associate vos ecclesiae, nam ubi duo aut tres in meo nomine convenerint, ibi ero tertius, et consolamini. Den da ists, et certissime credatis, was ich oder ein ander diener redet, solt ir gewislich glauben, das es Gott selber zu euch gesagt hatt, quia ego habeo auctoritatem et mandatum Dei consolandi et loquendi ad vos. Ideo certe credatis meis verbis. O, wie ein fein ding ists um die beicht vnd absolutio! – Hinc abii in domum meam.“

so gemeinschaftlich zu verstehen. Man beachte, dass Luther auch hier wieder den Trost des geschwisterlichen Gesprächs noch einmal gesondert von der Beichte im eigentlichen Sinne differenziert, wenngleich die Übergänge sicherlich fließend verlaufen können. Diese „Theologie des Gespräches“ sei, so Wengert, sogar „das bestimmende Kennzeichen der Wittenberger Theologie der 1530er-Jahre“ gewesen.²³²²

Dementsprechend äußert sich Luther auch in seiner großen Genesisvorlesung (1535) in ebendieser Hinsicht:

„In der Tat, es ist nicht so, dass ich private Offenbarungen gänzlich zurückweisen würde, nur, dass ich mir bewusst bin, dass sie nichts sind im Vergleich zu Taufe und Abendmahl oder gar dem gottesfürchtigen Gespräch (*colloquium pium*), das ich mit jedem Bruder im Glauben haben kann.“²³²³ Das geistliche Gespräch unter Glaubensgeschwistern hat für Luther also dieselbe, ja sogar eine viel stärker vergewissernde spirituelle Qualität als etwa persönliche mystische Gotteserfahrungen (obgleich er solche offenkundig nicht leugnet). Worauf es ihm aber viel mehr ankommt, ist die tröstende und den Angefochtenen von allen Seiten umfangende Nähe und Gegenwart Jesu Christi in den Schwestern und Brüdern, die ihn sichtbar umgeben. „Das ist für Luther offenbar das Größte an der Gemeinde, daß sie bedeutet: Gottes Wort, das Evangelium ist mir ganz nahe und gegenwärtig, ich bin von ihm überall umfungen, umtönt, ich brauche nur nach ihm zu fragen. In jedem Bruder ist es mir nahe, denn er darf es mir in meine Not hinein sagen im Namen Gottes.“²³²⁴

5.7 Der Trost des auferstandenen Christus

Das letzte, *siebente Bild*²³²⁵ der Güter ist das „bonum supernum seu super nos“ – „das Gut in der Höhe oder das Gut über uns.“²³²⁶ Es meditiert den „von den Toten auferstandene[n] Christus, der meine *Auferstehung* und *Gerechtigkeit* ist.“²³²⁷ In der Frage der Rechtfertigung steht die

²³²² WENGERT, a. a. O., 245.

²³²³ WA 42, 667,24–26 (zu Gen 17,22; 1535): „Non quidem, quod poenitus contemnam, sed quia scio, quod nihil sunt ad baptismum, ad coenam Domini. Imo ad colloquium pium, quod habere possum cum quodlibet pio fratre.“ (dt. Übers. n. WENGERT, a. a. O., 247 (Herv. ebd.)).

²³²⁴ ALTHAUS, Theologie, 274–275.

²³²⁵ Vgl. WA 6, 132,25–134,11: „Caput septimum de spectro septimo, quod est bonum supernum seu super nos.“ (a. a. O., 132,25–26).

²³²⁶ „Supernum“ heißt eigentlich wörtlich „oberhalb (oben) befindlich, der obere“ (GEORGES, a. a. O. II, Sp. 2944). Es wäre also korrekterweise vom „oberen Gut“ zu sprechen. Sowohl Kawerau als auch Bohren bzw. Heckel bezeichnen es jedoch ebenfalls als das „Gut in der Höhe oder das Gut über uns“ (BOHREN, a. a. O., 101; KAWERAU, a. a. O., 57).

²³²⁷ so BRECHT, Luther I, 337 (Hvm.) zu ebendieser Passage der Tesseractas.

Auferstehungsmeditation des bonum supernum in einem innersten Zusammenhang mit der Passionsmeditation des malum supernum. Das höchste Gut zeigt in rechtfertigungstheologischer Konzentration und Transformation die Aufhebung aller vorhergehenden und vorläufigen Trostbilder in das Bild des einen wahren und alles überstrahlenden Trostes des Kreuzes und der Auferstehung Jesu Christi.²³²⁸

„Das siebente Bild ist Jesus Christus, der König der Herrlichkeit, auferstehend aus den Toten“.²³²⁹

Das letzte Bild stellt den Brennpunkt einer „Geschichte dar, in die der Glaubende hineinverwoben wird“,²³³⁰ nämlich einer Geschichte der Anfechtungen, die aus den vielfältigen Erfahrungen der Wirklichkeit entstehen, und des Trostes, der in, mit und unter alledem neues, ewiges Leben schafft. Alle vorhergehenden Übel und Güter werden von diesem höchsten Gut her relativiert. Darum führt die rechte Meditation dieses einen Bildes auch zu einer gewissen Freiheit von allen anderen Bildern. „This is for Luther the ultimate image – the one towards which all others were moving.“²³³¹

Diese Fokussierung der Tessaradecas auf die Auferstehung ist für Luther und seine sonst so starke Betonung der Kreuzestheologie durchaus bemerkenswert. Dabei geht es dem Reformator in diesem Bild weniger um das futurisch-eschatologische Gut des ewigen Lebens als um das präsentisch-eschatologische Gut des gegenwärtigen Christus und seiner Gerechtigkeit.²³³² Nichtsdestotrotz hält er gleich zu Beginn deutlich fest, dass die vollkommene Fülle dieses Gutes erst „die Seligen genießen in der hellen (klaren) Anschauung Gottes“.²³³³

²³²⁸ Vgl. STROHL, a. a. O., 178: „The joy generated by contemplation of this vision is of a wholly different order from the grief caused by earthly evils. It virtually effaces them from our attention.“

²³²⁹ WA 6, 132,29–30: „hoc septimum spectrum est Ihesus Christus rex glorie, resurgens ex mortuis“.

²³³⁰ BOHREN, a. a. O., 41.

²³³¹ STOLLER, a. a. O., 154. Gegen LUSCHER, a. a. O., 75, die eher ein unvermitteltes Nebeneinander dieses Christus-Bildes und der anderen Trostbilder postuliert. Dies wird jedoch durch den ganzen Aufbau und Spannungslosen der Komposition ebenso wie durch die Ergebnisse der bisherigen Untersuchung zweifelsfrei widerlegt.

²³³² Vgl. dazu auch BEINTKER, a. a. O., 128–129.

²³³³ WA 6, 132,27–28: „quibus beati fruuntur in visione clara dei“.

5.7.1 Eine natürliche Erfahrung? – Der Existentialbezug zum Gut in der Höhe

Angesichts dieser klaren Überordnung erscheint es umso erstaunlicher, dass ebendieses Kapitel des bonum supernum innerhalb der Bilderreihe der Güter tatsächlich das kürzeste ist.²³³⁴ Womöglich kommt Luther hier besonders prägnant auf den Punkt. Bedarf es so weniger Worte, um den Trost dieses höchsten Gutes auszumalen? Oder liegt die Kürze auch in einer tieferliegenden Sprachbarriere begründet, an der letztlich jede mystische Rede über geistliche Erfahrungen leidet? Hier wird etwas geschaut, das zu schauen (noch) kein Auge würdig oder fähig ist. Das futurisch-eschatologische, also endgültige und ewige Gut in der Höhe, das sich dem sehnenenden Zugriff des sündigen Menschen (noch) entzieht, ist in der Erfahrungsenge seines irdischen Bewusstseins und seiner beschränkten Sprachwelt nicht zu fassen.

„Über die ewigen und himmlischen Güter, an denen sich die Seligen in der hellen (klaren) Anschauung Gottes erfreuen, kann ich [eigentlich] gar nichts aussagen. Aber wenigstens *im Glauben* rede ich doch über sie, und, insoweit sie uns *durch die Vernunft* (qua ratione) erfassbar sein können.“²³³⁵

Immerhin: „wenigstens im Glauben“ will der Reformator es wagen darüber zu sprechen; doch nicht nur das, sondern auch, insoweit die Vernunft hierfür Verstehens- und Sprachkategorien anzubieten in der Lage ist. Trotz der eindeutigen Andersheit und Fremdheit dieses Guts – nämlich als dezidiertes Gut Christi²³³⁶ –, ist Luther der Versuch einer seelsorgerlichen Vermittlung durch *die Sprache des Glaubens* und *das Fassungsvermögen der Vernunft* umso wichtiger.²³³⁷

Wenn man dem bisherigen Verfahren der seelsorgerlichen Anknüpfung an die natürlichen Erfahrungen des Menschen innerhalb der jeweils betrachteten Existentialbezüge weiterhin folgen möchte, stellt sich zu Beginn der Meditation dieses Bildes unweigerlich die Frage: Inwiefern kann hinsichtlich dieses bonum supernum überhaupt in gleicher Weise von einem menschlichen Existentialbezug gesprochen werden? Wäre dann gar von einem *übernatürlichen* oder

²³³⁴ Vgl. LEROUX, a. a. O., 39. Von allen Kapiteln insgesamt ist es das drittkürzeste.

²³³⁵ WA 6, 132,27–29 (Hvm.): „Nihil de aeternis et coelestibus bonis loquor, quibus beati fruuntur in visione clara dei, aut saltem de eis *in fide* loquor, et *qua ratione* nobis possunt esse comprehensibilia.“ Vgl. die Übersetzung bei BOHREN, a. a. O., 101: „und nach dem Maß unseres Begriffsvermögens“.

²³³⁶ Vgl. WA 6, 133,31–32 (Hvm.): „sedemus iam in bonis *alienis*, *alieno* labore partis“ („Denn wir sitzen bereits in *fremden* Gütern, in einem *fremden* Anteil an Arbeit“).

²³³⁷ Vgl. dazu bereits oben unter B.5.3.2.1 „Natürliche und geistliche Gotteserkenntnis in der Seelsorge“.

transzendentalen Existentialbezug zu reden?²³³⁸ Käme ein solcher Bezug nicht in dem unendlichen Über-sich-hinaus-Fragen des Menschen nach dem höheren, immer schon über ihn hinaus seienden Gut seines Woher, seines Wozu und seines Wohin zum Ausdruck? Und gehörte er dann nicht existential zu seinem Wesen als geschaffener Mensch hinzu?

Anders formuliert: Ist die innere Zugehörigkeit auf das *summum bonum* seines Schöpfers nicht immer und unwiderruflich die wesentliche Bestimmung jedes Menschen – und zwar unabhängig davon, wie sehr diese Ausrichtung auch depraviert oder gar zerstört sein mag? Die Abhängigkeit von diesem Gut müsste demzufolge nicht relativ, sondern absolut, also unbedingt verstanden werden.²³³⁹ Obwohl allgemein und fundamental „menschlich“ trüge dieses

²³³⁸ Von einem „transzendentalen Existential“ (nicht Existentialbezug!) jedes Menschen spricht bspw. der römisch-katholische Theologe Karl Rahner (vgl. RAHNER, Grundkurs, 42–43.61.132–139; oder die Kurzfassung in: DERS., Wörterbuch, 123–124.). Man möge eine solche, im Rahmen einer Behandlung der Theologie Luthers doch sehr gewagte, begriffliche Reminiszenz an einen derartigen Gegenwartstheologen nachsehen. Es finden sich jedoch, allen selbstverständlichen historischen und konfessionellen Differenzen zum Trotz, einige erstaunliche Parallelen zwischen den Gedankenwelten beider Theologen. Laut Rahner könne der Mensch „nie ontologisch u. subjektiv gleichgültig sein [...] gegenüber seiner übernatürlichen Bestimmung.“ (a. a. O., 124). Dabei gehört dieses transzendente Existential für ihn insoweit zum geschöpflichen Wesen des Menschen, sofern dieses von Anfang an vom Heilswillen Gottes gnadenhaft umfassen wird und dieser Heilswille durch die Inkarnation des Wortes Gottes auch konkret-geschichtlich in die Menschheit eingegangen ist. Es gäbe für Rahner daher überhaupt kein Menschsein ohne den (wenn auch ganz und gar unbewussten) Bezug auf Christus. Allein in diesem Sinne kann er sodann von besagtem übernatürlichen Existential sprechen (vgl. dazu auch HARBECK-PINGEL, Art. Transzendenz II, 774). Ein Vergleich mit der Rahner'schen Begrifflichkeit legt sich deshalb aus dem, was bisher zu Luthers Text erörtert wurde, durchaus nahe. So mag zumindest der Frage Raum gegeben werden, *wie* das *bonum supernum* – das doch eindeutig der erhöhte Jesus Christus selbst ist – innerhalb des logischen Aufbaus der Tesseradecas (nämlich als Trostbilder der menschlichen Existentialbezüge, mittels derer der Reformator ja immer wieder beim Menschen selbst und dessen natürlicher Erfahrungswirklichkeit kritisch-konstruktiv angeknüpft) verstanden werden kann: Worin bestünde eine (wie auch immer geartete) *natürliche* Erfahrung des *bonum supernum*, das der auferstandene Christus selbst ist? Könnte diese natürliche „Erfahrung“ als eine zwar noch nicht konkrete, existentielle Erfahrung, sondern lediglich als ein zu seinem Wesen gehörendes Existential gedacht werden? Inwiefern wäre in einem solchen Falle an ein derartiges Existential anzuknüpfen? Wie könnte darauf kritisch-verfremdend (im Sinne der *theologia crucis*) und doch zugleich seelsorgerlich-vermittelnd (also mit dem Ziel der Wiederherstellung der ursprünglichen Bestimmung) eingegangen werden?

²³³⁹ In dieser fundamentalen Differenz begründet liegt der (notwendige!) Unterschied zwischen allen Existentialbezügen der anderen Bilder und diesem einen Existentialbezug des siebenten Bildes. Denn der auferstandene Christus ist nicht einfach ein Teil der geschaffenen Welt neben anderen Teilen, er ist vielmehr ihr Grund, ihr Schöpfer und Erhalter, ihr Ziel und ihr Vollender. Er ist nicht (nur) ein Inhalt neben anderen Inhalten (also eine Kategorie) – das ist er freilich auch und zwar aufgrund seiner Menschwerdung, er geht darin aber nicht auf. Die Beziehung zu ihm kann darum nicht einfach eine Beziehung neben anderen Beziehungen sein, sondern ist *die eine* Beziehung schlechthin. In diesem Sinne könnte man diesen Existentialbezug auch als *den einen* Existentialbezug schlechthin

Existential doch zugleich einen übernatürlichen Charakter, bezöge es sich doch auf ein Gut außerhalb seiner eigenen und der ihn umgebenden Geschöpflichkeit wie über aller Schöpfung überhaupt. Zugleich müsste es, als eine dem Wesen des Menschen gnadenhaft mitgegebene Bestimmung, von diesem Gut her und auf dieses Gut hin begriffen werden. Aufgrund dessen müssten dem Menschen wiederum natürlicherweise, wenngleich eingeschränkt, bestimmte Sprachformen und Verstehensweisen gegeben sein, mittels derer er wenigstens in analoger Weise von diesem Gut sprechen könnte.²³⁴⁰ Wie auch immer geht es hierbei um letzte Verstehensfragen, mithin um eine theologische und anthropologische Hermeneutik der Gott-Mensch-Beziehung überhaupt.

Auch nach *Gerhard Ebeling* kommt Gott bei Luther durchaus in solchem fundamental-anthropologischen Sinne „als das den Menschen schlechterdings Angehende zur Sprache und zum Verstehen“ sowie „in Hinsicht darauf, wie er den Menschen schlechterdings angeht.“²³⁴¹ „Nicht aus dem Sein des Menschen soll das Sein Gottes *abgeleitet* werden, sondern der Mensch soll auf die Verstehenssituation des Redens von Gott *hingeleitet* werden; nicht als eine ihm wesensfremde Situation [...], sondern als eine ihn selbst entscheidend treffende Situation, in der er sich immer schon befindet.“²³⁴² Eine Situation, „in der er sich immer schon befindet“, ist für den Menschen jedoch per definitionem eine existentielle „Situation“ – und zwar *als* eine Situation der wesensmäßigen Bezogenheit auf Gott, das summum bonum. Ebeling bezeichnet sie dementsprechend als die anthropologische „Grundsituation“ schlechthin.²³⁴³ Dieses fundamentale Existential des Menschen bleibt freilich permanent seiner eigenen Verfügung ganz und gar entzogen. *Natürlicherweise* erfährt er es *in sich selbst* lediglich als Abwesenheit dessen, worauf er fundamental bezogen ist, als Mangel und Not, als Leere und Nichtigkeit, im Tiefsten eben als Ahnung der Ur-Anfechtung seines Seins, als Fehlen der Gottesgewissheit, als Ausgestrecktsein auf einen transzendental un-
verfügbar Anderen hin, der ihm Geheimnis bleibt. So ist der Mensch „immer schon sich selbst voraus und sich selber, seiner Verfügung, entzogen“.²³⁴⁴ „Er kann es nicht lassen, so-

bezeichnen. Dieser eine ist also nicht kategorial, sondern eben transzendental, wie es Rahner formulieren würde (vgl. bspw. RAHNER, Grundkurs, 145–147; 173–177 u. a.).

²³⁴⁰ Vgl. dazu auch (kontrovers) EBELING, Luther, 288–295; sowie BAYER, Theologie, 97–106.

²³⁴¹ EBELING, a. a. O., 293.

²³⁴² A. a. O., 293.

²³⁴³ Vgl. EBELING, Dogmatik, 189–191. Diese „Grundsituation“ definiert Ebeling in seiner Dogmatik als „diejenige Situation, die für das Menschsein konstitutiv ist und die allen nur denkbaren Situationen des Menschen als letztlich bestimmend zugrundeliegt und in ihnen präsent ist. [...] Im Begriff der Situation kommt zum Ausdruck, daß für den Menschen die Externrelationen wesentlich sind“ (a. a. O., 189). Diese seine Grundsituation nimmt der Mensch verantwortlich wahr, indem er betet, d. h. indem er auf Gott hört und zu Gott redet (vgl. a. a. O., 194–199).

²³⁴⁴ EBELING, Luther, 294.

zusagen diesen Ausfall nach vorn, diese Vergewisserung des Ungewissen zu vollziehen, das heißt, wie Luther es formuliert, das Herz an etwas zu hängen, sich auf etwas zu verlassen, zu trauen und zu glauben. [...] Diese Situation ist stets gegeben. Darum ist sie die Grund-situation des Menschen“²³⁴⁵.

Auf diese Weise fungiert Luthers Glaubensbegriff durchaus als etwas, was jedem Menschen natürlicherweise zu eigen ist. Formal ist „das Glauben“ ein Hängen des Herzens an einem Gott, also an etwas oder jemandem, von dem man alles Gute erwartet und in allen Nöten Hilfe sucht. Dieses „Glauben“ ist dem Menschen als solchem existential: „Ein Gott heisset das, dazu man sich versehen sol alles guten und zuflucht haben ynn allen noeten. Also das ein Gott haben nichts anders ist denn yhm von hertzen trawen und gleuben, wie ich offft gesagt habe, das alleine das trawen und gleuben des hertzens machet beide Gott und abeGott.“²³⁴⁶

Man könnte daher mit Luther sagen: Der „Glaube“, oder besser und unbestimmter „das Trauen und Glauben“ des Herzens ist *das anthropologische Ur-Existential* des Menschen, die fundamentale Art und Weise seines Existierens. Es macht tiefer als alles sonst sein Menschsein als relational-personales Geschöpf aus, als welches er sich immerfort empfängt und dabei in seinem Sein als radikal abhängig erfährt.²³⁴⁷ Weil der Mensch sich empfängt, ist er Mensch, ist er immer schon wesentlich hingeordnet auf ein „höheres“ Gut. „Höher“ als er selbst ist dieses Gut jedoch nicht im kategorialen, sondern im transzendentalen Sinne. Es steht nicht in einem

²³⁴⁵ A. a. O., 294.

²³⁴⁶ WA 30 I, 133,1–4 (zum Ersten Gebot, Großer Katechismus; 1529).

²³⁴⁷ Hier kommen nun wesentliche und schwerwiegende Unterschiede zwischen Luther und Rahner zum Tragen. Rahner versteht das übernatürliche Existential bspw. nicht als ein wie auch immer geartetes „Glauben“ oder als eine „Potenz“ des Glaubens, sondern als die vor und ohne allen Glauben seinshafte Verwiesenheit des Menschen auf Gott, der ihn als alles tragenden Grund umfange und auf den er unauflöslich in aktiver Relation bezogen sei (vgl. bspw. RAHNER, Grundkurs, 132–139). Für Luther hingegen ist ein Menschsein ohne „Glauben“ nicht denkbar. „Das Glauben“ tritt nicht erst akzidentiell zum Menschsein hinzu, sondern ist seine fundamentalanthropologische Wesensaussage schlechthin (vgl. BAYER, Theologie, 141–143); freilich so, dass „das Glauben“, welches sich nicht auf den wahren Gott in seinem offenbaren Wort bezieht, immer ein falscher Glaube, also Unglaube ist. Der Unglaube ist also gerade kein Nicht-Glaube, sondern eben ein falsch ausgerichteter und darum abgöttischer „Glaube“ und als solcher wiederum identisch mit der Ur-Sünde schlechthin (vgl. dazu bereits oben unter B.4.1.2.1). Der Unglaube ist der menschliche Versuch, dem eigenen Ur-Existential ohne oder gegen das göttliche Wort des Evangeliums zu entsprechen und es existentiell zu erfüllen. Es ist der Griff des Menschen über sich hinaus, ohne dabei tatsächlich bei Gott zu landen – sondern eben nur bei sich selbst und damit letztlich beim Teufel bzw. im Zorn oder der verwirrenden Unerklärlichkeit des deus absconditus. Rahners Menschenbild – und damit auch seine Gotteslehre – sind hier grundsätzlich optimistischer. Entsprechend verwendet er den Begriff des „deus absconditus“ auch überwiegend positiv: Gott als ein unendliches Geheimnis, dem(!) sich der Mensch vertrauend überliefern kann. Die Schärfe der Luther'schen Anfechtung scheint mir bei Rahner substanzontologisch in existentialen Vorausbestimmungen des Menschseins rational aufgehoben worden zu sein.

relativen Verhältnis zu ihm, wie sonst alle Dinge dieser Welt, sondern in einem absoluten, Zeit und Welt übersteigenden und umfassenden Verhältnis.

Das dementsprechende Existential muss jeder Mensch von Beginn seiner Existenz an unausweichlich (und d. h. auch: noch vor seinem Selbstbewusstwerden, ja vor allem Bewusstsein überhaupt) in einem spezifischen, existentiellen „Glauben“ und „Sich-an-etwas-Hängen“ vollziehen. Insofern wäre das „Glauben“ etwas, das notwendigerweise immer schon aus dem Gottesbezug des Menschen hervorgeht, der sein Sein unverfügbar begründet und dadurch grundlegend alle Vollzüge seiner Existenz schon vor und ohne jede eigene Aktivität mitbestimmt. Es wird allerdings erst dann zum *wahren* Glauben – und nicht zum Unglauben – wenn es auf den wahren Gott und d. h. auf sein offenbartes Wort ausgerichtet wird. „Ist der glaube und vertrauen recht, so ist auch dein Gott recht, und wideruemb wo das vertrauen falsch und unrecht ist, da ist auch der rechte Gott nicht.“²³⁴⁸ Den wahren Glauben wiederum schafft allein der Heilige Geist durch das Wort.²³⁴⁹ Dieser spezifische Glaube schafft Gewissheit durch seinen gewissen Grund und Bezugspunkt, nämlich Christus. Das „Glauben“ hingegen, welches sich nicht auf den wahren Gott in seinem Wort bezieht, muss demgegenüber allezeit wankelmütig und ungewiss bleiben.²³⁵⁰

Für den Reformator wiegt demzufolge der Bruch bzw. die Zerbrochenheit dieser existentialen Grundbezüglichkeit durch die Sünde wohl zu schwer, als dass er ausführlicher über das mögliche Was und Wie eines derartigen übernatürlichen Existentials nachzudenken für sinnvoll befunden hätte. Denn obgleich die menschliche Vernunft immer über sich hinausgreifen muss, so geht sie doch in dieser Suchbewegung ebenso unweigerlich fehl. Sie spielt mit Gott „blinde Kuh“,²³⁵¹ sodass Luther sogar behaupten kann, diese existentielle religiöse Suchbewegung, – der sich niemand je entziehen kann, weil sie sich notwendig aus der existentialen Wesentlichkeit des Menschen ergibt, – sei in ihrer Perversion und ihrer unentrinnbar abgöttischen Neigung der Teufel selbst: „Iam extra Iesum quaerere deum est diabolus“.²³⁵²

So kann man dieses Existential zwar als übernatürlich oder transzendental bezeichnen, denn es kommt von Gott und ist seiner geschöpflichen Bestimmung nach auf Gott ausgerichtet. Nichtsdestotrotz besteht seine Perversion aber darin, dass der stets sündige Mensch es in

²³⁴⁸ WA 30 I, 133,5–6.

²³⁴⁹ Vgl. dazu EBELING, a. a. O., 296–302 (zu „allein aus Glauben“ und „allein durch das Wort“).

²³⁵⁰ Vgl. dazu WA 30 I, 134,2–4.

²³⁵¹ WA 19, 207,3–7 (Der Prophet Jona; 1526): „Also spielt auch die vernunft der blinden kue mit Gott und thut eytel feyl griffe und schlecht ymer neben hin, das sie das Gott heysst das nicht Gott ist, und widderumb nicht Gott heysst das Gott ist, wilchs sie keynes thet, wo sie nicht wuste, das Gott were, odder wuste eben, wilches odder was Gott were.“

²³⁵² WA 40 III, 337,11–13 (Vorlesungen über die Stufenpsalmen, zu Ps 130,1; 1532/33). Vgl. bereits oben B.4.2.2.1. Bemerkenswerterweise sieht auch Rahner analog zum transzendentalen Existential in der Erbsünde ein menschliches, wenngleich weniger fundamentales, weil nicht schöpfungsgegebenes „Existential“ (vgl. RAHNER, Wörterbuch, 124 und DERS., Grundkurs, 97–121, bes. ab 113ff).

seinen existentiellen Vollzügen (die ebenfalls schon immer da sind) gerade nicht und faktisch niemals auf das wahrhaft Übernatürliche, nämlich Gott, bezieht. Stattdessen nennt er stets das Gott, was nicht Gott ist. Damit greift er seiner eigentlichen Bestimmung nach zu kurz, hängt sich immer nur an Geschaffenes (seien es selbsterdachte „Götter“, andere Mächte oder auch er selbst als „Gott“) und verfehlt damit sein Ziel als Mensch.²³⁵³

Die *Entfremdung* des Menschen gerade und vor allem in diesem fundamentalen Existentialbezug ist für Luther so tiefgreifend und völlig, dass er die Schritte der *Verfremdung* und *Vermittlung* in diesem Bild nicht erst anknüpfend und kritisierend von der natürlichen Erfahrung her durchläuft, sondern vielmehr gleich bei Kreuz und Auferstehung Jesu Christi einsetzt.

5.7.2 Die geistliche Erfahrung – Der Rechtfertigungstrost des Auferstandenen

Es hat also seinen guten Grund, warum Luther in diesem Bild nicht allgemein von den ewigen Gütern der Seligen im Himmel spricht, sondern konkret von Christus, dem Auferstandenen. Das bonum supernum ragt allein durch den menschgewordenen Jesus Christus in den Erfahrungshorizont und das raumzeitliche Bezugssystem des Menschen hinein. In seiner Auferstehung überschreitet und verbindet Christus zugleich die dimensionale Grenze zwischen Welt- und Gotteswirklichkeit und eröffnet in seiner (bleibend ebenso menschlichen wie göttlichen) geistlichen Person den einen Zugang zur Wirklichkeit dieses ewigen Guts.²³⁵⁴ Es wird dem Menschen allein in der Beziehung mit Jesus Christus zuteil.

Diese Beziehung und die damit verbundene geistliche Erfahrung ist begründet in der Auferstehung Christi. Hier bricht etwas vollkommen Neues auf, das alle Kategorien des weltimmanenten, menschlichen Bezugssystems weitet, sprengt und überschreitet: eine neue Wirklichkeit, eine neue Schöpfung. Darum ist für Luther auch „dieser Artickel der Aufferstehung der furnemeste [...], darauff endlich unser heil und seligkeit stehet, on welchen die andern alle vergeblich und one alle frucht weren.“²³⁵⁵

²³⁵³ Dementsprechend greift auch hier wieder die theologia crucis. Vgl. EBELING, a. a. O., 296: „Gott Gott sein lassen, also recht glauben, heißt, sich in keiner Weise Götter machen, auch und vor allem selbst entgöttert, zunichte gemacht werden und, außerhalb seiner selbst und aller Kreatur ins Nichts stürzend, gewiß sein, in Gottes Hand zu fallen.“ (nach WA 5, 167,38–168,7 (Op in Ps; 1519–21)).

²³⁵⁴ Dies schließt, wie das vorherige sechste Bild des bonum sanctorum gezeigt hat, die Gemeinschaft des ganzen Leibes, also der (irdischen und himmlischen) Heiligen, nicht aus, sondern umso mehr ein. Vgl. B.5.6.2.

²³⁵⁵ WA 21, 214,10–13 (Evangelium am Ostertage Mk 16,1–8; Crucigers Sommerpostille 1544). Vgl. ähnlich in WA 29, 325,1–4 (Predigt am Ostermittwoch zu 1Kor 15; 31.3.1529).

Die natürlichen Bedingungen menschlicher Erfahrung (*affectus*) und Vernunft (*intellectus*) ermöglichen es zwar, diese Wirklichkeit mithilfe analoger Vorstellungen und aufgrund der ur-existentialen Bestimmung zu errahnen; es ist da etwas, was fehlt, etwas, worauf sich das natürliche „Glauben“ des Menschen beziehen will. Doch der Mensch kann aufgrund der Ursünde des Unglaubens von sich aus keinen Zugang mehr zu der Wirklichkeit dieses ewigen, göttlichen Lebens finden. Dass eine Beziehung zum *bonum supernum* eröffnet und erfahrbar wird, geht allein von Gottes Seite aus und bedarf sodann einer tiefen inneren Wandlung im Personenkern des Menschen selbst. Der verkehrte Akt des natürlichen Unglaubens muss neu ausgerichtet und umgewandelt werden in den erneuerten Akt des geistlichen Glaubens, der *fides apprehensiva Christi*.

Dieser Glaube steht im innersten Zusammenhang mit der Auferstehung Jesu Christi. Luther erreicht mit diesem Bild den finalen Höhepunkt des kompositorischen Spannungsbogens der *Tessaradecas*: die Überwindung und Inanspruchnahme aller bisherigen Übel und Güter durch den auferstandenen Christus, das äußerste Gegenbild zum ersten Bild der ersten Tafel, dem *malum interum*. Das Existential der Ur-Sünde entspricht dem Ur-Existential des „Glaubens“. Sosehr, wie die Sünde das „internum“ des Menschen prägt, sosehr ist die Rechtfertigungsgnade des Auferstandenen das „supernum“ Gottes. Sie hat nicht im sündigen Menschen, sondern in Jesus Christus, dem wahren Gott und wahren Menschen, ihren „Wirklichkeits- und Möglichkeitsgrund“, weshalb Luthers „radikale[s] Sündenverständnis“, so *Berndt Hamm*, „nun eine genaue Entsprechung im Gnadenverständnis“ findet.²³⁵⁶ Das höchste Gut *für* den Menschen besteht in der alle Kategorien menschlicher Bezüglichkeit und Verfügbarkeit transzendierenden Teilhabe an diesem „fremden“ und gerade darin „feststehenden“ Gut des Auferstandenen.²³⁵⁷ der Rechtfertigung allein aus Gnade durch den Glauben. Darum gilt, wie *Axel Wiemer* zutreffend pointiert: „Auferstehungsglaube ist Rechtfertigungsglaube und umgekehrt.“²³⁵⁸ So wird im letzten Bild schließlich die Person des Gottessohns selbst zum Motiv der seelsorgerlichen Verfremdung und Vermittlung.

„Das siebente Bild *ist Jesus Christus*, der König der Herrlichkeit, auferstehend aus den Toten [...]. Hier dürfen wir die höchste Freude unseres Herzens und die feststehenden Güter schauen, hier gibt es überhaupt gar keine Übel mehr, weil Christus, auferstehend aus den Toten, hinfort nicht mehr stirbt, der Tod wird fortan nicht mehr über ihn herrschen.“²³⁵⁹

²³⁵⁶ HAMM, Rechtfertigungslehre, 15–16.

²³⁵⁷ WA 6, 132,32 und 133,31–32: „*stabilia bona*“ und „*bonis alienis*“.

²³⁵⁸ WIEMER, Mein Trost, Kampf und Sieg ist Christus, 152.

²³⁵⁹ WA 6, 132,29–33 (Hvm.): „*hoc septimum spectrum est Ihesus Christus rex gloriae, resurgens ex mortuis [...]. Hic videre licet summum cordis nostri gaudium et stabilia bona, nihil hic prorsus malorum, quia Christus resurgens ex mortuis iam non moritur, mors illi ultra non dominabitur.*“

Luthers Seelsorge in der Meditation dieses Bildes soll nun anhand einer dreifachen Fragestellung nachvollzogen werden:

1. Die *materiale* Fragestellung: Was ist der Trost des Auferstandenen?
2. Die *modale* Fragestellung: Wie versucht Luther diesen Trost seelsorgerlich zu vermitteln?
3. Die *finale* Fragestellung: Was ist das spirituelle Ziel dieser Seelsorge?

Material, also inhaltlich, ist der Trost des bonum supernum nichts anderes als die Person und das Werk des Auferstandenen selbst: Christus für uns. Dieser Trost lässt sich wiederum in drei Schwerpunkte untergliedern, die sich jeweils den drei klassischen Deutungsmodellen der christlichen Versöhnungslehre zuordnen lassen:

Der auferstandene Christus ist a) unsere *Gerechtigkeit*. Das entspricht dem lateinisch-mittelalterlichen Modell, wie es vor allem in der Satisfaktionslehre *Anselms von Canterbury* entfaltet wurde.

Der auferstandene Christus ist b) unser *Kampf und Sieg* gegen die Anfechtungsmächte. Das entspricht dem altkirchlichen Modell der *Kirchenväter*.

Und der auferstandene Christus ist c) der Feuerofen der *Liebe Gottes*. Das entspricht einer Auslegungstradition, die besonders durch *Petrus Abaelard* ausgeprägt wurde und überdies auch dem neuzeitlichen Denken am leichtesten zugänglich erscheint.

Wie zu zeigen sein wird, greifen für Luther alle drei Dimensionen unauflöslich ineinander. Einen Widerspruch oder ein Ausspielen der einen gegen die andere käme für ihn nicht infrage, wiewohl sich bei ihm eine eindeutige und notwendige innere Rangordnung erkennen lässt.

5.7.2.1 *Der Inhalt des Rechtfertigungstrostes – Der auferstehende Christus*

a) Christus, unsere Gerechtigkeit

Die Rechtfertigung allein aus Gnade ist für Luther begründet in Jesus Christus, und zwar in ihm selbst als dem einen *Sakrament*. So stellt er in der „Disputation über den eingegossenen und erworbenen Glauben“ von 1520 die These auf: „Ein einziges Sakrament haben die Heiligen Schriften, welches ist Christus der Herr selbst.“²³⁶⁰ Das eine Sakrament ist die *Person Christi*, in

²³⁶⁰ WA 6, 86,6–7 (18. These der Disputatio de fide infusa et acquisita; 1520): „Unum solum habent sacrae litterae sacramentum, quod est ipse Christus Dominus.“

der er als wahrer Gott und wahrer Mensch stellvertretend für die ganze Menschheit und jeden einzelnen Menschen steht.²³⁶¹

Darum gilt Christi Auferstehung und alles, was ihn betrifft, niemals bloß für ihn allein, sondern immer allen Menschen, allen voran denen, die durch Taufe und Glauben an ihm Anteil haben. Weil seine Person für die Sünder steht, gilt auch sein *Werk*, also alles, was er erlitten und getan hat, „für uns“. „So verstanden ist ‚Christus pro nobis‘ die Summe von allem, was Luther als Evangelium zu sagen hat, das Wort in allen Worten, die Gabe in allen Gaben.“²³⁶²

„Denn Christus ist für uns geboren, aber nicht allein das, sondern er ist uns auch geschenkt. Dadurch ist seine Auferstehung mein und alles, was durch seine Auferstehung bewirkt ist“.²³⁶³

Luther beruft sich damit auf den Apostel Paulus in Röm 8,32, der „sich auf das überreichlichste rühmt: ‚wie sollte er uns mit ihm nicht alles schenken?‘“²³⁶⁴ In gleicher Weise hat er schon in der Römerbriefvorlesung von 1515/16 die Auferstehung als das Sakrament Christi „pro nobis“ bezeichnet:²³⁶⁵ „Der Tod Christi ist der Tod der Sünde und seine Auferstehung ist das Leben der Gerechtigkeit. Denn durch seinen Tod hat er für unsere Sünde genuggetan und durch seine Auferstehung uns seine Gerechtigkeit zugewandt. So bezeichnet (significat) auch sein Tod nicht nur die Vergebung der Sünden, sondern er bewirkt (facit) sie auch als voll genügsame Genugtuung. Und *seine Auferstehung* ist nicht nur das Sakrament unserer Gerechtigkeit, sondern *bewirkt sie auch in uns*, wenn wir an sie glauben, und ist die Ursache.“²³⁶⁶

²³⁶¹ Vgl. dazu JORDAHN, Auferstehung in Luthers Osterpredigten, 10–11.

²³⁶² WIEMER, a. a. O., 146.

²³⁶³ WA 6, 132,34–36: „Christus enim natus est nobis, non solum autem, sed et datus est nobis. Quare resurrectio eius mea est et omnia quae per resurrectionem suam operatus est“.

²³⁶⁴ A. a. O., 132,37: „exuberantissime gloriatur, quomodo non omnia nobis donavit cum illo?“ Vgl. ebenso in WA 2, 145,28–29 (Sermo de duplici iustitia; 1519) ebenfalls mit Verweis auf Röm 8,32: „‚Nobis‘, inquit, quia noster est totus cum omnibus bonis suis, si in illum credimus“ („Uns“, sagt Jesaja, weil Christus ganz uns gehört, mit allem, was er hat, wenn wir an ihn glauben“ (dt. Übers. n. LDStA II, 69,31–33)).

²³⁶⁵ Gleiches gilt für die Operationes in Psalmos von 1519–21 (vgl. dazu BLAUMEISER, a. a. O., 360: „Tod und Auferstehung Christi sind ‚Sakramente‘“).

²³⁶⁶ WA 56, 296,17–22 (zu Röm 4,25, Römerbriefvorlesung; 1515/16): „Mors Christi Est mors peccati Et resurrectio eius Vita Iustitiae, quia per mortem suam satisfecit pro peccato et per resurrectionem suam contulit nobis Iustitiam. Et sic Mors eius non solum significat, Sed etiam facit remissionem peccati tanquam satisfactio sufficientissima. Et resurrectio eius non tantum est sacramentum Iustitiae nostre, Sed etiam efficit eam in nobis, si eam credimus, et est causa.“; vgl. auch a. a. O., 321,23–28. Vgl. dazu auch ISERLOH, Sacramentum et exemplum, 114–115.

Die Gerechtigkeit Christi, die er in seiner Person und seinem Werk „für uns“ vollbracht hat, wird also vollends in seiner Auferstehung zum „für uns“ wirksamen Sakrament. Darum ist sie nicht nur „Zeichen“ der Rechtfertigung, sondern deren Wirkmacht und Ursache.²³⁶⁷ Sie ist eine dem Glauben vorausgehende Realität, die selbst den Glauben überhaupt erst schafft und durch, in und mit dem Glauben empfangen wird. In Christus ist sie schon ganz und gar „für uns“ da. Im Glauben wird sie schließlich „für uns“ wirksam. Beides ist nie voneinander zu trennen. Auch hier wird wieder die innerste Einheit von Christus und Glaube, Objekt und Subjekt der fidei Christi deutlich, die Luthers Mystik kennzeichnet.²³⁶⁸

„So wie ein Christ (wenn er es nur glaubt) nicht anders kann, als sich der Verdienste Christi und aller seiner Güter zu rühmen, wie wenn er sie selbst getan hätte: *so sehr sind sie seine eigenen*, so dass er so kühn sein darf, Gottes Gericht sogar voller Sicherheit zu erwarten, welches doch unerträglich ist.“²³⁶⁹

Christus ist in seiner Auferstehung insoweit das Sakrament schlechthin, als der Glaubende sich vollständig mit ihm identifizieren darf, weil Christus sich schon in vorauslaufender Gnade „mit uns“ identifiziert hat.²³⁷⁰ Die Gerechtigkeit des Auferstandenen ist dem Glaubenden

²³⁶⁷ Dabei hat für Luther die historische Faktizität der Auferstehung Christi eine notwendige und grundlegende Bedeutung (vgl. dazu JORDAHN, a. a. O., 2–6): „Nam ante fidem oportet cognitio historiae adsit.“ – „Denn vor dem Glauben muss die Kenntnis der Historie da sein.“ (WA 29, 254,3–5 (Predigt am ersten Osterfeiertage; 28.3.1529)). Daher ist „[d]as Historische [...] die Voraussetzung für den Glauben.“ (JORDAHN, a. a. O., 2). Doch es kommt für den Glauben nicht nur darauf an, dass Christus historisch real (also leiblich) auferstanden ist, sondern dass er „für mich“ auferstanden ist, dass diese Auferstehung „für uns“ geschehen ist (a. a. O., 3). „Non satis est Acta recensere resurrectionis, sed in fructum zu khomen“ – „Es ist nicht genug, die Tatsache der Auferstehung nachzuerzählen, sondern in ihre Frucht zu khomen.“ (WA 17 I, 96,5–6 (De Resurrectionis usu et fructu; 1525)). Vgl. ebenso WA 36, 676,2–9: „Heri audivimus, quomodo istam historiam de resurrectione domini nostri 1. *wol fassen*, ut fundamentum habeamus de historia, et qui *der man sey, an dem die geschicht und sieg begangen*, et discernere ab aliis omnibus ut coelum a terra, quia persona tam magna quam celum et terra. 2. *utenda und ziehen auff uns*, quae nobis data, ut opponamus morti, et peccato et quicquid potest nos *betruben*, propter istam personam, quae deus et homo, ut nihil isti omnium hominum mors, peccatum, modo hoc credamus.“

²³⁶⁸ Vgl. dazu u. a. oben unter A.3 und B.5.1.2.1.

²³⁶⁹ WA 6, 133,15–18 (Hvm.): „Ita ut Christianus (modo id credat) de meritis Christi et omnibus eius bonis non aliter queat gloriari quam si ipsemet ea fecisset: *adeo sunt eius propria*, ita ut iam securus etiam dei iudicium expectare audeat, quod tamen insustentabile est.“ (zu „securus“ (ohne Sorge, sorg-, harmlos; unbesorgt, unbekümmert, furchtlos, voll Sicherheitsgefühl) vgl. GEORGES, a. a. O. II, Sp. 2566; zu „audere“ ((zu tun) wagen, sich unterstehen, sich herausnehmen, sich unterfangen, sich erkühnen, so dreist sein) vgl. a. a. O. I, Sp. 712–714).

²³⁷⁰ Vgl. dazu LUSCHER, a. a. O., 74, die diese Textstelle allerdings fälschlicherweise bloß mit einer „Identifikation mit dem leidenden Christus“ in Zusammenhang bringt, obwohl es im Kontext doch eindeutig

darum so zu *eigen* (*propria*), als wenn er sie selbst vollbracht hätte. Darum soll er sich ihrer rühmen, sie mit voller Gewissheit in Anspruch nehmen und mit großem Mut vor Gottes Gericht hintreten („audeat“ – „sich erkühnen, dreist sein“).²³⁷¹

Die Sakramentalität des Auferstandenen bietet eine neue und sichere Identität an. Der Glaube ist demgegenüber die passive, empfangende Kehrseite dieses sakramentalen Geschehens. Weil Christus in seiner Auferstehung „für mich“ wirksames Sakrament ist, darf ich glauben und empfangen. Indem ich glaube und empfangen, wirkt sich das Sakrament „für mich“ aus. Indem sich der Glaube nicht auf sich selbst bezieht, sondern auf die Pro-me-Wirklichkeit des Sakramentes, darf und kann er nichts anderes als ganz gewiss, ja ein „Wissen“ sein.

In seinen Reihenpredigten zu 1Kor 15 von 1532 betont Luther daher immer wieder vehement diese feststehende Gewissheit: „Darum sollt ihr wissen, dass er nicht auferstanden ist, damit er so [für sich] bleibe, sondern die zu ihm *gehörn und sterben* in diesem Glauben *und verwesen*, *die sollen auch* [aus dem Tod hervor] *komen*, damit ihr wisset eure Auferstehung.“²³⁷² So sehr Tod und Auferstehung Jesu für Luther also ganz und gar ein Ereignis pro nobis sind, so sehr sind sie doch auch ein Geschehen, das erst in der Auswirkung auf die Glaubenden und letztendlich in deren eschatologischer Auferstehung und Vollendung zu seinem Ziel kommt. „So ist Christus nicht anzuschauen als auferweckt nur für seine Person. *Das wer ein schlechter trost*, wenn der Artikel der Auferstehung der Toten *sol nicht weiter ghen* als nur zur Person Christi. [...] Sondern *das ists*, dass seine Auferstehung vom Tod *gilt* mir und dir.“²³⁷³

um die Auferstehung geht. Es ist darüber hinaus durchaus von einer vorlaufenden Identifikation Christi mit dem Sünder zu reden, aufgrund derer seine Auferstehung Sakrament sein kann und aufgrund derer die Identifikation des Glaubenden mit Christus überhaupt erst ermöglicht (weil bereits in Christus verwirklicht) wird. Es geht Luther in den Tesseradecas also mitnichten um eine bloß psychologische „Ein-Bildung Christi in die Seele“ (so HECKEL, a. a. O., 12), sondern um ein identifikatorisches Geborgenwerden in der realen Pro-me-Gerechtigkeit des Auferstandenen. Der typisch passive Charakter der Rechtfertigung ist in diesem Kapitel überhaupt nicht zu übersehen (gegen LUSCHER, a. a. O., 76). Weil Luscher dieses Offenkundige übersieht, kommt sie schließlich mit ihrer eigenen Interpretation in Konflikt und bedarf deshalb des historisch fragwürdigen Konstruktes eines grundlegenden Wandels in Luthers Theologie noch in den letzten Monaten des Jahres 1519 (vgl. a. a. O., 76–77).

²³⁷¹ Vgl. GEORGES, a. a. O. I, Sp. 712 zu „audeo“ („es übers Herz bringen = etw. (zu tun) wagen, sich unterstehen, sich herausnehmen, sich unterfangen, sich erkühnen, so dreist sein“).

²³⁷² WA 36, 567,5–8 (Reihenpredigten über 1Kor 15; 1532): „Ideo sciatis, quod non resurrexit, ut sic maneat, sed qui ad eum *gehörn und sterben* in ea fide *und verwesen*, *die sollen auch komen*, ut sciatis resurrectionem vestram.“ (zu „scire“ als einem gewissen und festen Wissen aus Erfahrung („wissen, in Erfahrung gebracht haben, erfahren“) vgl. GEORGES, a. a. O. II, Sp. 2531–2532). Hier, wie auch bei allen weiteren Zitaten aus den deutsch-lateinischen Mischtexten der handschriftlichen Mitschriften zu Luthers Predigten setze ich die im Original deutschen Textteile zur besseren Kenntlichkeit *kursiv*, belasse die aus dem Lateinischen übersetzten Satzteile hingegen in normaler Schriftform.

²³⁷³ WA 36, 546, 11–13; 547,1: „Sic non inspiciendus Christus pro resuscitato pro sua persona. *Das wer ein schlechter trost*, quod articulus resurrectionis mortuorum *sol nicht weiter ghen* quam Christi

Summa: Die Betonung des sakramentalen „pro me“ und „propria“ der Gerechtigkeit des Auferstandenen entspricht Luthers seelsorgerlichem Grundmotiv der *Vermittlung*. Er leitet es aus der Rechtfertigungslehre ab. Der Trost des bonum resurrectionis besteht darin, dass Christus „für mich“ (*pro me*) auferstanden ist und allein dadurch seine Gerechtigkeit als meine „eigene“ (*propria*) Gerechtigkeit vor Gott gilt.

In dem, wie Luther nun fortfährt, zeigt sich vollends die charakteristisch reformatorische Gestalt, in der er die neutestamentliche Rechtfertigungstheologie rezipiert.

„Was hat er aber durch sein Auferstehen bewirkt? Er hat die *Sünde* vernichtet und die *Gerechtigkeit* aufgerichtet; den *Tod* verschlungen und das *Leben* wiedergebracht; die *Hölle* besiegt und die immerwährende *Herrlichkeit* erworben.“²³⁷⁴

Die Auferstehung Christi wird in ihrer Bedeutung und Wirksamkeit für den Betrachter mit „lauter Perfekta des Bewirkthabens“²³⁷⁵ beschrieben. Damit hebt Luther rhetorisch die fundamentale Veränderung der Situation, die dem Betrachter existentiell in diesem Bild widerfährt, hervor. Der bisherige Meditationszyklus der anderen Übel und Güter stellte eine Art Wegbereitung dar, um nun mit geübten „Augen“, also einer geistlich veränderten Beurteilung und Empfindung, dieses höchste Bild „schauen“ zu können.²³⁷⁶

Jeweils zwei Begriffspaare stehen dabei immer einander gegenüber:²³⁷⁷ *Sünde* und *Gerechtigkeit*, *Tod* und *Leben*, *Hölle* und *Herrlichkeit*, sowie etwas später im Text *Gesetz*²³⁷⁸ und *Freiheit*²³⁷⁹.²³⁸⁰ Die dazugehörigen Perfekta des Werkes Christi, das er in seiner Auferstehung vollbringt, stehen in demselben Gegensatz: Er hat *vernichtet* und *aufgerichtet*; er hat *verschlungen* und *wiedergebracht*; er hat *besiegt* und *erworben*. Auf das darin bereits anklingende Motiv des

personam. [...] Sed *das ists*, quod sua resurrectio a mortuis *gilt* mihi et tibi.“

²³⁷⁴ WA 6, 132,37–133,3: „Quid autem operatus est resurgendo? nempe *peccatum* destruxit, *iustitiam* suscitavit, *mortem* absumpsit et *vitam* reddidit, *infernum* vicit et *gloriam* sempiternam contulit.“

²³⁷⁵ LUSCHER, a. a. O., 71; vgl. entsprechend auch WA 6, 132,37–133,1 (Hvm.): „Quid autem *operatus est* resurgendo?“ – „Was aber ist das, was das Auferstehen bewirkt hat?“

²³⁷⁶ Vgl. dazu konkreter unten unter B.5.7.2.2.

²³⁷⁷ Zur grundlegenden Bedeutung solcher Paradoxa für Luthers Theologie vgl. EBELING, Luther, bes. 121–136.

²³⁷⁸ Vgl. WA 6, 133,24.28 (Hvm.): „*lex* facit nos peccatores“; „et *legem* implemus“.

²³⁷⁹ Vgl. a. a. O., 133,14 (Hvm.): „sed *libertas* eius redemptio mea est“.

²³⁸⁰ Die Anfechtungsmächte Welt, Fleisch und Teufel (die in der Vorrede von 1539 (vgl. unter A.3) so viel Raum einnehmen) tauchen in dieser Aufzählung nicht auf. Das mag daran liegen, dass diese weniger der forensisch-juristischen Rechtfertigungssituation, als vielmehr dem Kampf- und Siegesgeschehen der Auferstehung Christi zugehören – wiewohl beides zuinnerst zusammengehört. Vgl. dazu unmittelbar unten unter B.5.7.2.2.

Kampfes und Sieges wird noch einzugehen sein. Zunächst soll das Motiv des Gerechtigkeits-transfers im Mittelpunkt stehen.

Indem Luther vom „Christus resurgens“ – vom „auferstehenden Christus“ (Partizip Perfekt aktiv) spricht, betont er einerseits die Einmaligkeit und Irrevozierbarkeit dieses Vorgangs: Indem Christus auferstanden ist, hat er all das ein für alle Mal vollbracht. Andererseits stellt das PPA auch eine Gleichzeitigkeit mit dem Betrachter her und unterstreicht die persönliche Wirksamkeit der Auferstehung Christi pro me, die ihm jetzt, in seinem heute zu eigen wird.

Es kann nun mit Recht gesagt werden, dass die Rechtfertigung erst in der Auferstehung, in der Christus „die Gerechtigkeit aufgerichtet hat“, vollendet worden ist (vgl. Röm 4,25). So heißt es in Luthers 2. These zur Disputation über den rechtfertigenden Glauben von 1543: „Seine Auferstehung von den Toten ist die Rechtfertigung an uns allein durch den Glauben.“²³⁸¹ Erst in der Auferstehung wird der Sünder, an dessen Stelle Christus am Kreuz hing, gerechtfertigt. Kreuz und Auferstehung gehören im Rechtfertigungsgeschehen unauflöslich zusammen.

Auch im „Sermon von der Betrachtung des heiligen Leidens Christi“ von 1519 kommt ebendasselbe zum Ausdruck: „Aber wen wir sehn, das sie [die Sünden] auff Christo ligen und er sie überwindet durch seyn aufferstund und wir das kecklich gleuben, ßo seynd sie todt und zu nichte worden, dan auff Christo mochten sie nit bleyben, sie seynd *durch seyn aufferstehend vorschlungen* unnd sihest itzt keyne wunden, keyne schmerzen an yhm, das ist keyner sundе anzeygung. Alßo spricht S. Paulus, das Christus gestorben ist umb unser sund und aufferstanden umb unßer gerechtickeyt, das ist, yn seynem leyden macht er unßer sund bekant und erwurget sie alßo, aber durch seyn aufferstehn macht er unß gerecht unnd loß von allen sunden, ßo wir anders dasselb gleubenn.“²³⁸² Denn wäre Christus nicht auferstanden, so hätte aufgrund der Sünde der Tod die Macht über ihn behalten. In der Auferstehung aber wird der Gehorsam und die Sündlosigkeit Christi erwiesen. Dadurch wird das göttliche Gesetz endgültig erfüllt und auf diese Weise die Sünde und damit auch der Tod überwunden. In dieser vom lateinisch-mittelalterlichen Modell geprägten Versöhnungslehre, die eher die juristische Dimension betont, steht vor allem die Beziehung zwischen Gott und Mensch und darin auch die Selbstbeziehung des Menschen im Mittelpunkt.²³⁸³

²³⁸¹ WA 39 II, 237,25 (2. These der Disputatio de fide iustificante; 1543): „Resurrectio eius a mortuis est nostri iustificatio per fidem solam.“

²³⁸² WA 2, 140,18–26 (1519) (Hvm.), mit Verweis auf Röm 4,25 (Christus „ist um unsrer Sünden willen dahingegeben und um unsrer Rechtfertigung willen auferweckt“).

²³⁸³ Vgl. dazu BARTH, Theologie, 268–269. Mit dem lateinischen Modell verbindet sich vor allem der Name Anselm von Canterbury und dessen Satisfaktionslehre in „Cur deus homo“. Während jedoch Anselm vor allem Wert auf eine rationale, apologetische Darstellung der christlichen Versöhnungslehre legte, ging es Luther, wiewohl er völlig unproblematisch und selbstverständlich an Anselm anknüpfte, mehr um ein seelsorgerliches Anliegen: die Tröstung der Gewissen. Vgl. dazu ebenfalls RIESKE-BRAUN, Duellum mirabile, 196.

Dieses ganze Rechtfertigungsgeschehen der Auferstehung ist das *Werk* Gottes. Für den Menschen, der dabei vollkommen passiv bleibt, wird es wirksam, weil Christus sakramental und stellvertretend für ihn leidet und handelt. Dieser Passivität entspricht der Glaube, der diese Wirklichkeit für sich gelten lässt, sie bejaht und ergreift.²³⁸⁴ In der doxologischen Klimax, mit der Luther diesen Rechtfertigungsvorgang beschreibt, wird deutlich, wie unzweifelhaft sich hier bereits seine volle reformatorische Rechtfertigungstheologie ausgeprägt findet:

„Das heißt, das *Gesetz* macht uns zu Sündern, die *Sünde* macht uns zu Angeklagten des *Todes*. Wer hat diese beiden besiegt? Unsere Gerechtigkeit? Unser Leben? Nein, sondern *Jesus Christus*, indem er vom *Tod* aufersteht, Sünde und Tod verdammt, seine Gerechtigkeit uns mitteilt, seine Verdienste uns schenkt, seine Hand über uns hält; und darum haben wir es gut und erfüllen das Gesetz und überwinden Sünde und Tod. Dafür sei Gott Ehre, Lob und Danksagung von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen.“²³⁸⁵

Das „Amen“ unterstreicht die Gewissheit, mit der der Lobpreis formuliert wird. Sie resultiert aus dem alleinigen Augenmerk auf Christus und sein Werk. Luther erreicht diesen definitiven Blickwechsel durch eine dreifache rhetorische Frage nach dem Subjekt des Sieges. Das stark entgegennende „Nein, sondern ...“ kennzeichnet die tiefe und radikale Wende, in der die befreiende Erkenntnis Raum gewinnt, dass der Mensch gar nichts zu seiner Gerechtigkeit und seinem Heil tun kann, darum auch nichts dazu tun muss und gerade deshalb die Gewissheit empfangen darf, dass seine Gerechtigkeit und sein Heil allein im Tun Gottes, im Werk und der Person Jesu Christi gegründet sind und bleiben.²³⁸⁶

²³⁸⁴ Vgl. dazu bspw. Luthers berühmtes Selbstzeugnis von 1545 in WA 54, 186,4–7: „Iustitia Dei revelatur in illo, sicut scriptum est: Iustus ex fide vivit, ibi iustitiam Dei coepi intelligere eam, qua iustus dono Dei vivit, nempe ex fide, et esse hanc sententiam, revelari per euangelium iustitiam Dei, scilicet passivam, qua nos Deus misericors iustificat per fidem“ („Die Gerechtigkeit Gottes wird darin offenbart, wie geschrieben steht: Der Gerechte lebt aus Glauben. Da begann ich, die Gerechtigkeit Gottes zu verstehen als diejenige, durch die der Gerechte als durch Gottes Gabe lebt, nämlich durch den Glauben, und dass dies der Sinn sei: Durch das Evangelium werde die Gerechtigkeit Gottes offenbart, und zwar die passive, durch die uns der barmherzige Gott gerecht macht durch den Glauben“ (dt. Übers. n. LDStA II, 507,3–9)).

²³⁸⁵ WA 6, 133,24–29: „Hoc est, lex facit nos peccatores, peccatum facit nos reos mortis. Quis haec duo vicit? Nostra iustitia? nostra vita? non, sed Ihesus Christus a morte resurgens, peccatum et mortem damnans, suam iustitiam nobis impartiens, sua merita nobis donans, suam manum super nos ponens, et bene habemus et legem implemus, et peccatum mortemque superamus, de quo sit honor, laus et gratiarum actio deo in saecula saeculorum, amen.“ (zu „impartiens“ von „impertire“ (mitteilen, schenken, Anteil geben) vgl. GEORGES, a. a. O. II, Sp. 96; zu „ponere“ (setzen, stellen, legen; hier i.S. von: halten) vgl. a. a. O., Sp. 1771–1776).

²³⁸⁶ Vgl. dazu EBELING, a. a. O., 299 (dort spezifisch in Bezug auf die Frage des unfreien Willens).

Als die drei ausschlaggebenden Anfechtungsmächte kommen hier *Gesetz, Sünde und Tod* (in dieser sachlichen Reihenfolge!) zu Sprache. Denn das Gesetz macht zu Sündern, macht die Sünde groß – *peccatum magnificare*.²³⁸⁷ Die Sünde aber bringt den Tod als Folge und Strafe mit sich. Darum wird die eigentliche Anfechtung des Menschen – nämlich seine Ur-Frage nach dem gnädigen Gott²³⁸⁸ – zuerst und ausschließlich überwunden durch die Erfüllung des Gesetzes, also durch die vollkommene Gerechtigkeit, die vor Gott gilt. Diese Gerechtigkeit kann niemals das eigene, aktive, gerechte Tun des Menschen, sein heiliger Lebenswandel sein, sondern allein Jesus Christus; nämlich als „a morte resurgens“ – „der vom Tod Auferstehende“. Die ganze Gültigkeit und Gewissheit dieser neuen und anderen Gerechtigkeit, die allein vor Gott gilt, liegt darin, dass sie gerade nicht unsere *eigene* (propria), sondern Christi Gerechtigkeit und damit ein *fremdes Gut* (bonum alienum) und ein Anteilhaben an einem *fremden* Werk ist und bleibt.

„Denn wir sitzen bereits in fremden Gütern, in einem fremden Anteil an Arbeit“.²³⁸⁹

Hier klingt bereits Luthers bekannte und für ihn so zentrale Rede von der *iustitia aliena Christi* an.²³⁹⁰ Die Gerechtigkeit des Christen ist und bleibt zuallererst „eine Fremde und von außen Eingegossene; das ist diejenige, nach der Christus gerecht ist und (die) durch den Glauben rechtfertigt“.²³⁹¹ Gerechtfertigt wird der Sünder nicht durch seine eigene, sondern durch die fremde Gerechtigkeit Christi. „Diese fremde Gerechtigkeit also, ohne unser Tätigwerden [...] wird der ursprünglichen Sünde, der Erbsünde, entgegengestellt.“²³⁹² In der Auferstehung (bonum supernum) wird die Ursünde (malum internum) überwunden und der Glaube als die ursprüngliche Bestimmung des Menschen wieder hergestellt, nämlich als der dezidierte Glaube Christi (fides Christi). Darum darf das Gut der Auferstehung keine eigene, aktive, sondern

²³⁸⁷ Vgl. WA 39 I, 86,8–9 (28. These, Vierte Disputation): „28. Ut ergo iustificatio, quantum potest fieri, magnificetur, peccatum est valde magnificandum et amplificandum.“ („Daher muss die Sünde groß gemacht und ausgeweitet werden, damit die Rechtfertigung groß gemacht wird, wie es nur geht.“ (dt. Übers. n. LDStA II, 433,36–37)).

²³⁸⁸ Das ist: die Anfechtung des Gewissens (vgl. dazu oben unter B.4.1.3.3).

²³⁸⁹ WA 6, 133,31–32: „sedemus iam in bonis alienis, alieno labore partis“.

²³⁹⁰ Vgl. für das Folgende u. a. ALTHAUS, a. a. O., 197–203; sowie HAMM, Nahe Gnade, 59–61; DERS., Entdeckung der evangelischen Freiheit, 171–173; DERS., Gerechtfertigt allein aus Glauben, 261–264.

²³⁹¹ WA 2, 145,9–10 (Sermo de duplici iustitia; 1519): „aliena et ab extra infusa. Haec est qua Christus iustus est et iustificans per fidem“ (dt. Übers. mithilfe von LDStA II, 69,6–8). Auch in diesem Sermon von der doppelten Gerechtigkeit verwendet Luther häufig die Motivik der Brautmystik, um die Rechtfertigungserfahrung zu umschreiben.

²³⁹² WA 2, 146,29–31: „Haec igitur iusticia aliena et sine actibus nostris [...], opponitur peccato originali“ (dt. Übers. n. LDStA II, 71,33–36).

muss eine fremde, passive Gerechtigkeit sein.²³⁹³ Sie ist allerdings nicht nur etwas, was Christus ein für alle Mal vollbracht hat, also sein *Werk*, sondern sie ist er selbst in seiner *Person* als der Gekreuzigte, Auferstandene und Erhöhte: „Jesus Christus mortuus, surrexit, sedet ad dexteram dominus omnium, *das ist unser gerechtigkeit*.“²³⁹⁴

So sehr wie diese Gerechtigkeit eine *fremde* (aliena) Gerechtigkeit ist und bleibt, so sehr ist sie doch zugleich, aufgrund des Sakraments der Person Christi, ganz und gar die dem Gläubenden *eigene* (propria). Der Gläubende wird nicht gerecht, weil er es in sich selbst ist, sondern weil ihm die fremde Gerechtigkeit Christ von Gott *als* seine eigene *zugerechnet* wird.²³⁹⁵ „Luther nennt diese unsere Gerechtigkeit eine ‚iustitia externa‘ und ‚aliena‘, eine äußere und fremde Gerechtigkeit, weil sie nicht unser Eigentum ist, sondern als Gerechtigkeit Jesu Christi immer eine angerechnete Gerechtigkeit bleibt, die uns nur in der Relation des Urteils mit Gott verbindet.“²³⁹⁶

Dieses dialektische Zugleich von fremder und eigener Gerechtigkeit kennzeichnet den mystischen Charakter der Rechtfertigung. Sie ist *simul aliena et propria*. „Das ist jhe eine Wunderliche Gerechtigkeit, das wir sollen gerecht heissen oder Gerechtigkeit haben, welche doch kein werck, kein gedanken und kurtz gar nichts in uns, sondern *gar ausser uns* in Christo ist und doch warhafftig Unser wird durch sein gnade und geschenck, Und *so gar unser eigen*, als were sie durch uns selbs erlangt und erworben.“²³⁹⁷ Diese Dynamik kann letztlich nur als ein mystisches Beziehungsgeschehen verstanden werden.²³⁹⁸

Für Luther ist der eine, höchste und voll genügsamste Trost, der eine Grund und das eine Ziel aller Seelsorge darum diese Rechtfertigung des Gottlosen, die in der glaubenden Anteilhabe an der Gerechtigkeit besteht, die in der sakramentalen Auferstehung Christi offenbar gewordenen ist.²³⁹⁹ „Es ist nur ein Artikel und Regel in Theologia; wer die nicht wol inne hat und weiß, der ist kein Theologus, nemlich rechter Glaube oder Vertrauen auf Christum. In den Artikel fließen und gehen wieder heraus die andern allzumal und ohne diesen sind die

²³⁹³ Vgl. ALTHAUS, a. a. O., 198. Vgl. dazu u. a. WA 40 I, 41,2–5 (Galaterbriefkommentar; 1531–35); WA 40 II, 410,2–3.14 (Psalmenauslegung; 1532); sowie WA 54, 186,6–7 (Vorrede zum ersten Bande der Gesamtausgaben der lateinischen Schriften; 1545): „revelari per euangelium iustitiam Dei, scilicet passivam, qua nos Deus misericors iustificat per fidem“.

²³⁹⁴ WA 17 I, 245,24 (zu Joh 16,10, Dominica Cantate; 1525) (Hvm.).

²³⁹⁵ Vgl. dazu auch LOHSE, Theologie, 277–278.

²³⁹⁶ HAMM, Entdeckung der evangelischen Freiheit, 173 (mit Verweis auf WA 56, 158,10–159,24).

²³⁹⁷ WA 46, 44,34–38 (Reihenpredigten über Joh 16; 1537) (Hvm.).

²³⁹⁸ Vgl. HAMM, Nahe Gnade, 60: „Mit dieser intensiven Verknüpfung von außen (extra nos) und innen vertritt Luther eine neuartige Mystik des Glaubens und des Wortes“, denn „im Glauben an das Evangelium wird der Mensch mit dieser Gerechtigkeit Christi – in einer Art ‚unio mystica‘ – innig vereinigt“.

²³⁹⁹ Vgl. dazu auch BORNKAMM, a. a. O., 23–24.

andern nichts. Der Teufel hat von Anfang der Welt diesen Artikel angefochten, hätt ihn gern vertilget, und an seine Statt seine Klugheit aufgedrungen“.²⁴⁰⁰ Darum sind es auch allein *die Angefochtenen*, die diesen Artikel von der Rechtfertigung im Glauben ergreifen und durch Übung erfahren lernen. Denn „den betrübten, elenden, geplagten und angefochtenen Herzen, denen schmeckt dieser Artikel und sie sinds, die den Artikel verstehen!“²⁴⁰¹

Damit kommt die Rechtfertigungserfahrung als Trost, ja als der Trost schlechthin, stets im unmittelbaren Zusammenhang mit Erfahrungen der Anfechtung zu stehen. Den „Perturbatis, afflictis, vexatis et tentatis“²⁴⁰² (Affekte der Übel) wird durch den Glauben an das Wort Gottes die Erfahrung, das Verstehen und Schmecken der Rechtfertigung zuteil (Affekte der Güter). Der Trosterfahrung des auferstandenen Christus kommt insofern eine einzigartige Qualität zu, insofern sein Trost nicht bloß ein mäßigender Ausgleich der Übel und Güter ist, sondern wirklich neues Leben schafft und schenkt. So kann *Horst Beintker* zu Recht behaupten, dass „für die Angefochtenen der Glaube an die in Christus geschenkte Gerechtigkeit“ das eine „„Allheilmittel“ [...] zur Überwindung“ jeder Anfechtung sei.“²⁴⁰³

Denn die geistliche Erfahrung der Rechtfertigung ist *creatio ex nihilo*, Neuschöpfung und Totenaufweckung.²⁴⁰⁴ In Kreuz und Auferstehung Christi bilden deshalb die forensische und die ontologische Seite der Rechtfertigung, also die imputative Gerech-Sprechung (Zurechnung) und die effektive Gerech-Machung (Neuschöpfung) eine Einheit. Sie bleiben immer aufeinander bezogen und bedingen sich gegenseitig.²⁴⁰⁵ Allerdings gebührt der imputativen Rechtfertigung der sachliche Vorrang vor der effektiven; ebenso wie für den Glauben das Wort stets den Vorrang hat vor der Erfahrung.²⁴⁰⁶

²⁴⁰⁰ WA TR 2, 141,5–9 (Nr. 1583; 1532). Vgl. den original lat.-dt. Mischtext a. a. O., 140,25–141,2: „Unus est articulus et una regula theologiae, et qui hunc articulum et hanc regulam non tenet, non est theologus, scilicet vera fides vel fiducia in Christum. In hunc articulum omnes alii fluunt et refluunt, et sine illo alii nihil sunt. Diabolus ab initio conatus est eludere hunc articulum et loco illius suam sapientiam erigere.“

²⁴⁰¹ A. a. O., 141,9–10. Vgl. den original lat.-dt. Mischtext a. a. O., 141,2–3: „Perturbatis, afflictis, vexatis et tentatis, den schmeckt der artikel, vnd die sinds, so das euangelium verstehen.“

²⁴⁰² A. a. O., 141,2–3 („Verwirrten, Niedergeschlagenen, Gequälten und Angefochtenen“).

²⁴⁰³ BEINTKER, a. a. O., 129; gegen BÜHLER, a. a. O., 90.121.130–131. Vgl. dazu WA 5, 424,17–20 (Op in Ps; 1519–21): „Fides enim sola unicum huius irae et miseriae remedium erat, qua dum carent, nec dominum habent, qui solum in generatione iusta est, hoc est apud eos, cum eis et in eis, qui credunt ei, et hac fide iustificantur“; sowie a. a. O., 565,14–16: „Proinde desperando de seipso et omnibus suis unum hoc remedium apprehendat, ut ad thronum misericordiae confugiat petatque mundari ab occultis.“

²⁴⁰⁴ Vgl. dazu BAYER, a. a. O., 207.

²⁴⁰⁵ Vgl. dazu ASENDORF, Gekreuzigt und Auferstanden, 320f.; sowie insgesamt a. a. O., 330–356. Vgl. ebenso HÄRLE, Art. Rechtfertigung/Rechtfertigungslehre, 581–582.

²⁴⁰⁶ Vgl. dazu oben unter A.4.1 zu Luthers Erfahrungsbegriff und Affektenlehre.

Diese Unterscheidung und Zuordnung ist in seelsorgerlicher Hinsicht entscheidend: Der Angefochtene wird durch das Evangelium gerade nicht auf die Effekte der Rechtfertigung hin angesprochen, sondern auf ihre Ursache, nämlich auf das barmherzige Urteil Gottes, das ihm die Gerechtigkeit Christi zurechnet. Denn diese Gerechtigkeit ist uns zwar „wirklich und [...] mit höchst effektiven Folgen zugeeignet, aber so, wie sie uns gutgeschrieben wird, als vollkommene Ganzheit, existiert sie nie als innere und eigene Qualität in uns.“²⁴⁰⁷ Das ist für die seelsorgerliche Entlastung ausschlaggebend. So bringen es auch die Thesen 33–35 der dritten Disputation über die Rechtfertigung von 1536 auf den Punkt: „Deshalb schließt das Gerechtfertigtwerden ein, dass wir durch den Glauben um Christi willen als gerecht betrachtet werden und dass keine Sünde, ob vergangen oder noch im Fleisch verblieben, angerechnet wird, dass sie vielmehr durch die Vergebung weggenommen ist, als ob es sie nicht gäbe. Mit diesem Glauben geht der Anfang der Neuschöpfung einher und der Kampf gegen die Sünde des Fleisches, die in ebendiesem Glauben an Christus vergeben und besiegt ist.“²⁴⁰⁸

Der Kampf ist also ebenso wie die Neuschöpfung der Wiedergeburt eine sachliche Folge der zugerechneten und im Glauben empfangenen Rechtfertigung. Daher spielt in die Dialektik der imputativen und effektiven Rechtfertigung immer auch der kämpferische und siegende Aspekt der Auferstehung Christi mit hinein. So, wie die *imputative* Rechtfertigung dem *Wort Gottes* und die *effektive* Rechtfertigung der *Erfahrung des Trostes* entspricht, so entspricht die *umkämpfte und überwindende* Rechtfertigung der *Erfahrung der Anfechtung*. So sehr alle drei Aspekte in Luthers Rechtfertigungslehre zueinander gehören, so sehr prägen sie auch die Dynamik seiner Spiritualität und Seelsorge. Deshalb ist die Dimension des Kampfes nun daraufhin zu betrachten, welchen Trost sie zur Überwindung der Anfechtung beiträgt.

Summa: In der fremden Gerechtigkeit Christi liegt das seelsorgerliche Grundmotiv der *Verfremdung* begründet, das Luther wiederum aus seiner Rechtfertigungslehre ableitet. Der Trost des bonum resurrectionis besteht darin, dass uns durch Christi Auferstehung eine ganz und gar *fremde* Gerechtigkeit (*aliena nobis*) zugerechnet wird, die von jedweder menschlichen Disposition unabhängig ist (*extra nos*) und darum eine ewige Gewissheit (*certum est*) schenkt.²⁴⁰⁹

²⁴⁰⁷ HAMM, Gerechtfertigt allein aus Glauben, 262.

²⁴⁰⁸ WA 39 I, 83,35–40 (Thesen 33–35, Dritte Disputation de iustificatione; 14.1.1536?): „33. Quod iustificari ista includit, fide scilicet propter Christum reputari nos iustos; 34. Nec peccatum ullum, sive praeteritum, sive reliquum in carne manens, imputari, sed velut nullum sit, remissione interim tolli. 35. Hanc fidem comitatur initium creaturae novae, et pugna contra carnis peccatum, quod eadem fide Christi et ignoscitur et vincitur.“ (dt. Übers. n. LDStA II, 429,13–20). In diesen drei Thesen klingen sowohl die Motive der Gerech-Sprechung, der Neuschöpfung als auch des Sieges zusammen, die alle drei für Luthers Rechtfertigungslehre maßgeblich sind.

²⁴⁰⁹ Vgl. WA 39 I, 83,24–27 (Thesen 27–28, Dritte Disputation) (Hvm.): „27. Iam *certum est*, Christum seu iustitiam Christi, cum sit *extra nos* et *aliena nobis*, non posse nostris operibus comprehendi. 28. Sed fides, quae ex auditu Christu nobis per spiritum sanctum infunditur, ipsa comprehendit Christum.“

b) *Christus, der Sieger über die Anfechtungsmächte*

Im Blick auf die Anfechtung verbindet Luther die Erfahrung des Trostes vor allem mit der Vokabel des „Überwindens“. Der Rechtfertigungstrost gewinnt gerade angesichts der Anfechtung eine kämpferische Note: Da ist etwas, das bekämpft, überwunden und besiegt werden muss. Es ist daher kein Zufall, dass Luther immer dann, wenn die Auferstehung Christi zum Inhalt seiner Seelsorge und Verkündigung wird, besonders diese *polemische Dimension der Rechtfertigung* hervorhebt. Denn während in seinen Passionspredigten eher das lateinische, also juristische Modell der Versöhnungslehre und damit ein forensisches Verständnis der Rechtfertigung dominiert, nimmt in seinen Osterpredigten tatsächlich das klassisch-altkirchliche Modell, das den Kampf und Sieg Christi betont, einen breiteren Raum ein.²⁴¹⁰

Darüber, welcher Stellenwert dem Motiv des Kampfes und Sieges über die Anfechtungsmächte in Luthers Rechtfertigungslehre zukommt, hat *Uwe Rieske-Braun* unter dem Stichwort des „Duellum mirabile“ eine umfassende Studie zu Luthers Schrifttum vorgelegt.²⁴¹¹ Über die Frage, ob in seiner Theologie letztlich mehr die Versöhnung mit Gott oder die Erlösung von den gottfeindlichen Mächten im Zentrum stehe,²⁴¹² herrschte besonders im 19. und 20. Jahrhundert eine intensive und kontroverse Auseinandersetzung innerhalb der Lutherforschung, ohne dass letztlich eine völlig eindeutige Entscheidung herbeigeführt werden konnte.²⁴¹³

(„Vollends ist gewiss, dass Christus bzw. die Gerechtigkeit Christi, weil sie *außerhalb von uns* und *uns fremd* ist, sich nicht mit unseren Werken ergreifen lässt. 28. Sondern der Glaube, der uns aus dem Hören auf Christus durch den Heiligen Geist eingegossen wird, der ergreift Christus.“ (dt. Übers. mithilfe von LDStA II, 427,40–429,2 (Hvm.))).

²⁴¹⁰ Vgl. BARTH, a. a. O., 269–270 zum klassisch-altkirchlichen Modell. Barth kommt ebenfalls zu der Beobachtung, dass in Luthers „Passionspredigten der lateinische Typus dominiert, während in den Osterpredigten besonders die altkirchlichen Bilder genutzt werden.“ (a. a. O., 270). Vgl. dazu auch ASENDORF, a. a. O., 327, der betont, wie wenig sich bei Luther daher eine einseitige Kreuzestheologie auf Kosten der Bedeutung der Auferstehung diagnostizieren lässt. Insbesondere in der „Behandlung der Anfechtungssituation“ zeige sich Luthers starker Akzent auf einer dezidierten Auferstehungstheologie.

²⁴¹¹ RIESKE-BRAUN, *Duellum mirabile* (1999).

²⁴¹² Vgl. dazu u. a. auch BARTH, *Der Teufel und Jesus Christus*, 67, der festhält, dass sich für beide Positionen zur Genüge Belegstellen in der WA finden lassen.

²⁴¹³ Vgl. RIESKE-BRAUN, a. a. O., bes. 23–65 (zu Johann Chr. K. Hofmann vs. Gottfried Thomasius, Theodosius Harnack, Albrecht Ritschl, Reinhold Seeberg, Karl Holl, Gustav Aulén, Paul Althaus und Theobald Beer) sowie die Zusammenfassung a. a. O., 246–259. Vgl. dazu vor allem den klassischen Aufsatz von Gustav AULÉN, *Die drei Haupttypen des christlichen Versöhnungsgedankens* (1930), 501–538, der die Diskussion bes. im 20. Jahrhundert neu entfacht hatte; sowie dazu u. a. die unmittelbare Diskussion bei HEIM, *Die Haupttypen der Versöhnungslehre*, 304–319 und ALTHAUS, *Das Kreuz und der Böse*, 165–193. Aulén vertritt die These, das ursprünglich neutestamentliche und altkirchliche Verständnis der Versöhnung durch Jesus Christus sei das einer dramatischen Kampf- und

Etwaig eindeutige Klärungen, wie sie bspw. *Paul Althaus* in der Tradition von *Theodosius Harnack* vorschlägt, nämlich allein den Zorn Gottes als die zentrale Anfechtungsmacht anzusehen, die vor allem durch die Satisfactio Christi überwunden worden sei, relativiert Rieske-Braun jedoch aufgrund seiner eigenen Textbeobachtungen.²⁴¹⁴ Er hebt stattdessen hervor, dass und wie Luther das Kampfmotiv in seiner Rechtfertigungslehre in einem weiten traditions-geschichtlichen Horizont und dabei durchaus flexibel anwenden (oder ggfs. auch vernachlässigen) konnte. Es gehöre daher „in den christologischen und versöhnungstheologischen Gedankenkreis Luthers, in dem auch die Vorstellung von Christus als ‚maxima persona‘, vom admirabile commercium, von Christus als ‚exemplar fidei‘, die mittelalterliche Braumystik und zuweilen auch die Tradition des descensus ad infernos anzutreffen sind.“²⁴¹⁵

Ohne die gesamte Debatte hier vollends nachvollziehen zu müssen, kann jedenfalls festgehalten werden, dass für Luther kein tiefgreifender Unterschied zwischen beiden Aussage-richtungen besteht, sondern dass er „Kreuz und Auferstehung Christi eng aneinander bindet und in wechselseitigem Licht versteht.“²⁴¹⁶ Der Reformator kenne daher, so auch *Hans-Martin Barth*, eigentlich „keine Alternative zwischen der lateinischen und der klassischen Version der Versöhnungslehre; er hat den Gegensatz zwischen beiden wohl gar nicht empfunden.“²⁴¹⁷

Siegestat. Diese Versöhnungslehre bezeichnet er als den „klassischen Typus“, den Luther wiederentdeckt habe. Denn auch bei ihm gehe es am Kreuz vor allem um die Überwindung der Mächte des Todes, des Teufels, des Gesetzes und des Zornes. Karl Heim griff diese These Auléns auf, um ein zu einseitig forensisches Verständnis im Luthertum Anfang des 20. Jahrhunderts zu kritisieren. Demgegenüber stellte Paul Althaus völlig zu Recht klar, dass und wie Luther diesen klassischen Typus vielmehr in den lateinisch-mittelalterlichen Typus integrierte. Denn für Luther steht zwar die Überwindung des Zornes Gottes, die Erfüllung des Gesetzes und die Erlösung von der Sünde im Zentrum seiner Rechtfertigungstheologie. Dennoch versteht er die Versöhnung keineswegs bloß als ein juristisches Geschehen zwischen Gott und Mensch, sondern als ein dramatisches, apokalyptisches Ereignis inmitten des geschichtlichen Raumes dieser Zeit und Welt. Der Reformator verbindet also die juristische und die polemische Deutung des Kreuzes und der Auferstehung Christi vor allem in seelsorgerlicher Hinsicht miteinander.

²⁴¹⁴ Vgl. RIESKE-BRAUN, a. a. O., 249.

²⁴¹⁵ A. a. O., 251. Zu Christus als „maxima persona“ (im Sinne seiner personhaften Stellvertretung für die gesamte Menschheit aufgrund der Zwei-Naturen-Lehre) vgl. ASENDORF, a. a. O., 305–306.

²⁴¹⁶ RIESKE-BRAUN, a. a. O., 258. So lautet schließlich auch Rieske-Brauns finaler Schlusssatz: „Im Licht des Kampfmotivs“ sei Luthers Theologie „zweifellos eine ‚theologia simul crucis et resurrectionis‘, sofern sich mit ihm der fidelen christlichen Erfahrung sub specie contraria verwirrenden und bedrückenden Selbst- und Welterlebens eine eschatologische Vorabschattung himmlischer Freude offenbart.“ (a. a. O., 258–259).

²⁴¹⁷ BARTH, Theologie, 270, vgl. dazu insgesamt a. a. O., 267–272. Auf die spirituelle und seelsorgerliche Zusammengehörigkeit beider Dimensionen hat in meiner Arbeit bereits die Analyse und Interpretation von Luthers spiritualitätstheologischer Trias Oratio, Meditatio, Tentatio aus der Vorrede von 1539 unter A.2–4 deutlich hingewiesen.

Allerdings steht, unabhängig davon wie das systematisch-theologische Problem gelöst werden kann, in jedem Fall die besondere seelsorgerliche Funktion, die Luther dem Motiv des Kampfes und Sieges für den Trost der Rechtfertigung beimisst, außer Frage. Denn die „Beschreibungen des duellum mirabile eigneten sich vorrangig, um den *Anfechtungen* der Christen zu steuern“.²⁴¹⁸ So liegt für Luther offenkundig ein besonderer Gewissenstrost in der Verkündigung der „siegreiche[n] Macht Christi als einzig wirksames remedium gegenüber allen Formen diabolischen Wirkens“.²⁴¹⁹ Er kommt deshalb auf die polemische Dimension der Rechtfertigung insbesondere dann zu sprechen, wenn deren seelsorgerliches Trostpotential gefragt ist. Auch der Lösungsansatz Rieske-Brauns weist in diese Richtung; nämlich die unterschiedlichen versöhnungstheologischen Ansätze in einer seelsorgerlichen Perspektive zusammenzuschauen.²⁴²⁰

Auch im siebten Bild der zweiten Tafel der Tessaradecas kommt Luther mit Bezug auf 1Kor 15,55–57 auf den Kampf und Sieg Christi zu sprechen, durch den er „die Hölle besiegt“²⁴²¹ hat:

„Darum soll ein Christ mit Zuversicht sprechen: ‚Wo ist, Tod, dein Sieg? Wo ist, Tod, dein Stachel, das ist: die Sünde? Denn der Stachel des Todes ist die Sünde, die Kraft aber der Sünde ist das Gesetz: Gott aber sei Dank, der uns *den Sieg* gibt durch Jesus Christus, unseren Herrn!‘“²⁴²²

Luthers ausdrücklicher Verweis auf 1Kor 15,55–57 bietet es an, an dieser Stelle in besonderer Weise seine großen Reihenpredigten über 1Kor 15 von 1532 einzubeziehen, in denen er den Kampf- und Siegescharakter der Auferstehung seelsorgerlich ausführlich entfaltet hat.²⁴²³

So heißt es in der Predigt vom 6. Oktober 1532 über 1Kor 15,32,²⁴²⁴ den Angefochtenen sei zu predigen: „Du bist zwar der Elendeste, eben weil du ein Christ bist, aber *wher dich* und glaube

²⁴¹⁸ RIESKE-BRAUN, a. a. O., 253.

²⁴¹⁹ A. a. O., 253.

²⁴²⁰ Vgl. a. a. O., 248–250.

²⁴²¹ WA 6, 133,2: „infernum vicit“.

²⁴²² WA 6, 133,20–23 (Hvm.): „Dicat ergo Christianus cum fiducia: Ubi est, mors, victoria tua? ubi est, mors, stimulus tuus, id est peccatum? Stimulus enim mortis peccatum est, virtus autem peccati lex: deo autem gratia, qui dedit nobis *victoriam* per Ihesum Christum, dominum nostrum!“

²⁴²³ Vgl. WA 36, 478–696 sowie dazu die umfassende Studie von Axel WIEMER, *Mein Trost, Kampf und Sieg ist Christus* (2003), bes. 145–152; 192–197; 201–205; sowie bei ASENDORF, a. a. O., 326–330. Vgl. darüber hinaus auch die sehr schöne Sammlung und Übersetzung von Luthers fünf Osterpredigtreihen der Jahre 1524–1529 in: MÜLHAUPT, D. *Martin Luthers Evangelien-Auslegung*, 5. Teil, 268–407.

²⁴²⁴ Vgl. dazu bei WIEMER besonders a. a. O., 147–148.

so: Christus ist auferstanden von den Toten, *der sols thun*. Wenn ich die Hölle verdient habe, lass es geschehen, aber *mein trost, kampff und sieg* ist Christus, der lebt, der um meinetwillen aus dem Tod auferstanden ist, auf dass ich an ihn glaube, *des trost ich, mit dem Glauben müssen die Christen yhr ungluck steuren*, es wäre sonst unmöglich, dass das Herz mit irgendeiner Freude getröstet würde.²⁴²⁵ Dass die kursiven Worte „mein Trost, Kampf und Sieg ist Christus“ u. a. inmitten des lateinischen Textes auf Deutsch stehen, deutet daraufhin, dass der Stenograph hier eine besondere Betonung Luthers wiedergeben wollte.²⁴²⁶ Was ist mit dem *Trost*, der im *Kampf* und *Sieg* Christi besteht, nun gemeint?

Auch hier ist zunächst darauf hinzuweisen, dass der Kampf und Sieg allein deshalb Trost ist, weil er ganz und gar im Zentrum der Rechtfertigung verankert ist und bleibt: Das admirabile commercium, der wundersame Tausch, der fröhliche Wechsel und Streit ist für Luther auch in diesen Osterpredigten das zentrale Leitmotiv seiner Verkündigung.²⁴²⁷ Doch dass gerade dieser „fröhliche Wechsel“ eben auch ein „Streit“ ist, zeigt schon die kämpferische Seite des Rechtfertigungsgeschehens. „Was ‚Trost‘ ist, wird hier auch durch die anderen beiden Begriffe näher bestimmt. Trost, das ist, daß Christus für uns kämpft; Trost, das ist, daß Christus für uns siegt.“²⁴²⁸ „Das ist voller Trost, dass Christus der Feind des Todes ist und dass sein Reich da

²⁴²⁵ WA 36, 540,6–11: „Illis praedicandum: tu es miserimus, quia Christianus, sed *wher dich* et crede sic: Christus resurrexit a mortuis, *der sols thun*. Si ego merui infernum, sinito esse, sed *mein trost, kampff und sieg* est Christus, qui vivit, qui propter me resurrexit a morte, ut in eum credam, *des trost ich, mit dem fide müssen die Christen yhr ungluck steuren*, alias impossibile, ut cor soletur ullo gaudio.“; vgl. dazu auch den deutschen Text der Druckausgabe Crucigers a. a. O., 540,25–33: „Lieber mensch, ob du wol solchs fulest und dir wehe thut on unterlas, so zu leben, und bist ia ein armer, elender mensch, Aber leide dich und wisse, das es so sein sol, weil du ein Christen bist, sonst hettestu der marter nicht, Doch mustu dich da widder weren und des halten mit festem glauben, das dein Christus aufferstand ist von den todten, welcher ist auch inn solcher not und hellen angst gewesen, aber durch sein aufferstehung alles überwunden hat, Darumb ob ich wol ein sunder bin, des tods und hellen werd, doch sol das mein trost und sieg sein, das mein herr Christus lebt und da zu aufferstand ist, das er mir endlich aus sund, tod und hellen helffe.“

²⁴²⁶ Zum text- und überlieferungskritischen Problem der lateinisch-deutschen Mitschrift (in diesem Fall des Stenogramms Georg Rörers (die von Wiemer mit guten Gründen bevorzugt wird) und der späteren Druckbearbeitung Caspar Crucigers) vgl. WIEMER, a. a. O., 19–23. Luther hat die Predigten wohl ursprünglich ganz auf Deutsch gehalten. Die (bei weitem überwiegend) lateinischen Passagen sind höchstwahrscheinlich darauf zurückzuführen, dass das stenographische Kürzel-System der Zeit eben lateinisch war und Latein überdies auch als „die natürliche Schriftsprache eines Humanisten“ galt (a. a. O., 21; Nachweis ebd. Anm. 26). Es handelt sich deshalb um eine Art „Simultanübersetzung“ Rörers, die allerdings hin und wieder (wie oben) auch das deutsche Original durchscheinen lässt (a. a. O., 21; Nachweis ebd. Anm. 27).

²⁴²⁷ Vgl. RIESKE-BRAUN, a. a. O., 207; JORDAHN, a. a. O., 11, der darin ebenfalls auf die typische Brautmystik hinweist, wie bspw. in WA 27, 121–124 (Predigt am 2. Osterfeiertag zu Lk 24,13ff; 13.4.1528); sowie ASENDORF, a. a. O., 330–356.

²⁴²⁸ WIEMER, a. a. O., 148.

hin gerichtet ist, dass er deshalb König ist, um *sich zu schlagen* und zu *krigen* mit dem Tod.²⁴²⁹ Damit der Sünder versöhnt, gerechtfertigt und erlöst werden kann, muss Christus die Anfechtungsmächte allesamt bekämpfen und besiegen. „*Das ist das heubtstück*, den Tod, die Sünde, den Satan zu besiegen und für immer von ihnen frei zu sein.“²⁴³⁰ Die polemische Dimension des Rechtfertigungstrostes besteht also im Kampf und Sieg Christi gegen die sechs bzw. zweimal drei *Anfechtungsmächte*.

Diese sind einerseits „*Gesetz, Sünde, Tod*“²⁴³¹ und andererseits „*Fleisch, Teufel und Welt*“^{2432, 2433}. In den Tassaradecas verknüpft Luther den Siegescharakter der Auferstehung, wie anhand des Zitates aus 1Kor 15,55–57 deutlich wird, zunächst nur mit der Überwindung der Anfechtungsmächte Gesetz, Sünde und Tod. Doch wenngleich er sie an dieser Stelle nicht explizit nennt, gehören die anderen drei für ihn in diese Phalanx der Feinde immer auch mit hinzu: „Diese 3 sind Christi und unsere Feinde: Fleisch, Teufel und Welt. Die fühlen und sehen wir.“²⁴³⁴

Während die ersten drei eher dem Sein coram Deo zugeordnet werden, beziehen sich die drei anderen eher auf das Sein coram mundo. Denn „diese 3 hast du auf der Erde.“²⁴³⁵ Dabei misst Luther den Anfechtungsmächten, welche die Gottesbeziehung unmittelbar betreffen, eine größere Bedeutung bei: „Aber diese drei sind *grosser*, welche Paulus nennt: Gesetz, Sünde, Tod. Denn Teufel, Fleisch, Welt *musten uns wol zu friden* lassen usw.“²⁴³⁶ Auch Wiemer hat diese „Unterteilung der sechs Feinde in zwei Gruppen“ so zu interpretieren versucht, „daß Fleisch, Teufel und Welt Mächte der Verführung und Anfechtung sind, daß aber erst Gesetz, Sünde und Tod die Verlorenheit der Verführten manifestieren.“²⁴³⁷ Allerdings greifen dann doch alle Sechs in den jeweiligen Anfechtungserfahrungen immer wieder ineinander und durcheinan-

²⁴²⁹ WA 36, 580,2–4: „Hoc consolatione plenum, quod Christus sit hostis mortis et quod suum regnum *da hin gerichtet*, quod ideo Rex, ut *sich schlagen, krigen* cum morte.“

²⁴³⁰ WA 20, 319,24–26 (1526): „*Das ist das heubtstück*, mortem, peccatum, Satanam vincere et perpetuo liberos esse ab iis“.

²⁴³¹ WA 36, 584,9: „lex, peccatum, mors“.

²⁴³² A. a. O., 584,3: „Caro, diabolus et mundus“

²⁴³³ Vgl. dazu WIEMER, a. a. O., 201–205; sowie das bereits oben unter A.4 gesagte.

²⁴³⁴ WA 36, 584,2–3 (Hvm.). „Hi 3 adversarii Christi et nostri: Caro, diabolus et mundus. Hos sentimus et videmus.“

²⁴³⁵ A. a. O., 584,7. „Istas 3 hast in terris.“ Einzig der Teufel schert aus dieser Zuordnung aus, drängt er sich doch gerade immer wieder anklagend in die Mittlerposition zwischen Gott und Mensch hinein. Vgl. dazu unter A.4.2.2 und A.4.2.3.

²⁴³⁶ WA 36, 584,8–10. „Sed isti tres sunt *grosser*, quos Paulus nominat: lex, peccatum, mors. Diabolus, caro, mundus *musten uns wol zu friden* etc.“

²⁴³⁷ WIEMER, a. a. O., 202.

der, sodass in der konkreten Erfahrung jede reine Systematik zu scheitern droht, denn „sie *stymen all zu samen*“.²⁴³⁸

Von Luthers theozentrischem Anfechtungsverständnis her gewinnt jedoch vor allem das *Gesetz* eine herausragende Stellung.²⁴³⁹ Es spricht als einziges die Wahrheit. Denn es ist Gottes Gesetz, durch das er deshalb schon immer unter den und über die fünf anderen Mächte regiert. „Das Gesetz zeigt an, wie böse Welt, Teufel und Fleisch sind. Daraufhin, wo das ist, da sind auch Sünde und Tod. Diese sind unsere 6 Feinde.“²⁴⁴⁰ Das göttliche Gesetz, das die Wirklichkeit des fleischlichen Menschen, der Welt und des Teufels aufdeckt (*usus elencticus legis*), ist daher „nach Röm 3,20; 4,15; 5,13f und Kol 2,13f die Schaltstelle für den Konnex der sechs“.²⁴⁴¹ Das entspricht auch der Schlussfolgerung, die Luther im siebenten Bild des *bonum supernum* zieht:

„Das Gesetz macht uns zu Sündern, die Sünde macht uns zu Angeklagten des Todes.“²⁴⁴²

Die *Sünde* wiederum ist die Anfechtungsmacht, die das Fleisch, die Welt und auch den Teufel (insofern er der eigentliche und größte Sünder ist) überhaupt erst zu Feinden Gottes macht. Doch allem voran der Tod zieht seine ganze Macht aus ihr: „*Die sunde ist des todes spies, Buchse, armbrust oder harnisch; die waffen, durch die der tod krefftig ist. Ebenso die krafft, sterck, sieg, welche [sc. die Sünde] in armen hat, hats vom gesetz.*“²⁴⁴³

Innerhalb der Anfechtungsmächte kommt aber auch dem *Teufel* eine besonders Stellung zu:²⁴⁴⁴ Er nimmt in ihrer Frontaufstellung über Welt und Fleisch, aber auch über Gesetz, Sünde und Tod immer wieder die führende Rolle ein, indem er alles gegen Gott und Mensch instrumentalisiert.²⁴⁴⁵ „Generell ist in Luthers Osterpredigten fast durchweg der Teufel die unumstrittene Leitmacht unter den zu überwindenden Mächten, der Sünde und Tod in Dienst nimmt, um die Gewissen der Glaubenden von Christus wegzutreiben.“²⁴⁴⁶ Der Teufel ist ge-

²⁴³⁸ A. a. O., 584,10: „sed *stymen all zu samen*.“

²⁴³⁹ Vgl. so bereits oben unter A.4.2.3.

²⁴⁴⁰ WA 36, 585,1–2: „Lex indicat, quam malus mundus, diabolus, caro. Postea ubi hoc, tum peccatum et mors. Hi sunt 6 nostri adversarii.“

²⁴⁴¹ WIEMER, a. a. O., 201.

²⁴⁴² WA 6, 133,24: „lex facit nos peccatores, peccatum facit nos reos mortis.“

²⁴⁴³ WA 36, 687,7–9: „Die sunde ist des todes spies, Buchse, armbrust vel harnisch, waffen, per quam tod krefftig. Item die krafft, sterck, sieg, quam habet in armen, hats vom gesetz.“

²⁴⁴⁴ Vgl. dazu bereits oben unter A.4.2.2.

²⁴⁴⁵ Vgl. a. a. O., 202: „Insbesondere die Figur des Teufels vereint freilich mehrere Facetten in sich, die in der Predigtreihe unausgeglichen und z.T. spannungsvoll nebeneinander stehen (daher dürfen sie übrigens m.E. dogmatisch nicht zu stark belastet werden, sondern müssen vorwiegend von ihrer jeweiligen homiletischen Funktion her interpretiert werden).“

²⁴⁴⁶ RIESKE-BRAUN, a. a. O., 224.

wissermaßen die personalste Macht unter und hinter allen Anfechtungsmächten, weil er ein eigener Wille ist, der sich unmittelbar gegen Gott richtet.²⁴⁴⁷

Schließlich betont Luther in den Osterpredigten auch die besondere Stellung des *Todes*: Während die anderen fünf Anfechtungsmächte in dieser Welt und Zeit gegen den Glaubenden kämpfen und, so zumindest Luthers Auffassung, keinen Zugriff mehr auf ihn hätten, sobald er gestorben ist, so sei der Tod (im zeitlichen Sinne) der letzte Feind. Wenn er leiblich und endgültig eintritt, dann sei es nicht nur mit dem Menschen selber aus und vorbei, sondern dann verlören auch die anderen Anfechtungsmächten ihren Zugriff auf ihn. „*Die 5 handeln hie*, aber, wenn man einmal gestorben ist, *ists aus. Der 6. ist noch da, der sol auch her.*“²⁴⁴⁸ Obzwar diese fünf jetzt gegenwärtigen Mächte also durch das Evangelium, durch Wort und Sakrament, durch die Vergebung der Sünden überwunden werden, wäre das alles nichts nütze, wenn Christus nicht auch diesen letzten Feind besiegt hätte.²⁴⁴⁹ So kann der Reformator immer wieder situativ und unter einer bestimmten Perspektive eine jeweils andere Anfechtungsmacht als die „Leitmacht im Konsortium der Verderbensmächte“ anführen, sei es (wie bspw. im Galaterkommentar) das Gesetz oder (wie in den Osterpredigten) den Teufel oder den Tod.²⁴⁵⁰

Wie kämpft und siegt Christus aber nun in Kreuz und Auferstehung über die Mächte der Anfechtung? Dazu muss zunächst festgehalten werden, dass er auf der einen Seite in seiner Auferstehung den Kampf gegen die Anfechtungsmächte schon vollbracht und den Sieg vollendet hat:²⁴⁵¹ „*Die Sechs sind yhe geschlagen.*“²⁴⁵² Auf der anderen Seite kämpft und siegt er als der Auferstandene aber auch jetzt noch weiterhin für, in, mit und durch seine Gläubigen bis zu de-

²⁴⁴⁷ Vgl. dazu das bereits u. a. unter A.4.2.2, B.4.1, B.4.2, B.4.4, B.4.5, B.54., B.5.5 gesagte.

²⁴⁴⁸ WA 36, 585,9–586,2: „*Die 5 handeln hie*, sed, quando mortui, *ists aus. Der 6. ist noch da, der sol auch her.*“

²⁴⁴⁹ Vgl. a. a. O., 585,2–586,2: „Postea ubi hoc, tum peccatum et mors. Hi sunt 6 nostri adversarii. Ideo dicit: Ponam *fleisch, blut, Welt, Teufel, gsetz* suo *marter und plag*, *die sind hin unter*, et mortem, quando sepulti, *horen die 5 auff*, mortui non delinquent contra praecepta nec mundus eos seducit et plagat. Sed mundo, carni et diabolo mortui, lex et peccatum *lests auch mit frid*, adhuc in morte iacet. Istos 5 aufert *mit diesem leben*, confortat nos contra mundum et per remissionem peccatorum a lege, per gratiam et misericordiam a peccato. 6 *sind yhe geschlagen. Die 5 handeln hie*, sed, quando mortui, *ists aus. Der 6. ist noch da, der sol auch her.* Ideo intelligamus hunc textum pro confirmatione fidei.“ Vgl. zu Luthers Rede von „des Todes Tod“ ausführlich WIEMER, a. a. O., 207–215.

²⁴⁵⁰ RIESKE-BRAUN, a. a. O., 248–249.

²⁴⁵¹ Vgl. dazu auch HAMM, Rechtfertigung, 20–22, der das „Ein für alle Mal“ des Sieges der Auferstehung und damit die „eschatologische Letztgültigkeit der Rechtfertigung“ hervorhebt. Das Letzte ist die Auferstehung. An diesem rechtfertigenden Letzten hat der Glaubende Anteil, weil ihm in diesem Letzten nicht ein Etwas geschenkt wird, sondern weil sich ihm darin der Auferstandene selbst mit allem, was er hat und ist, zu eigen gibt. Der auferstandene Christus ist das eschatologisch letzte Wort Gottes. „Durch die Annahme des Sünders, sein Hineingenommenwerden in Christi Gerechtigkeit, geschieht etwas Letztes, Nicht-Überbietbares, das auch durch das Endgericht nicht überboten, sondern aus der Verborgenheit in die Offenbarung der Herrlichkeit geführt wird.“ (a. a. O., 20).

²⁴⁵² WA 36, 585,9: „6 *sind yhe geschlagen*“.

ren künftiger Vollendung.²⁴⁵³ Der Kampf und Sieg Christi ist darum nicht vom Kampf und Sieg des Glaubens zu trennen. Wenn die Gläubigen zu kämpfen haben, dann geschieht das deshalb, weil Christus den Kampf schon gewonnen hat und weil er für, in, mit und durch seine Kirche kämpft. Luther versteht diese eschatologisch-apokalyptische Auseinandersetzung sehr realistisch, sodass er auch „vergangene und gegenwärtige [...] Ereignisse als Wirken Christi deuten“ kann;²⁴⁵⁴ sowohl in privaten wie auch in öffentlichen Dingen. Diese ebenso präsentisch- wie futurisch-eschatologische Sichtweise verschränkt sich in dem für Luther so typischen apokalyptischen Weltbild.²⁴⁵⁵ Damit wird erneut die gegenwärtige Welt-Situation als Rahmen und Handlungsplatz aller Anfechtungen beschrieben.²⁴⁵⁶

Wie stellt sich Luther aber nun den Kampf und Sieg Christi vor? Er geht von einer Art „Überlistung“ des Teufels durch Kreuz und Auferstehung aus. Um diese zu veranschaulichen, greift er gerne auf *das altkirchliche Bild des Drachens am „Angelhaken“* zurück.²⁴⁵⁷ In einer Predigt zu Gen 3 am Ostermontag des Jahres 1525 führt er diesen Gedanken etwa folgendermaßen aus:²⁴⁵⁸ „Sie haben den Herrn der Herlikeit gecreuziget, nicht den schlechten menschlichen Christum, sonder den rechten Gott. [...] Aber das hat Gott dem teufel verborgen, denn wenn ers gewuest hette, das dieser Christus der jungfrauen Marien sohn, des weibes same, were ewiger almechtiger Gott gewesen, so hett er sich an in nicht geleyet unnd die hende an im verbrand.“²⁴⁵⁹

Indem Gott sich selbst in der schwachen, menschlichen Natur Christi dem Hass der Welt und damit letztlich des Teufels auslieferte, habe er seinen Feind gewissermaßen über sein wahres Wesen „getäuscht“. Dem Teufel (und nicht nur den Menschen) sei die göttliche Natur Christi unter der menschlichen verborgen geblieben. Auf diese Weise ist es Gott möglich gewesen, die totale Feindschaft gegen sich selbst, die der Teufel repräsentiert und die das Wesen der Sünde ausmacht, tatsächlich „am eigenen Leibe“ zu erleiden – was der reinen Gottheit hätte nie widerfahren können. Denn gegen Gott selbst in seiner Gottheit gibt es keine andere Macht, die

²⁴⁵³ Vgl. WIEMER, a. a. O., 205.

²⁴⁵⁴ A. a. O., 149.

²⁴⁵⁵ Vgl. dazu auch ASENDORF, a. a. O., 325–326 über „Die kosmische Dimension des Kampfes“.

²⁴⁵⁶ Entsprechend zieht auch Wiemer die Schlussfolgerung, dass und wie dieses „Nebeneinander beider Aussagen [...] auf die Bedeutsamkeit der Anfechtung für Theologie und Predigt Luthers“ hinweise. (WIEMER, a. a. O., 205).

²⁴⁵⁷ Vgl. u. a. WA 20, 334,8–335,2; WA 10 III, 100,23–30 (Predigt vom 28.4.1522); WA 46, 556,34–38 (Predigt über Hiob 1,1–2). Vgl. dazu auch JORDAHN, a. a. O., 9; RIESKE-BRAUN, a. a. O., 171–201; BARTH, a. a. O., 267–273; BEER, Der fröhliche Wechsel und Streit, 338–351 mit zahlreichen weiteren Belegen für das Motiv in Luthers Schrifttum. Zu den theologischen Schwierigkeiten dieses Motivs vgl. neuerdings TÜCK, Der fröhliche Wechsel und Streit, 280–283.

²⁴⁵⁸ Vgl. WA 20, 334,5,8–335,2 (Ostermontag Predigt zu Gen 3; 1.5.1525).

²⁴⁵⁹ A. a. O., 334,5,8–11.

bestehen könnte. Christus kämpft den Kampf also mittels seiner menschlichen Schwachheit, gerade in der Entäußerung und im Verzicht auf seine göttliche Allmacht.

„Derwegen verbirgets Gott dem teufel, das er in inn dem Son, der Mensch geworden, so fahen wil und thut wie ein fischer, der fisch fangen wil, der bindet ein schnur an einen stecken und unden an die schnur eine scharpfe angel, daran henget er ein wuermlein und wirfft das ins wasser, da kompt denn der fisch, sihet das arme wuermlein, sihet aber nit die scharpfe angel, in dem wuermlein verborgen, und beist drein, meint, er bekom ein guth niedlich bisslein, aber die angel bleibt im imm munde oder halse stecken, wird also gefangen und ergriffen.“²⁴⁶⁰ Der Kampf zwischen Gott und Teufel findet auch hier nicht direkt und unvermittelt statt, sondern geschieht dort, wo der Mensch ist, geschieht im Menschen, in dem einen Menschen, der für alle Menschen steht und sie vertritt. Der Mensch ist das Schlachtfeld.

„Also thut Gott der vater auch, da nimpt er seinen eingepornen geliebten Sohn, den henget er an die linea oder schnur der Patriarchen und Propheten, mus Adams, Abrahams, Davids fleisch und bluth annemen, und lest in aus dem hohen himel in die welt kommen, da der teufel sihet, wie Christus als ein armer, elender wurm, wie er sich im 22. Psalm selber so nennet, das ist, als ein armer geplagter mensch einhergeheth, leith hunger, durst, kelte, frost und hitze, weinet und hat eitel elend und jamer in dieser welt, gebaret wie ein ander mensch.“²⁴⁶¹ Der Kampf und das Kreuz beginnen also nicht erst am Karfreitag, sondern werden schon eröffnet in der Menschwerdung. Das Kreuz bildet vielmehr den kulminativen Höhepunkt des Kampfes gegen die Finsternis, den Christus mit seiner Menschwerdung aufgenommen hat – einen Kampf, den er gerade durch seine Schwachheit, unter Verzicht auf seine eigene Allmacht führt.

„Es weis aber der Satan nicht, das dis in diesem Christo verborgen, das er ewiger almechtiger Gott ist, gleich dem vater, doch ein ander person, darumb dencket er, ob wol Christus wunderzeichen thut, ,haben doch die propheten auch wunderzeichen gethan, ich habe sie aber all aufgefressen, wie hoch und heilig sie gewesen, will den Christum auch wol verschlingen‘, und meinth, er woel an dem man ein niedlich bisslein haben, hebt an, frist den Christum und verschlinget in“.²⁴⁶² Der Kampf endet zunächst sang- und klanglos mit der Niederlage Gottes. Der Teufel – und mit und unter ihm alle Anfechtungsmächte, Sünde und Tod, „fressen“ Christus. Der Sieg ist die Niederlage. Der durch seine schwache Menschheit kämpfende Gottessohn wird wirklich „verschlungen“, doch in gleicher Weise seine verborgene Gottheit mit ihm. Gerade durch die passive, allein in den unerforschlichen Willen Gottes hingeebene und alles allein von Gott erwartende Haltung, also *allein durch den Glauben*, „kämpft“ Christus am Kreuz. Er ist der vollkommen Glaubende inmitten der vollkommenen Schwachheit. Er wird zu dem

²⁴⁶⁰ A. a. O., 334, 16–23.

²⁴⁶¹ A. a. O., 335, 23–30.

²⁴⁶² A. a. O., 334, 30–36.

Menschen, der in der äußersten Verborgenheit Gottes und unter seinem äußersten Zorn nicht der Versuchung (bzw. der Anfechtung!) erliegt, aus sich selbst heraus existieren zu wollen, sondern ohne und gegen alle unmittelbare Erfahrung Gott restlos vertraut. In ihm fallen die umfassende Anfechtung und der reinste Glaube in Eins.

Dabei kommt alles auf die Einheit und Verschiedenheit der beiden Naturen Christi an.²⁴⁶³ Er ist der eine wahre Mensch und der eine wahre Gott, der eine wahre Angefochtene und der eine wahre Glaubende. Das ist sein Kampf und das ist sein Sieg. Durch den „dunklen Glauben“ geht die Gottheit in, mit und unter der Menschheit in die Hölle, in die volle Machtentfaltung des Teufels, „...aber es bekommt im, wie dem hund das gras. Denn der Christus bleibt im im hals stecken und mus in wieder speien, wie der walfisch den Propheten Jonas, und eben mit dem fressen ermordet und erwuerget sich der teufel selbst unnd wird von Christo gefangen.“²⁴⁶⁴

Dadurch, dass der Teufel diesen „Köder“ nimmt und sein volles Recht – das er am sündigen Menschen durch die Wahrheit des göttlichen Gesetzes ja tatsächlich hat – an diesem Einen einsetzt und bis zur Neige ausübt, verwirkt er es zugleich. Hier durchdringen sich die juristisch-forensische und die polemisch-apokalyptische Dimension des Rechtfertigungsgeschehens. Die Anfechtungsmacht des Teufels bestand allein in der Wahrheit des Gesetzes. Sie war eine „geliehene“ Macht. Indem aber Christus das Gesetz durch sein Leiden erfüllt, verliert der Teufel die Basis seiner Anklage. Er verliert sie nicht nur gegenüber den Menschen, die Christus vertritt, sondern er verliert sie auch gegenüber Christus selbst. Der Teufel übernimmt sich an ihm. Er verschlingt Christus, weil dieser, indem er die Sünde der ganzen Welt auf sich genommen hat, der Sünder schlechthin geworden ist. Doch weil er zugleich der ganz Sündlose und der wahre Gott ist, kann der Teufel ihn nicht besiegt halten. Denn der sündlose Gottessohn, vollkommen vor seinem eigenen Gesetz, hat nun ein leichtes Spiel mit ihm. Der Kampf ist auf dieser Ebene schon beendet, bevor er überhaupt begonnen hat. „Dann dieser mensch Christus ist rechter warer Gott, der nicht im tod kan bleiben, sonder mus wieder erfuer, auferstehen und leben unnd den teufel also fangen“,²⁴⁶⁵ Hier, wie auch an anderer Stelle, nimmt Luther immer wieder Bezug auf Hosea 13,14 und legt die Worte dieser Prophetie dem Auferstehenden in den Mund: „Tod, ich will dir ein Gift sein; Totenreich, ich will dir eine Pest sein.“²⁴⁶⁶

Ähnlich malt es Luther noch 1538 in einer Reihenpredigten über Joh 3 anschaulich vor Augen: „Den die person ist gott, und do Gott und Mensch in einer person, unzertrennet, in des

²⁴⁶³ Vgl. dazu JORDAHN, a. a. O., 8–9.

²⁴⁶⁴ WA 20, 334,36–335,2.

²⁴⁶⁵ WA 20, 335,3–5.

²⁴⁶⁶ Vgl. a. a. O., 335,5–8: „unnd hie wird war das worth des Propheten Hoseae, der vor Christum gelebet 760 Jar, der da spricht am 13. capittel von Christo ‚ich will sie erloesen aus der hellen und vom tod erreten, Tod, ich will dir eine giffit sein, helle, ich will dir eine pestilentz sein.“

todes und Teuffels bauch gefahren ist, so hatt der todt ein bisslein an ime gessen das ihm den Bauch zureist. Das ist auch Gottes des vaters rath von ewigkeit gewesen, das ehr also den tod verschlingen und des Teuffels reich zerstören wolte und dem Teuffel ein kleine pillen geben, die ehr mitt lust fressen soltt, aber darmit in seinem bauche und in der welt ein solch gerumpel anrichten.“²⁴⁶⁷

Wie nahe Luther unter apokalyptischem Gesichtspunkt auch hier wieder Welt und Teufel beieinander sieht, zeigt diese Zusammenschau: Mit der Auferstehung richtet Christus im Teufel ein „Gerumpel“ an. Er hat bereits endgültig verloren und ist besiegt. Doch damit geht das „Gerumpel“ in der Welt nun erst richtig los. Der Widerstand in der Welt gegen das rechtfertigende Evangelium von der Auferstehung Christi, der „Tumult“, den dieses eine Wort Gottes auslöst, ist nichts anderes als ein Zeichen seines Sieges. Luther sieht beides in eins: Dieses „Gerumpel“ – in dessen Kontext letztlich alle Anfechtungen des Christen stehen – ist nichts anderes als die Wehen des Auferstehungssieges Christi, die durch die ganze Welt gehen; Wehen einer neuen Geburt, einer neuen Schöpfung. „Christus ist auferstanden.“ *Das sol unser trost* [sein]: Dieser ist lebendig und lebt im ewigen Leben und hat den Tod besiegt und *und* [ist] *eraus krochen* aus dem *loch*, wo er begraben war usw., *hat dem Teufel den bauch zurissen* und sitzt zur Rechten [Gottes] usw. *Das ist unser trost*, in diesen sind wir getauft. Wir hören sein Wort und bekennen es.“²⁴⁶⁸

So drängen sich die Zeiten aller Welten in diesem einen Geschehen von Kreuz und Auferstehung Christi zusammen. Alles wird in diesem einen Kampf entschieden. In diesem einen Punkt konzentriert, wird für Luther die ganze Dramatik der apokalyptischen Welt- und Heilsgeschichte zusammengefasst. Verbunden mit der Sprachkraft dieser anschaulichen, kampfbetonten Bilder, gewinnt der Trost der Rechtfertigung für ihn einen weit über individualistische Verkürzungen hinausreichenden Horizont und eine Hoffnungsperspektive für die ganze Schöpfung. „Satan *ligt auff yhm* und die Sünde der Welt *ligt auff yhm im grab*, Sünde, Tod, Satan ist sein Herr. [...] Als sie aber meinen, er wäre besiegt, in dem [Moment] *reust* der Löwe aus der Sünde, des Todes, der Hölle, des Teufels *rachen und zerreist yhm die zhen* (die Zähne). *Das ist unser trost*, dass Christus *erfur ghe*, dass Tod, Sünde, Satan ihn nicht können *halten*, die Sünde der ganzen Welt *ist da krafftlos* [...]. Da also ist der Samen der Frau,

²⁴⁶⁷ WA 47, 80,16–23 (Reihenpredigten über Johannes 3–4, Die dreissigste Predigt; Den 4. tag nach Trinitatis 1538.) Zu dem „gerumpel jm bauch“ vgl. auch WA 36, 545,6 und 30 (Dominicae XX. a prandio/ Das XV. Capitel S. Pauli an die Corinther; 13.10.1532); vgl. auch a. a. O., 545,30, Anm. 2 die Anmerkung der Herausgeber, Luther spiele mit diesem Bild womöglich auf Märchen von den sieben Geislein an („was rumpelt in meinem Bauch“).

²⁴⁶⁸ WA 36, 544,14–18: „Christus resurrexit“ *Das sol unser trost*: is vivus et vivit in eterna vita et vicit mortem *und eraus krochen ex loch*, ubi sepultus &c.. *hat dem Teufel den bauch zurissen* et sedet in dextera &c.. *Das ist unser trost*, in hoc baptizati. Audimus eius verbum et fatemur.“

der [der Schlange den Kopf] zertreten hat. Und spricht: Tod, *du solt sterben, hell, unterligen. Hie ist der Sigman.*²⁴⁶⁹

Und so bleibt, wie gesagt, für die Christen der Tod (zeitlich gesehen) der letzte Feind, den es noch zu überwinden gilt. „Mit der Auferstehung Christi ist das Entscheidende geschehen, hat der Tod schon seine Daseinsberechtigung verloren, dieser Sieg muß nun noch vollendet werden durch die endgültige Niederlegung des Todes.“²⁴⁷⁰ „*Verschlungen*“, das ist noch nicht geschehen, aber *ghet ihm schwang*. Dann *wirds sthen*, wie es hier geschrieben ist. Der Sieg ist die Auferstehung Christi. Noch nicht in uns, aber dennoch: der *sieg ist da*, der unser ist durch die Taufe und das Evangelium.“²⁴⁷¹ So, wie Christus gekämpft und gesiegt hat, indem er am Kreuz litt und starb, und so, wie er als Sieger ewig herrscht in seiner Auferstehung, so kämpfen und siegen die Christen, indem sie an Christus glauben, aus diesem Glauben in der Liebe leiden, sich in guten Werken üben und einst vollendet werden, wenn sie endlich auch leiblich, also im Sinne ihrer ganzen Persönlichkeit an seiner Auferstehung teilhaben werden.

Der Gekreuzigte kämpft und siegt also einzig und allein dadurch, dass er leidet und stirbt. Der Auferstandene aber siegt und kämpft, indem er lebt und herrscht. Am Kreuz bestand der Kampf gerade nicht in der Aufbietung der Macht und Herrlichkeit Gottes gegenüber seinen kosmischen Feinden, den Anfechtungsmächten, sondern im Leiden und Sterben Gottes für seine menschlichen Feinde, die Sünder. Der Kampf war und ist (noch) kein Kampf physischer oder psychischer Gewalt, sondern er ist ein Kampf der Liebe. Die Liebe Gottes aber ist seine eigentliche Macht.

Der Kampf Christi ging und geht also zuerst darum, sich nicht auf das Wesen und die Methoden des Teufels und der Welt einzulassen, nicht nach der Weise des Fleisches zu kämpfen, nicht aus sich selbst und seiner eigenen Kraft heraus zu leben, sondern in vollkommener Schwachheit allein im Glauben aus Gott zu leben – und zu sterben; schließlich aufgrund dieser Freiheit, in der radikalen Abhängigkeit allein von Gott, das Böse nicht durch Böses, sondern durch Gutes, durch das eine wahre Gut, nämlich durch Gott selbst, durch Gottes Liebe, zu überwinden. Denn die Methoden des Teufels, des Fleisches und der Welt sind widertögtlich. Sie bestehen allesamt in dem Bemühen aus sich selbst heraus – d. h. ohne Glaube – zu existie-

²⁴⁶⁹ WA 29, 263,5–264,2 (mit Bezug auf Gen 3,15): „Satan *ligt auff yhm* et peccatum mundi *ligt auff yhm im grab*, peccatum, mors, Satan est dominus suus. [...] quando putant expugnatum, in hoc leo reust ex peccato, morte, inferis, diaboli *rachen und zerreist yhm die zhen*. Das ist unser trost, quod Christus *erfur ghe*, quod mors, peccatum, Satan eum non potest *halten*, totius peccatum mundi *ist da krafftlos* [...]. Ibi tum est semen mulieris qui calcavit. Et dicit: mors, *du solt sterben, hell, unterligen. Hie ist der Sigman.*“

²⁴⁷⁰ WIEMER, a. a. O., 149.

²⁴⁷¹ WA 36, 685,1–3: „*Verschlungen*“, nondum factum, sed *ghet ihm schwang*. Tum *wirds sthen*, ut hic scriptum. Victoria est resurrectio Christi. Nondum in nobis, sed tamen *sieg ist da*, quae nostra per baptismum, Euangelium.“

ren und zu wirken. Sie bedeuten darum Tod und sie bewirken Tod. Diesen Tod hat Christus stellvertretend für die Sünder erlitten. Die „Methode“ Gottes aber ist die Liebe. Sie bedeutet Leben. Dieses Leben hat in der stellvertretenden Auferstehung Christi für immer über die Todesmächte gesiegt. Nach der Auferstehung gibt es darum eigentlich gar keinen unmittelbaren Kampf mehr zwischen Christus und den Anfechtungsmächten. Sie sind schon vollkommen besiegt. Den Kampf führt er jetzt nur noch mittelbar weiter, nämlich in seinen Heiligen. Sie sollen Anteil gewinnen an seinem vollbrachten Sieg durch den Weg des Glaubens.

So stellt sich schließlich die praktische Frage für Spiritualität und Seelsorge: *Wie kämpft und siegt der Glaube?* Dieses Wie des Glaubenskampfes aber beschreibt die Spannung zwischen Gesetz und Evangelium. Diese Spannung kommt erst zu Ruhe, wenn der Glaubende sie nicht mehr aus sich selbst heraus zu lösen versucht, sondern lernt, sich auf die Lösung, die Christus vollbracht hat, zu beziehen. „Das Gesetz *hat recht zu dir, sol dir die Sünden offenbaren, sund und tod hat auch recht, dir geschieht nicht unrecht*, sondern das heilige, gute Gesetz, *Tod hat recht, frisst dich mit aller billigkeit da hin*. Ebenso Sünde und Gesetz. Was also? Alsdann *Christus nimpt* unsere Sünden auf seinen Hals: Gesetz, was auch immer der Mensch getan hat; Sünde, was auch immer der Mensch verdient hat, das habe ich ausgeschöpft. Daher sagt er, sagt es zum Gesetz, zur Sünde, zum Tod: Hier bin ich, es sind meine Brüder und Schwestern, *hastu des stechen, stich auff mich?* Wenn du mich *wurgen* willst, *Ich will die buff ausssthen*.“²⁴⁷² Denn im Gesetz als der Anfechtungsmacht, die am ursprünglichsten Gott zugehört, liegt die Kraft aller anderen Anfechtungsmächte. Wo der Mensch allein ist mit dem Gesetz, dort wird ihm die Anfechtung übermächtig. Wenn aber der Glaube lernt im Evangelium zu ruhen, dann kann ihm letztlich keine andere Anfechtungsmacht mehr schaden. Es geht also im Kampf des Glaubens immer darum, Gesetz, Sünde, Tod und Teufel, die das Gewissen anfechten, seelsorgerlich auf Christus selbst zu verweisen. „Ich weiß niemanden, der mich anklagen, schrecken, verdammen usw. [sc. könnte]. Wenn [sc. Gesetz, Sünde und Tod] da sind [, so sage ich]: *ghe hin* und streite mit Christus. Ich *bleib* mit ihm, der unschuldig ist.“²⁴⁷³

Weil Christus den Kampf gekämpft und den Sieg schon vollbracht hat, darum geht der Kampf der Christen nurmehr darum, im Glauben daran zu bleiben. Glauben bedeutet also

²⁴⁷² WA 36, 691,15–692,5: „Lex hat recht zu dir, sol dir die peccata offenbaren, sund und tod hat auch recht, dir geschieht nicht unrecht, sed sancta, bona lex, Tod hat recht, frisst dich mit aller billigkeit da hin. Sic peccatum et lex. Quid ergo? Ibi Christus nimpt peccata nostra in suum collum: Lex, quicquid fecit homo, peccatum, quicquid meruit homo, hoc ego exhausti. Ideo dicit, dicit ad legem, peccatum, mortem: Ibi ego, sunt mei fratres et sorores, hastu des stechen, stich auff mich? Si vis wurgen me, Ich will die buff ausssthen.“

²⁴⁷³ WA 36, 695,16–18: „Neminem scio, qui me accusare, terrere, damnare etc. Si adsunt, *ghe hin* et disputa cum Christo. Ego cum eo *bleib*, qui est innocens.“

nicht nur, den Sieg Christi für mich zu ergreifen, sondern auch Christus in mir und durch mich kämpfen und siegen zu lassen. Denn, so *Ulrich Asendorf*, „[e]s geht nicht allein um den täglichen Kampf des Christen, sondern darin um den täglichen Kampf Christi in den Christen und für die Christen.“²⁴⁷⁴

Dieser Kampf aber wird erfahren als ein Beziehungsgeschehen und als ein Sprachgeschehen. Er findet statt im Modus des Gebets, also einbezogen in das Lebensgespräch mit Gott, in die bewusste und vom Wort Gottes bestimmte *communicatio*, die Kommunikation mit Gott. In dieses Kommunikationsgeschehen werden auch die Anfechtungsmächte mit einbezogen und direkt angesprochen. Durch diese Personalisierung in der Ansprache macht Luther sie seelsorgerlich behandelbar. Sie werden zu einem konkreten Gegenüber, dem gewissermaßen das Wort Gottes „gepredigt“, gegen den es proklamiert wird. Der Kampf gegen die Anfechtungsmächte wird zur *Meditatio*. Als solche gewinnt er eine selbstseelsorgerliche Funktion: „Ich habe es *leider* getan, und bin ein Sünder *leider* – Also musst du sterben. – Du, Tod, Sünde, Gesetz *hats recht*, aber zwischen [sc. uns steht Christus]. [...] *Weistu auch*, dass du meinen und deinen Herrn angeklagt, *zu eim sunder gemacht* und getötet hast? Darum *las mich unverklagt, unerwurt, ungestrafft*. Ich bin nicht einfach nur ein *mensch*, sondern getauft *auff ein man*, der da heißt Christus, der den Tod besiegt hat. Ihm vertraue ich, *auff seinen sieg kom ich*, und sein [Sieg] ist mein [Sieg].“²⁴⁷⁵ Indem der Glaube sich so im Sieg Christi birgt, kämpft Christus selbst auch aktualiter für ihn und mit ihm. Seine „Stellvertretung ist nicht auf Kreuz und Auferstehung zu begrenzen, sondern umfaßt auch den gegenwärtigen, stets aktuellen Kampf gegen die Feinde.“²⁴⁷⁶

Wie und auf welche Weise wird dieser Glaubenskampf und Sieg dem Angefochtenen nun zum Trost? Ein Beispiel für solche Seelsorge gibt uns ein Brief Luthers an *seine kranke Mutter* vom 20. Mai 1531, also reichlich einen Monat vor ihrem Tod am 30. Juni 1531.²⁴⁷⁷ Der Sohn bietet seiner angefochtenen Mutter gewissermaßen eine *Meditatio* des Bibelverses Joh 16,33, der als Motto des Briefes wie ein Refrain immer wiederkehrt: „Seid getrost, ich hab die Welt überwunden.“²⁴⁷⁸ Wenn Christus die Welt überwunden hat, so Luthers Schlussfolgerung, dann hat er vor allem und zuerst „den Fürsten der Welt“ besiegt und mit ihm

²⁴⁷⁴ ASENDORF, a. a. O., 329.

²⁴⁷⁵ WA 36, 692,14–693,2: „*feci leider*, et peccator *leider*, ergo mori debes. Tu mors, peccatum, lex *hats recht*, sed medium. [...] *Weistu auch*, quod meum et tuum dominum accusasti, *zu eim sunder gemacht* et occidisti? Ideo *las mich unverklagt, unerwurt, ungestrafft*. Ego non sum simpliciter *mensch*, sed baptizatus *auff ein man*, qui dicitur Christus, qui vicit mortem. Illo fido, *auff seinen sieg kom ich*, et sua est mea.“ (dt. Übers. teilw. mithilfe von WIEMER, a. a. O., 151).

²⁴⁷⁶ WIEMER, a. a. O., 206.

²⁴⁷⁷ WA Br 6, 103–106 (Nr. 1820, Luther an seine Mutter Margarethe verw. Luther; 20.5.1531).

²⁴⁷⁸ A. a. O., 104,32.

das, was ihm seine Macht gibt, den Tod und das, was den Tod überhaupt erst bewirkt, die Sünde.²⁴⁷⁹

Wie so oft, legt der Seelsorger auch hier in der direkten Anrede das Gewicht auf *das Gebot Christi*, das die Angefochtene aus der Selbstumkreisung der eigenen Gedanken herausruft: „Sei getrost!“ Die Angefochtene soll „das süße Wort hören: Seid getrost, ich hab die Welt überwunden. Und sollen ja nicht zweifeln, es sei gewißlich wahr, und nicht allein das, sondern uns wird auch geboten, daß wir sollen mit Freuden uns solches Trosts annehmen und mit aller Danksagung. Und wer sich solche Wort nicht wollt trösten lassen, der tät dem lieben Tröster Unrecht und die größte Unehre, gleich als wäre es nicht wahr, daß er uns heißt getrost sein, oder als wäre es nicht wahr, daß er die Welt hätte überwunden“.²⁴⁸⁰ Wenn Christus, so die Konsequenz dieses Appells, dazu auffordert getrost zu sein, dann muss es auch einen berechtigten Grund dafür geben. Das Vertrauen wird geweckt durch das Gebot, das als appellativer, dringlicher Modus des *verbum externum* fungiert. Der imperative Sprachmodus des Gebotes bringt stärker als eine rein indikative Aussage das affektive Beteiligtsein desjenigen zum Ausdruck, der das Gebot ausspricht. Mit der Ablenkung der Angefochtenen von ihren eigenen Gedanken hin auf das Gebot Christi gelingt Luther eine seelsorgerliche Wendung: Denn obgleich es klar ist, dass die Angefochtene selbst sich nach Befreiung sehnt, so zeige doch dieses Gebot Christi, dass und wie sehr er selbst sich noch vielmehr für sie danach sehnt und ihr deshalb gebietet ihm zu vertrauen.

Der Mensch steht auch hier wieder im Mittel zwischen Gott und Teufel bzw. zwischen Christus und den Anfechtungsmächten. Er wird durch das Gebot mit göttlicher Autorität auf die Seite Christi gerufen. Der Kampf geht um Glaube und Unglaube, darum, ob der Mensch sich – im Glauben – mit Christus gegen die Anfechtungsmächte stellt, oder ob er sich – im Unglauben – mit den Anfechtungsmächten gegen Christus verhärten lässt. Luther hebt sehr deutlich und warnend diese Konsequenz des Unglaubens hervor: „damit wir den überwunden Teufel, Sünde und Tod uns selbs wieder zum Tyrannen stärken wider den lieben Heiland, da uns Gott fur behüte.“²⁴⁸¹ Doch gerade diese klare Konturierung der äußeren Fronten hilft der Angefochtenen zur Klärung ihrer inneren Bedrängnis. Indem sie sich gemeinsam mit Christus, dem Sieger, in Kampf- und Siegesgemeinschaft gegen die Anfechtungsmächte stellt, wird sie innerlich zu einer neuen aktiven Haltung befreit.

Diese Stellung gegen die Anfechtungsmächte nimmt sie jedoch nicht aus eigener Kraft oder durch psychologische Selbstaktivierung ein, sondern mit dem Wort Gottes – hier eines ganz konkreten Christuswortes. Luther ermutigt seine Mutter zu einer polemischen Selbstseelsorge als *Meditatio*.

²⁴⁷⁹ Vgl. a. a. O., 104,32–35 (Zitat ebd.,33).

²⁴⁸⁰ A. a. O., 104,37–43.

²⁴⁸¹ A. a. O., 104,43–45.

Auf Grundlage des Sieges Christi, indem sie sich im Sprechakt gewissermaßen mit Christus gemein macht, soll sie sprechen: „Lieber Tod, liebe Sünde, wie lebest du und schreckest mich? Weißt du nicht, daß du überwunden, und du, Tod, gar tot bist? Kennest du nicht einen, der von sich sagt: Ich habe die Welt überwunden? Mir gebührt nicht dein Schrecken zu hören, noch anzunehmen, sondern die Trostwort meines Heilands: Seid getrost, seid getrost, ich hab die Welt überwunden.“²⁴⁸² Die Seelsorge als Meditatio des Auferstandenen führt durch die Anleitung zur Selbstseelsorge zum Gebet, nicht nur als Bitte oder Dank an Christus, sondern auch als Bekenntnis und Proklamation mit Christus: „Das ist der Siegmann, der rechte Held, der mir hiemit seinen Sieg gibt und zueignet: Seid getrost!“²⁴⁸³ Mit einem Wort: *Seelsorge ist Meditation als Glaubenskampf*.

Als Seelsorger legt nun Luther seiner Mutter die Worte des Gebetes in den Mund: „Bei dem bleib ich, des Worts und Trosts halte ich mich, darauf bleibe ich hie, oder fahre dorthin, er leuget mir nicht.“²⁴⁸⁴ – und fährt dann fort, immernoch im polemischen Modus der Meditatio gegen Sünde, Tod und Teufel gerichtet: „Dein falsches Schrecken wollt mich gerne betriegen und mit Lügengedanken von solchem Siegmann und Heiland reißen, und ist doch erlogen, so wahr es ist, daß er dich überwunden, und uns getrost zu sein geboten hat.“²⁴⁸⁵

Auch hier kommt der Reformator wieder auf die zentrale Schriftstelle 1Kor 15,55 zu sprechen: „Der Tod ist verschlungen im Sieg: Tod, wo ist dein Sieg? Hölle, wo ist dein Stachel?“²⁴⁸⁶ Dieses Wort aufgreifend fährt er im Modus der polemischen Meditation fort: „Schrecken Schrecken und reizen kannst du, wie ein hülzern Todesbilde, aber Gewalt hast du nicht zu würgen. Denn dein Sieg, Stachel und Kraft ist im Sieg Christi verschlungen.“²⁴⁸⁷ Obgleich der Tod und die Sünde sich also noch so gebärden, als ob sie nicht besiegt wären, so ist das doch bloß Getue und falscher Schein: „die Zähne magst du blecken, aber fressen kannst du nicht.“²⁴⁸⁸

Die Meditatio verbleibt jedoch nicht bloß in dieser polemischen Ausrichtung auf die Anfechtungsmächte. Sie wendet sich schließlich auch wieder Gott selbst zu. Denn auch hier geschieht der Kampf und Sieg Christi nicht anders als in, mit und durch das Versöhnungsgeschehen der Rechtfertigung. Christus, der Sieger, ist nämlich „unser Mittler und Gnadenstuhl [...] und unser Bischof im Himmel fur Gott, der uns täglich vertritt und versühnet“.²⁴⁸⁹ Deshalb brauche die Mutter gar keine Furcht mehr vor dem Gericht zu haben, sondern dürfe eben durch den

²⁴⁸² A. a. O., 104,49–53.

²⁴⁸³ A. a. O., 104,54.

²⁴⁸⁴ A. a. O., 104,55–56.

²⁴⁸⁵ A. a. O., 104,57–59.

²⁴⁸⁶ A. a. O., 105,61–62.

²⁴⁸⁷ A. a. O., 105,62–64.

²⁴⁸⁸ A. a. O., 105,64–65.

²⁴⁸⁹ A. a. O., 105,77–79.

siegenden und versöhnenden Christus nichts anderes mehr sehen als nur die „grundlose[n] Güte und Barmherzigkeit unsers himmlischen Vaters“.²⁴⁹⁰

Der eigene Kampf artet also gerade nicht aus in ein Mühen und Arbeiten aus eigener Kraft, mit eigenen Taten oder Gebeten usw., sondern er bleibt einzig und allein der Kampf *des Glaubens*, der Kampf, der eben nicht selber kämpft, sondern einen andern für sich kämpfen lässt. „Denn wir können uns selbs in solchen Sachen nicht helfen, wir mügen der Sünden, Tod und Teufel nichts abgewinnen mit unsern Werken, darumb ist da an unser Statt und für uns ein ander, der es baß kann und uns seinen Sieg gibt und befiehet, daß wir's annehmen, und nicht dran zweifeln sollen, und spricht: Seid getrost, ich hab die Welt überwunden; und abermal: Ich lebe, und ihr sollet auch leben, und euer Freude soll niemand von euch nehmen.“²⁴⁹¹

Summa: Der Trost des bonum resurrectionis besteht darin, dass Christi Auferstehung der vollkommene Sieg ist über alle Anfechtungsmächte, „das Zentrum und der Kernartikel des christlichen Glaubens, der allein die christliche Gerechtigkeit begründet“.²⁴⁹² Die Rechtfertigung besteht nicht nur in einem Beziehungsgeschehen zwischen Gott und Mensch und den Anfechtungen, die daraus hervorgehen (Gesetz, Sünde, Tod), sondern auch in einem Kampf- und Siegesgeschehen gegenüber den Anfechtungsmächten dieser Welt (Teufel, Welt, Fleisch). Beide Dimensionen der Auferstehungswirklichkeit, die *forensisch-effektive* und die *polemische*, sind miteinander verbunden und eins in der Liebe Gottes, die in Person und Werk Jesu Christi offenbar wird.

c) *Christus, der Feuerofen der Liebe Gottes*

Dementsprechend eröffnet Luther sein Kapitel über das bonum supernum mit einem modifizierten Zitat aus Jes 31,9, um auf die Weise zum Ausdruck zu bringen, dass nirgend mehr bzw. nirgend sonst als im vollkommenen Sieg des auferstandenen Christus sich die Liebe Gottes offenbart und über alles Maß hinaus gewiss wird.

„Das ist *der Feuerofen der Liebe* und das Feuer Gottes in Zion.“²⁴⁹³

²⁴⁹⁰ A. a. O., 105,76–77.

²⁴⁹¹ A. a. O., 105,92–98.

²⁴⁹² RIESKE-BRAUN, a. a. O., 213. Vgl. WA 32, 45,2: „Wer nu diesen sieg also yns hertz kann bilden, der ist schon selig.“

²⁴⁹³ WA 6, 132,33–34 (Hvm.): „Hic est *caminus charitatis* et ignis dei in Zion“ (zu „caminus“ (Feuerofen, Schmelzofen, Feuerstätte, Kamin) vgl. GEORGES, a. a. O. I, Sp. 945–946). Vgl. dazu WA DB 11 I, 100,9 (Der Prophet Jesaia; 1528): „der zu Zion feuer hat, vnd zu Jerusalem einen ofen“.

Der einleitende Artikel „Hic“ bezieht sich auf die Person Christi. Er selbst ist die brennende und lebendige Liebe Gottes in Person. Diese Liebe erweist sich in seiner Auferstehung und im Trost der Rechtfertigung wirksam in einer „Plerophorie letzter Gewißheit“²⁴⁹⁴ Das Bild des glühenden, warmen Ofens gebraucht Luther häufig und vorzugsweise, um die Liebe Gottes zu beschreiben: „Was ist nu das alles denn eitel brunst und *ein glueender backofen* voller liebe?“²⁴⁹⁵ „dann got ist *ein glüender backofen* foller liebe, der da reichet von der erden biß an den hymmel“²⁴⁹⁶ oder: „Wenn Gott gemalt werden müsste, *sol ichs malen*, dass *in abgrund seiner Gottlichen natur* nichts anderes ist als *ein feur und brunst*, die genannt wird: *lieb zun leuten*. Im Gegenteil *lieb* ist eine derartige Sache, dass sie nicht menschlich oder engelich, sondern *Gottlich, ja Gott selber* ist.“²⁴⁹⁷

Im Motiv des Feuerofens kommt für Luther am stärksten die affektive Seite der Rechtfertigung zum Ausdruck. Dabei spielt er bewusst auf beide Aspekte des Feuers an. Es steht einerseits für behagliche Wärme, Geborgenheit, Licht und auch Reinheit. Man könnte sagen, es steht für *die affektive Seite Gottes als Zuwendung, Barmherzigkeit* und „mütterliche“ Wärme. Andererseits verbindet sich mit dem Feuer auch ein aggressiver Affekt. Seine Glut verbrennt die Sünde. Sie lodert aggressiv und leidenschaftlich gegen alle Anfechtungsmächte. Das Bild des Feuerofens symbolisiert daher auch die alles überwindende Macht der Liebe Gottes. Man könnte sagen, es steht für *die affektive Seite Gottes als glühender Zorn* gegen alles Böse, als unüberwindliche Macht und Stärke gegen alle Feinde, als starke und gewisse Hilfe in aller Not, gewissermaßen die „väterliche“ Kraft und Energie. „Im Bild vom göttlichen Backofen sind Liebe, Wärme und Barmherzigkeit (vgl. Hos 11,8), aber auch brennender Zorn und verzehrendes

²⁴⁹⁴ EBELING, Luther, 309. Den Begriff der „Plerophorie“ entlehnt Ebeling von Luther selbst, der in „De servo arbitrio“ von ebensolcher Gewissheit und festen Behauptbarkeit des Glaubens und seines Inhalts spricht: „Paulus Apostolus, quoties rogo *Pleropheriam* illam exigit, id est, certissimam illam ac firmissimam conscientiae assertionem?“ – „Der Apostel Paulus, wie häufig dringt er, frage ich, auf jene *Plerophorie*, d. h. die allergewisseste und dem Gewissen felsenfeste Behauptung?“ (WA 18, 603,23–24 (Hvm.); vgl. auch a. a. O., 603,10–12.22–24.28–29; 605,32–34).

²⁴⁹⁵ WA 36, 425,12–13 (Predigt „von der Liebe“ zu 1Joh 4,16–21 am 2. So. n. Trin.; 9.6.1532); vgl. den lat.-dt. Mischtext a. a. O., 425,1–2: „Ibi *eytel backoffen dilectionis*“.

²⁴⁹⁶ WA 10 III, 56,2–3 (Predigt am Vorabend Reminiscere; 15.3.1522) (Hvm.).

²⁴⁹⁷ WA 36, 424,2–5: „Si deus pingendus, *sol ichs malen*, quod *in abgrund seiner Gottlichen natur* nihil aliud est quam *ein feur und brunst*, quae dicitur *lieb zun leuten*. Econtra *lieb* est talis res, ut non humana, angelica, sed *Gottlich, ja Gott selber*“; vgl. auch den deutschen Text der Druckausgabe Crucigers a. a. O., 424,16–22 (Hvm.): „Gott ist selbs die Liebe, und sein wesen ist eitel lauter liebe, Das, wenn jmand wolte Gott malen und treffen, so muest er ein solch bild treffen, das eitel liebe were, als sey die Goettliche natur nichts, denn *ein feur offen und brunst* solcher liebe, die himel und erden fuellet, Und widderumb, wenn man kund die Liebe malen und bilden, mueste man ein solch bilde machen, das nicht wercklich noch menschlich, ja nicht Engelisch noch himlisch, sondern Gott selbs were.“

Feuer (vgl. Dtn 4,24; 32,22; Jes 33,14; Hebr 12,29) umschlossen. Es steht für die Liebesglut (vgl. Hhld 8,6) wie für den Glut- und Feuerofen (Ps 21,10; Jes 48,10).²⁴⁹⁸

Diese beiden Aspekte des Feuerofens der Liebe Gottes machen darüber hinaus deutlich, dass es sich bei der Rechtfertigung um eine wirkliche *Erfahrung* dieses Guts der Auferstehung Christi handelt. Der Betrachter soll durchaus von beiden Seiten der Liebe Gottes affektiviert werden. Der Trost des *bonum resurrectionis* besteht darin, dass sich in Christi Auferstehung die Liebe Gottes als mächtig erweist und für immer den heilsamen Zugang zu diesem „Feurofen der Liebe“ eröffnet.

Wie erschließt Luther dem Betrachter nun den Affekt der Liebe Gottes? *Auf welche Weise* meditiert er die Zusage dieser Liebe in Christus, sodass die Affekte des Betrachters verändert werden?

Er zieht aus der Rechtfertigung, durch die der Glaubende mit der Gerechtigkeit Christi identifiziert wird, die Konsequenz im Blick auf die affektive Haltung Gottes gegenüber seinem Sohn. Indem Gott, der Vater, in dem gerechtfertigenden Sünder nichts anderes mehr „sieht“ als die Gerechtigkeit seines eigenen Sohnes, ruht sein Wohlgefallen und seine ewige Liebe auf dem Menschen, genau so, als wenn er Christus selbst wäre.

„Wir sitzen, sage ich, in der Gerechtigkeit Christi, durch die er selbst gerecht ist, weil wir ihr anhängen, durch die er selbst Gott wohlgefällt und als Mittler für uns eintritt und sich ganz und gar für uns zum besten Priester und Schutzherr macht. So sehr es deshalb unmöglich ist, dass Christus in seiner Gerechtigkeit [Gott] nicht wohlgefele, so sehr ist es unmöglich, dass wir durch unsern Glauben, durch den wir seiner Gerechtigkeit anhängen, [Gott] nicht wohlgefallen würden.“²⁴⁹⁹

Wo der Mensch sich in der Gerechtigkeit Christi wiederfindet, dort ruht er wie in einem Raum, in dem nichts anderes mehr ist als Gottes Wohlgefallen, seine zugewandte, reine und rückhaltlose Liebe.²⁵⁰⁰ Wo dieses Wohlgefallen Gottes sodann nicht mehr nur geglaubt, sondern im Glauben auch zu fühlen angefangen wird, dort erlangt der Mensch das Größte, was

²⁴⁹⁸ REINHUBER, Kämpfender Glaube, 232–233. Dies entspricht der Schilderung des Auferstandenen in der Offenbarung des Johannes (Offb 1,12–19), bei deren Anschauung der Seher „wie tot“ zu Boden fällt. Die Liebe Gottes ist auch für Luther in ihrer Herrlichkeit und Heiligkeit für den schwachen und sündigen Menschen bleibend eine durchaus ambivalente Sache. „Das Bild vom Backofen der Liebe hat Maß und Maßlosigkeit zugleich; es trägt lebensschaffendes Gutes und lebensvernichtendes Böses in sich. Es hat etwas Anziehendes und Behaglichkeit Verheißendes – wie ein Kachelofen; es hält aber auch auf Distanz – wie eine unerträgliche Feuersbrunst.“ (a. a. O., 231).

²⁴⁹⁹ WA 6, 133,33–37: „Sedemus, inquam, in iustitia Christi, qua ipse iustus est, quia huic nos adhaeremus, per quam ipse deo placet et pro nobis mediator interpellat et totum se nostrum facit optimus sacerdos et patronus. Quam ergo impossibile est, ut Christus in sua iustitia non placeat, tam impossibile est, ut nos fide nostra, qua illius iustitiae inhaeremus, non placeamus.“

²⁵⁰⁰ Vgl. dazu BARTH, a. a. O., 270–271.

ihm widerfahren kann. Geradezu „[m]ystische Töne klingen auf“, so empfindet es auch Barth, „wenn Luther beschreibt, was dies für den Menschen bedeutet“.²⁵⁰¹

Besonders eindrucksvoll spiegelt sich die Wärme dieser Liebe in Luthers Worten aus einer Predigt über die Taufe Christi von 1526 wider. Indem Gott sein Wohlgefallen über seinen Sohn verkündet, mache er das Herz seines Wesens offenbar. „Mit den Worten macht Gott aller Welt hertz lachend und frolich und durchgeusst alle creatur mit eytell gottlicher sussickeyt und trost“.²⁵⁰² Denn dieses Wohlgefallen gilt nicht Christus alleine, sondern er ist dazu gekommen, es in seiner Person allen zu schenken: „Nu wie kund sich Gott mehr ausschütten und lieblicher odder susser dargeben, denn das er spreche, Es gefalle yhm von hertzen wol, das sein son Christus so freundlich mit myr redet, so hertzlich mich meynet und so mit grosser liebe für mich leydet, stirbt und alles thut. Meinstu nicht, wo eyn menschlich hertz sollte recht fulen solchen wolgefallen Gotts an Christo, wenn er uns so dienet, Es must für freuden ynn hundert tausent stuck zuspringen, denn da wurde es sehen ynn den abgrund des veterlichen hertzen, ja ynn die grundlose und ewige guete und liebe Gotts, die er zu uns tregt und von ewickeyt getragen hat.“²⁵⁰³

Und doch bleibt in dieser Zeit und Welt vieles davon nur Ahnung und der Glaube an diese unfassbare Zusage noch angefochten. Denn, so Luther weiter, „wir sind zu kalt und zu hart, das fleisch ist zu schwer auff unserm halse, das wyr solch wort nicht recht fassen, nicht wol nach dencken noch zu hertzen nemen, wie trefflich und unaussprechliche liebe und lust drynnen sei, sonst wurden wyr on zweyffel drynnen sehen, das hymel und erden vol feurs Gottlicher liebe, vol lebens und gerechtickeyt, vol ehre und lob were, das da gegen die helle mit yhrem feur, mit tod und sunden nichts were, denn eyn gemalet ding.“²⁵⁰⁴

Dieser höchste Trost des Auferstandenen, der letztlich alle anderen Trostbilder begründet und umfängt, stellt also zurecht den *Höhepunkt* der gesamten Bildmeditation der Tesseractas dar. Denn es geht für Luther „in der Frage nach einem ‚stärkeren‘ Trost bzw. einem ‚ein wenig höheren‘ gesetzten Trotz“, so Axel Wiemer, „nicht mehr um eine Auswahl aus mehreren Möglichkeiten, sondern recht eigentlich um den einzigen wahrhaften Trost – und das ist die Zusage der Auferstehung und der ewigen Herrlichkeit.“²⁵⁰⁵

„Darum [brauchte man] auch nur dieses eine Bild, wenn sonst keine anderen [da] wären, so sehr vermag es uns mit Trost zu erfüllen.“²⁵⁰⁶

²⁵⁰¹ A. a. O., 271.

²⁵⁰² WA 20, 228,28–30 (Sermon aus dem 3. Kap. Matthäi von der Taufe Christi; 6.1.1526).

²⁵⁰³ A. a. O., 229,7–15.

²⁵⁰⁴ A. a. O., 229,16–23.

²⁵⁰⁵ WIEMER, a. a. O., 239.

²⁵⁰⁶ WA 6, 134,5–6: „Quare vel hoc unum spectrum, si nulla sint alia, tanta nos potest consolatione imbuere“.

Summa: Der Trost des *bonum resurrectionis* besteht darin, dass sich in Christi Auferstehung die Liebe Gottes als erfahrungsmächtig erweist und als eine Kraft wirksam wird, welche die tiefsten Affekte des Herzens verändert. Der rechtfertigende Sieg des Auferstandenen hat zum Ziel, das Herz des Menschen (und damit seine ganze geistleibliche Person) neu zu schaffen. Darin kommt nicht nur der *forensische*, *effektive* und *polemische*, sondern auch der *affektive* Charakter der Rechtfertigung zum Tragen.

5.7.2.2 *Der Modus des Rechtfertigungstrostes – Das Bild des Wagens*

Das Gut der Rechtfertigung, zusammengefasst in diesen vier Dimensionen, ist in seiner Fülle für das menschliche Herzen allerdings schwer zu fassen, sein Trost in Gänze kaum zu begreifen. So versucht Luther auch darauf seelsorgerlich einzugehen.

„So ist es wahrhaft schwer zu glauben, dass uns Unwürdigen in Christus so große Güter mitgeteilt (zusammengefasst) sind“.²⁵⁰⁷

Bevor es zur seelsorgerlichen Vermittlung kommt, geht er allerdings auch hier noch einmal auf das Moment der Verfremdung ein. Denn der Glaube an die Auferstehung Christi „für uns“ geht gegen die menschliche Vernunft und das natürliche Fühlen. Darauf weist auch *Bruno Jordahn* hin: „Hier aber gilt es nun, sich allein an das Wort zu halten, weil das Wort über das ‚Fühlen‘ hinausgeht, ja das Widerspiel davon ist.“²⁵⁰⁸ Auch in der bereits zitierten Predigt vom Ostermittwoch 1529 zu 1Kor 15 geht Luther darauf ein: „*Drumb ist das die kunst [...]. Wen mans nicht will im Wort lassen bleiben*, dann ist es der Vernunft unmöglich, dass sie etwas glaubt usw., weil es gegen *erfarung und fülen* der Vernunft ist, sodass die Vernunft *nicht druber kann*, denn die Vernunft sieht einen am Kreuz *verfaulen, die wurm fressen*.“²⁵⁰⁹ Der Auferstandene ist noch nicht der Öffentlichkeit offenbar geworden, sondern bisher nur den dafür auserwählten Zeugen. Die umfassend rechtfertigende und alles überwindende Wirklichkeit der Auferstehung ist daher noch verborgen – eben, um dem Glauben, der vertrauenden Beziehung, Raum zu geben.

Das eigentliche Problem liegt jedoch nicht in der Vernunft an sich, sondern im Gewissen. Denn „unser Gewissen ist in der Erfahrung *so erschlagen das* usw., dass es so antworten

²⁵⁰⁷ A. a. O., 133,7: „Ita vere difficile est credere tanta bona nobis indignis in Christo collata“.

²⁵⁰⁸ JORDAHN, a. a. O., 16.

²⁵⁰⁹ WA 29, 327,1–5: „*Drumb ist das die kunst [...]. Wen mans nicht will in verbo lassen bleiben*, tum est impossibile rationi, ut aliquid credat &c., quia est contra rationis *erfarung und fülen*, ut ratio *nicht druber kann*, quia ratio vidit aliquem in cruce *verfaulen, die wurm fressen*.“

würde, wenn es spräche, mein Herz *sagt mir viel anders*.“²⁵¹⁰ Wenn der Mensch wirklich mit seinem Tod konfrontiert wird, findet seine Vernunft keinen Ausweg, weil sein Gewissen ihn wegen der Sünden niederdrückt und von Gott und dem wahren Leben getrennt hält. Die Sünde hat über das Gewissen also unmittelbare Auswirkung auf das Erkenntnisvermögen der Vernunft. Der Sünder kann die Auferstehung nicht glauben, solange sein Gewissen nicht befreit und dadurch auch seine Vernunft erleuchtet würde. Mit anderen Worten: Erst die Erfahrung der Rechtfertigung öffnet den Zugang zur Wirklichkeit der Auferstehung; ebenso wie nur durch die Wirklichkeit der Auferstehung die Rechtfertigung überhaupt erst vollbracht wurde.²⁵¹¹

Zum Wunder der Rechtfertigung gehört darum nicht nur das Wunder der Auferstehung, durch das sie begründet wird, sondern auch das Wunder des Glaubens, durch das sie empfangen wird. In gewisser Weise hängt alles an dem Glauben, dass die Auferstehung und alles, was Christus ist und getan hat, nicht nur für ihn gilt, sondern tatsächlich „für mich“. Dieses „für mich“ aber ist das, was die menschliche Vernunft und das angeklagte und verzagte Gewissen aus sich selbst heraus nicht zu fassen vermag. Es ist „dis werck an jm selbs viel zu hoch und gros [...], das es nimer gnug in diesem leben kan begrieffen werden, wenn auch gleich der Glaube gantz starck und on schwachheit were, Denn es ist ein solche krafft und gewalt, die wir erst in jenem leben ewiglich recht schawen und erfahren werden.“²⁵¹²

Hier steht die Seelsorge wieder vor ihrem Zentralproblem: Der Tröstung des Gewissens. Wem aber dieses Wunder geschenkt wird, der ist vollkommen frei und hat schon alles überwunden. So wenig und schwach scheint der Glaube zu sein – ist er doch in sich selbst gar nichts. Und doch so groß und mächtig ist er zugleich, dass er die ganze Welt überwindet.

Wie kann dieser Glaube nun im Herzen des Menschen Realität werden? Wie versucht Luther in seiner Seelsorge dieses zentrale, einzig wichtige geistliche Ziel umzusetzen? Wie geht er vor, um dem Angefochtenen solchen Glauben zu vermitteln?

Dieser *modalen* Frage nach dem konkreten „Wie“ des Rechtfertigungstrostes räumt Luther in seiner Meditation des Auferstandenen tatsächlich den breitesten Raum ein. Dazu greift er auf ein biblisches Beispiel aus Gen 45 zurück: Die Geschichte des greisen Erzvaters Jakob, der im hohen Alter davon hört, dass sein geliebter Sohn Joseph wider alle Erwartung doch noch am Leben ist. Luther erzählt die Begebenheit aus Gen 45 in Grundzügen nach:

²⁵¹⁰ A. a. O., 327,8–10: „Nostra concientia est in experientia *so erschlagen das* &c. ut sic respondeat, cum loquor, meum cor *sagt mir viel anders*.“

²⁵¹¹ Vgl. ebenso JORDAHN, a. a. O., 17.

²⁵¹² WA 21, 225,18–21 (Evangelium am Ostermontag zu Lk 24,13–35; Crucigers Sommerpostille 1544).

„Gleichwie Jakob Gen 45, als er hört, dass sein Sohn Joseph in Ägypten regiert, wacht er gleichsam wie aus einem schweren Traum auf, glaubt ihnen nicht, solange, bis diejenigen, die Wiedergekommen waren, alles, auch die Wagen, welche Joseph mitgesandt hatte, zeigten.“²⁵¹³

Mithilfe einer allegorischen Auslegung dieser Begebenheit malt Luther noch einmal aus, wie schwer, nachgerade unmöglich es ist, das Gut des Auferstandenen – also im Bilde gesprochen: dass „Joseph“ (der allegorisch für Jesus Christus steht) lebt – wirklich zu glauben: An erster Stelle im Satz steht das „non credebat“.²⁵¹⁴ Auch Joseph schickt seinem Vater, um seiner Botschaft Glaubwürdigkeit zu verleihen, Wagen voller Kostbarkeiten mit, die belegen sollen, dass er in Wahrheit lebt und in Ägypten regiert.²⁵¹⁵

Es bedarf also, so der Reformator, einer seelsorgerlichen Sinnhaftigkeit des Wortes von der Auferstehung, um den Glauben zu wecken. Jakob scheint durch die Ankunft der Nachricht von Joseph gleichsam (quasi) wie aus einem Schlaf zu erwachen.²⁵¹⁶ Durch das Wort geschieht an ihm selbst so etwas wie eine Auferweckung. Doch ohne das sichtbare Zeichen des Wagens wäre es ihm nichtsdestotrotz unmöglich gewesen, den reinen Worten Glauben zu schenken. Auf diese Weise aber beginnt in ihm so etwas wie eine leise Ahnung zu erwachen von der Wirklichkeit, die ihm verkündet wird.

Auch den Betrachter der Tessaradecas sieht Luther in einer vergleichbaren Situation. Er ist unter der Macht von Gesetz, Sünde, Tod, Teufel, Fleisch und Welt in einem ähnlichen Dämmer-schlaf wie Jakob, der sich mit dem Tod seines geliebten Sohnes arrangiert hatte. Auch er bedarf zu seiner Auferweckung nicht nur der reinen Botschaft von der Rechtfertigung, sondern dazu einer sichtbaren, sinnenfälligen Beglaubigung dieser Predigt. Sein Glaube an den Auferstandenen braucht aufgrund seiner Schwachheit Zeichen und Hinweise, nämlich – und darin besteht die spirituelle Pointe der Seelsorge Luthers – *Übung und Erfahrung* des Wortes Gottes.²⁵¹⁷

²⁵¹³ WA 6, 133,4–6: „velut Iacob Gen. xlv. cum audiret filium suum Ioseph regnare in Aegypto, quasi de gravi somno evigilans, non credebat eis, donec, illis repetentibus omnia, plaustra quoque ostenderent missa a Ioseph.“

²⁵¹⁴ A. a. O., 133,5. Vgl. ebenso LEROUX, a. a. O., 40.

²⁵¹⁵ Vgl. dazu auch WA DB 8, 183,25–28 (zu Gen 45,25–28; 5 Bücher Mose 1523/45): „Also zogen sie hin auff von Egypten, vnd kamen ins Land Canaan zu jrem vater Jacob, vnd verkuendigten jm, vnd sprachen, Joseph lebet noch, vnd ist ein Herr im gantzen Egyptenlande. Aber sein hertz dacht gar viel anders, denn er gleubet jnen nicht. Da sagten sie jm alle wort Joseph, die er zu jnen gesagt hatte. Vnd da er sahe die Wagen, die jm Joseph gesand hatte jn zu fueren, ward der geist Jacobs jres Vaters lebendig. Vnd Jsrael sprach, Ich hab gnug das mein son Joseph noch lebet, Ich wil hin vnd jn sehen, ehe ich sterbe.“

²⁵¹⁶ Vgl. LEROUX, a. a. O., 40: „Jacob was one who heard it told [...] that Joseph ruled Egypt, yet he seemed (*quasi*) to be awakening from a deep sleep and did not believe.“

²⁵¹⁷ Freilich denkt man hierbei, sicher nicht zu Unrecht, zuerst an Luthers Sakramententheologie. Denn „dem Fleisch *steuret* er durch Wort und Sakrament. So *whert* er dem Teufel durch das Wort.“ (WA

„So ist es wahrhaft schwer zu glauben, dass uns Unwürdigen in Christus so große Güter mitgeteilt sind; Wenn er nicht nur durch viele *Worte*, sondern vielmehr durch viele *Erscheinungen* sich den Jüngern offenbart hat, so lehrt er schließlich auch uns, gleichwie *durch Wagen*, durch Übung und *Erfahrung* (usu et experientia) so zu glauben.“²⁵¹⁸

Mit dem Bild des Wagens spielt Luther also auf die Notwendigkeit einer konkret gelebten Spiritualität an, einer persönlichen Aneignung der Rechtfertigungswirklichkeit durch die Mittel der Übung und Erfahrung. Wem es daher – mit gutem Grund, allem voran der eigenen Unwürdigkeit wegen – schwer fällt, an das unbeschreiblich große Gut der Auferstehung Christi „für uns“ zu glauben, den verweist der Reformator sowohl auf die Worte Christi und das Zeugnis der Apostel als auch auf die eigene Übung und Erfahrung, nämlich insbesondere die, die er mit den bisherigen dreizehn Bildern seiner Existentialbezüge schon machen durfte.

All diese Übungen und Erfahrungen mit dem Wort Gottes erlangen dieselbe Bedeutung wie der Wagen in der Josephs-Geschichte, der in sinnlich-leiblicher Gestalt Gewissheit übermittelt. Nicht nur intellektuelle Aufnahme und Bejahung, sondern praktische Übung und affektive Erfahrung stärken das Gewissen und erleuchten die Vernunft mit der Rechtfertigungsgnade. Mit anderen Worten: Theologie und Spiritualität der Rechtfertigung gehören untrennbar zusammen.²⁵¹⁹

In gewisser Weise kann daher die gesamte Meditation, die Übung und Erfahrung der bisherigen Bilder der Tessaradecas, als eben solch ein „Wagen“ gelten. So, wie die vierzehn Trostbilder den Betrachter von allen Seiten und in allen Dimensionen seiner Existenz umgeben, so

36, 584,7–8. „Carni *steuret* er verbo et sacramentis. Sic diabolo *whert* er verbo.“). In den Tessaradecas liegt der Akzent allerdings auf einem anderen Schwerpunkt.

²⁵¹⁸ WA 6, 133,7–9 (Hvm.): „Ita vere difficile est credere tanta bona nobis indignis in Christo collata, nisi multis *verbis* ac ut multis *apparitionibus* sese discipulis manifestavit, ita nos tandem, velut *plaustris*, *usu* et *experientia* doceat ita credere.“ Vgl. die Übers. bei BOHREN, a. a. O., 102 (Hvm.): „Genauso hart käme uns der Glaube an, dass wir Unwürdigen so große Gaben in Christus empfangen haben, hätte er es nicht mit vielen *Worten* bezeugt, in vielen *Erscheinungen* seinen Jüngern offenbart, und auch uns wie dort *durch die Wagen*, durch Übung und *Erfahrung* den Glauben daran gelehrt.“

²⁵¹⁹ Vgl. dagegen LUSCHER, a. a. O., 76–77: „Der wirkliche Fortschritt gegenüber der existentiellen Reliquienverehrung und dem meditativen Weg der Mystik ist aber das letzte Bild [...], das Bild vom Wagen, der den Glaubenden fährt und trägt.“ Lüscher will also allein oder erst in diesem Bild des Wagens Ansätze von Luthers voller reformatorischer Rechtfertigungslehre innerhalb der Tessaradecas erkennen. Dass dieses Unterfangen einer zeitlich so engen wie fixierten Hypothese derartig grundlegender Wandlungen noch 1519–1520 sowohl in historischer wie hermeneutischer Hinsicht schwierig bis fragwürdig ist, wurde schon an anderer Stelle erörtert (vgl. vor allem oben unter B.5.1.2.1). Der Gesamtkontext der vierzehn Bilder hat vielmehr deutlich gezeigt, dass aufgrund der klimaktischen Stellung, die das Bild des Wagens im siebenten Bild der Güter erhält, Luthers zentrale Rechtfertigungsbotschaft in einem innersten Zusammenhang mit der ganzen Schrift steht, ja sogar den von vornherein intendierten Fluchtpunkt der gesamten Seelsorge der vierzehn Bildern ausmacht.

ist er von „Hinweisen“, von lauter Übungs- und Erfahrungsfeldern der Güte und Treue Gottes umfassen.

Diese umfassende Meditation gründet und gipfelt in der Auferstehung Jesu. Das höchste Bild dieses Guts umfasst alle anderen Bilder und menschlichen Existentialbezüge. So heißt es in Luthers Osterpredigt von 1528: „Darum ist diese Auferstehung uns geschehen, damit sie manifestiert (öffentlich sichtbar gemacht) würde. *Das heis ich* [die Auferstehung] *austeilen*, dass sie nicht bleibt *verporgen* in [seiner] Person, die ihrer nicht bedarf, sondern [für] uns, die wir in der Sünde *sticken*. Deshalb *schut er seine person aus, so weit die welt ist*, und lässt predigen, dass er den Tod [und] die Sünde besiegt hat, nicht für seine Person, sondern für uns. *Das heist denn die Auferstehung Christi austeilen und der Welt anbieten*, die in Sünde und Tod *stick*. *Drumb* siehst du, wie *ghets* nach der Auferstehung. *Es ist umb die aufferstehung zu thun die durchs wort gehet*. Diese Manifestation (öffentliche Sichtbarmachung) *ist gestelt ins wort* d.h. ins Evangelium, und wird genannt diese Predigt, welche ist: über die Auferstehung. Das siehst du alsbald, nachdem er auferstanden ist. Der Engel kommt *und fasts bald ins wort*, in ein Zeichen dessen, dass diese Auferstehung *sol ins wort gefast werden* und der Welt manifestiert (öffentlich sichtbar gemacht) werden.“²⁵²⁰

Das Wort von der Auferstehung ist also schon in sich nicht bloße Botschaft, sondern wirkmächtige Gegenwart der Person Christi selbst. Es bringt mit sich die Übung und Erfahrung, indem es diesen Christus durch die Meditatio über die ganze Welt verteilt. Das Wesen und die Kraft der Meditatio ist darum nichts anderes als die Kraft der Auferstehung Christi. „Das bedeutet also, daß niemand von der Auferstehung erfährt, und zwar nun ganz prägnant von dem Werk der Auferstehung ohne das äußere, gepredigte Wort.“²⁵²¹ Denn, so fährt Jordahn fort, „das Evangelium ist *der ,Wagen und das Mittel*, dadurch solche Erkenntnis kommt.“²⁵²²

Im Bild des Wagens schwingt also noch in einem weiteren Sinne die ganze Rechtfertigungsbotschaft mit. So führt Luther das Motiv des Wagens im Verlauf der Bildmeditation auch weiter und wendet es zugleich an als Bild für die fremde Gerechtigkeit Christi, in der sich der Glaube birgt:

²⁵²⁰ WA 27, 118,30–119,1 (Predigt am Osterfeiertag nachmittags; 12.4.1528): „Ideo nobis facta ista resurrectione, Ut manifestaretur. *Das heis ich austeilen*, ut non maneat *verporgen* in persona quae non indiget, sed nos qui in peccato *sticken*. Per hoc *schut er seine person aus, so weit die welt ist*, et sinit praedicari se vicisse mortem, peccatum, non pro sua persona, sed nobis. *Das heist denn die resurrectionem Christi distribuere et mundo offerre* qui in peccato et morte *stick*. *Drumb* vides, qui *ghets* post resurrectionem. *Es ist umb die aufferstehung zu thun die durchs wort gehet*. Manifestatio ista *ist gestelt ins wort* i.e. Evangelium et vocatur ista praedicatio quae est de resurrectione. Hoc vides statim, ubi resurrexit. Angelus venit *und fasts bald ins wort* In signum, quod ista resurrectio *sol ins wort gefast werden* et manifestari mundo.“ (dt. Übers. mithilfe von JORDAHN, a. a. O., 12).

²⁵²¹ JORDAHN, a. a. O., 12.

²⁵²² A. a. O., 13 (Hvm.).

„Fürwahr ein allersüßester Wagen ist es, dass er uns von Gott gemacht ist zur Gerechtigkeit, Heiligung, Erlösung, Weisheit, wie es 1Kor 1 der Apostel sagt.“²⁵²³

So interpretiert auch *Martin Brecht* diese Stelle der Tessaradecas: „Hier gebraucht Luther das sehr anschauliche, wundervolle Bild von der Gerechtigkeit Christi als dem Wagen, in dem ich sitze und zum Himmel gefahren werde.“²⁵²⁴ Das Bild des Wagens für die zugleich fremde und doch eigene Gerechtigkeit Christi hat Luther möglicherweise von *Andreas Bodenstein*, genannt *Karlstadt*, übernommen. Dieser hatte es nämlich nicht lange Zeit zuvor „auf einem großen Holzschnitt als den zum Himmel führenden Wagen darstellen lassen“.²⁵²⁵ Parallel dazu stellt dieser Holzschnitt das Bild eines zweiten Wagens dar, der die Werkgerechtigkeit symbolisiert und zur Hölle fährt. Über diesen unmittelbaren Zusammenhang hinaus gebrauchte Luther das Bild des Wagens bspw. auch in der Leipziger Disputation von 1519, nur wenige Monate vor der Abfassung der Tessaradecas.²⁵²⁶

Das Wagenmotiv bringt also nochmals beide Aspekte dialektisch zum Tragen: Einerseits die *fremde* Gerechtigkeit, die mir ganz zu *eigen* wird: Der Wagen bin nicht ich und doch sitze ich darin; und andererseits die *passive* Gerechtigkeit, in der der Glaubende zu höchster Freiheit, und damit auch zu rechter *Aktivität*, gelangt: Im Wagen bewege ich mich selbst nicht, aber der Wagen bewegt mich. Denn einerseits ist ein Wagen etwas dynamisches, „er vollzieht und bewirkt einen Ortswechsel, eine neue Lokalisation.“²⁵²⁷ Andererseits verhält sich der Mensch selbst *im* Wagen gänzlich passiv, er *wird* gefahren. Ziel und Richtung der Wagenfahrt bestimmt er nicht selbst, sondern der Lenker. Auch das Ankommen garantiert er nicht selbst, sondern es liegt allein in den Händen dessen, der den Wagen führt bzw. der selbst der Wagen ist. Denn letztlich ist natürlich Christus selbst der Wagen, der über die unüberwindliche Grenze zwischen Gott und Mensch hinüberfährt.²⁵²⁸ Damit spielt auch das Bild des Wagens

²⁵²³ WA 6, 133,9–11: „Plaustrum sane est suavissimum, quod factus est nobis iustitia, sanctificatio, redemptio, sapientia a deo, ut i. Cor. i. Apostolus dicit.“

²⁵²⁴ BRECHT, a. a. O., 337.

²⁵²⁵ A. A. O., 338.

²⁵²⁶ Vgl. LEROUX, a. a. O., 39–40, bes. Anm. 69.

²⁵²⁷ LUSCHER, a. a. O., 77. Vgl. auch BOHREN, a. a. O., 41.

²⁵²⁸ Vergleichbar mit dem Bild des Wagens gebraucht Luther mitunter auch das *Bild des Schiffes*. So bspw. in WA 2, 753,17–24 (Sermon von dem hochwürdigen Sakrament des heiligen wahren Leichnams Christi und von den Bruderschaften; 1519): „Alßo ist unß das sacrament eyn furt, eyn bruck, eyn thur, eyn schiff und tragbar, yn wilcher und durch wilch wir von disser welt faren ynß ewige leben. Darumb ligt es gar am glauben: dan wer nit glaubt, der ist gleych dem menschen, der ubirß wasser faren soll und ßo vortzagt ist, das er nit trawet dem schyff, und muß alßo bleyben und nymmer mehr seligk werden, die weyl er nit auff sitzt und ubir faren will, das macht die synlickeit und der ungeubte glaub, dem die fart sawr wirt ubir des todts Jordan, und der teuffell auch grawsamlich dazu hilfft.“

erneut auf das für Luthers Rechtfertigungslehre so zentrale Motiv des *fröhlichen Wechsels und Streits* an.²⁵²⁹

Dieses fröhliche Wechselverhältnis wird allein schon am rhetorischen Aufbau, mit dem Luther die rechtfertigungstheologische Füllung des Wagenbildes formuliert, besonders eindrücklich. Man beachte jeweils die Wörter, welche die Bewegung beschreiben, sowie die nebeneinander gestellten Aussagen, welche jeweils dem „ego“ und dem „*eius*“ zugeordnet werden. Während Christus im Bild entweder der Wagen selbst bzw. auch sein Lenker, in jedem Fall aber der Aktive ist, bleibt das „ego“ des Sünders vollständig passiv – ja es wird in seiner Aktivität, wenn überhaupt, dann negativ konnotiert.²⁵³⁰

„Denn *ich* bin ein Sünder, aber ich fahre dahin in *seiner* Gerechtigkeit, die mir geschenkt ist: *Ich* bin unrein, aber *seine* Heiligkeit ist meine Heiligung, in welcher ich süß dahinfahre: *Ich* bin ein Dummkopf, aber *seine* Weisheit fährt mich: *Ich* bin verdammungswürdig, aber *seine* Freiheit ist meine Erlösung.“²⁵³¹

Denn durch Gott, durch Gottes Gnade und Wirken sind wir in Christus Jesus, der selbst „der allersicherste Wagen“ ist.²⁵³² Das Geheimnis des fröhlichen Wechsels drückt daher nichts anderes aus als die innere, relationsontologische Struktur der *unio mystica*. Die fremde Gerechtigkeit und das fremde Leben Christi bleiben trotz ihrer Externität keine ausschließlich äußeren Güter, sondern werden durch den Glauben, der paradoxen Struktur dieses mystischen Geschehens entsprechend, zugleich die innersten Güter des Glaubenden.²⁵³³ „So bezeichnet die

²⁵²⁹ Vgl. dazu ASENDORF, a. a. O., 306–314 und 330–356; sowie HAMM, Wie mystisch, 211–215. Zum „fröhlichen Wechsel und Streit“ vgl. bspw. schon früh in WA 56, 204,17–25 (Römerbriefvorlesung; 1515/16). Zum Motiv des „wunderbaren Tauschs“ in den *Operationes in Psalmos* vgl. auch BLAUMEISER, a. a. O., 360–364. Vgl. bspw. WA 5, 608,6–8 (zu Ps 21(22),2): „Atque hoc est mysterium illud opulentum gratiae divinae in peccatores, quod admirabili commertio peccata nostra iam non nostra, sed Christi sunt, et iustitia Christi non Christi, sed nostra est.“ („Und dieses ist jenes reiche Geheimnis der göttlichen Begnadung in den Sündern, dass durch einen wundersamen Tausch unsere Sünden nicht mehr unsere, sondern Christi sind und die Gerechtigkeit Christi nicht seine, sondern unsere.“).

²⁵³⁰ Vgl. ebenso LEROUX, a. a. O., 41: „Note the locomotive verbs, the juxtaposed predications assigned to ‚I‘ and ‚his‘, and how ‚I‘ is totally passive, for Christ ‚does the driving for us‘“.

²⁵³¹ WA 6, 133,11–14 (Hvm.): „*Ego enim peccator sum, sed vehor in eius iustitia, quae mihi data est: immundus sum, sed sanctificatio mea est sua sanctitas, in qua suaviter vehor: stultus ego sum, sed sapientia eius vehit me: damnabilis sum, sed libertas eius redemptio mea est*“.

²⁵³² A. a. O., 133,14–15: „plaustrum securissimum“. Vgl. GEORGES, a. a. O. I, Sp. 2566, der für „securus“ auch die Übersetzungsvariante „voller Sicherheitsgefühl“ vorschlägt.

²⁵³³ Vgl. dazu ASENDORF, a. a. O., 314–317.

unio des Glaubenden mit Christus das Anteilhaben an allen seinen Gütern, an seiner Kraft und an seinem Sieg.“²⁵³⁴

Wie es Luther auch in einer Predigt über Joh 11 zu Judica 1540 beschreibt: „Der Glaube ergreift die Auferstehung und das Leben, das ist Christus, [für] mich. Darum also, *so mus derselb nicht sterben*, auch wenn er gestorben und begraben ist. Warum? ‚Weil er an mich glaubt, *so lebt und stehet nur auff*, selbst wenn er begraben ist und die Würmer ihn zernagen.‘ Das ist der christliche Glaube, dass wir die Augen des Herzens auf tun, dass wir als Sterbende das Sterben nicht kennen, sondern wandeln im Leben; und selbst, und wenn wir sehen, dass jemand begraben wird, wissen und glauben wir doch das Gegenteil. So spricht der Glaube, dass er nicht stirbt, sondern lebt, der nicht begraben wird, sondern gepflanzt.“²⁵³⁵

Thomas F. Torrence sieht Luthers Auferstehungsverständnis in den Tesseractas überdies verschränkt mit dem *Bild von der Geburt*. Christus als das Haupt zieht seinen Leib – wie bei der Geburt eines Kindes – unweigerlich nach sich. Er ist der Erstling der Auferstehung, die Christen sind diejenigen, die ihm nachfolgen. Auch hierbei liegt die ganze Aktion beim Auferstandenen. Der Glaube partizipiert rein passiv an diesem Christusgeschehen.²⁵³⁶ Torrence beschreibt die Art und Weise, wie Luther das Bild von der Geburt mit seinem bisherigen Meditationsgang verknüpft folgendermaßen: „Wenn der Kopf eines Kindes geboren ist, so ist das Schlimmste vorbei. Weil Christus das Haupt schon auferstanden ist, müssen wir die Auferstehung der Kirche, die Sein Leib ist, für mehr als halb vollendet halten. Typisch für diesen Gedanken ist jedoch die ‚Tesseractas consolatoria‘, in der er die eben genannte Gabe Gottes analog zur Auferstehung Christi, der unsere Gerechtigkeit ist, beschreibt, und die

²⁵³⁴ A. a. O., 315. Dieses „effektive Verständnis der Rechtfertigung ist für Luther eine christologische Aussage, die im Glauben auf den, der glaubt, übertragen wird (a. a. O., 316). Vgl. dazu auch WA 49, 100,19–22 (Gründonnerstag; 1540): „Ideo tantum distant fides et opera, quantum coelum et terra, quia fides *bringt mich dahin*, ut fortitudine divina roborer contra Diabolum, peccatum, mortem, *verbindet mich* cum Domino et facit ex eo et me *ein krafft, Sieg, triumph*.“ Hier zeigt sich abermals der für Luther unauflösliche Zusammenhang zwischen der *fides* und *Christus*. Beides ist geradezu dasselbe, denn Christus ist eben sowohl Objekt als auch Subjekt des Glaubens (vgl. dazu oben B.5.1.2.1).

²⁵³⁵ WA 49, 53,17–23 (Predigt über Joh 11,1ff zu Judica; 15.3.1540): „Fides apprehendit resurrectionem et vitam, quae est Christus, me. Cum ergo, *so mus derselb nicht sterben*, si etiam mortuus et sepultus, quare? quia in me credit, *so lebt und stehet nur auff*, etiamsi, ubi sepultus et a vermibus corrusus. Haec est Christiana fides, ut aperiamus oculos cordis, ut morientes sciamus non mori, sed ire in vitam et videntes aliquem sepeliri sciamus et credamus contrarium. Fides dicit, quod non moritur, sed vivat, non sepeliatur, sed plantetur.“

²⁵³⁶ Vgl. dazu KLINGMANN, Apokalyptisches Zeitverständnis, 61–66 zu WA 36, 548,13–553,29 (bzgl. 1Kor 15,23).

zukünftige Gabe als Tod im Sinne einer Befreiung von dieser elenden Welt, als freudige Verneinung versteht.²⁵³⁷

Ähnlich formuliert es auch Luther selbst 1532 in den Reihenpredigten zu 1Kor 15: „Deshalb *sind mher denn die helfft lebendig*, weil das Haupt auferstanden ist. Der andere Teil ist [noch] Schlaf [...] wie die Frauen sprechen: [wenn nur schon] der Kopf des Kindes geboren ist, *hats nicht not*.“²⁵³⁸

5.7.2.3 Das Ziel des Rechtfertigungstrostes – Ein allmächtiger Herr über alle Dinge

Schließlich wendet sich Luther in der Betrachtung der Auferstehung Christi deren *finaler* Bedeutung zu. Welche Konsequenz folgt aus ihr für den Glaubenden? Das Ziel – zumindest darin ist der finnischen Lutherforschung wohl Recht zu geben (und zwar ohne an dieser Stelle die ganze diesbezügliche Diskussionslage entfalten zu können) – liegt tatsächlich darin, dass der Mensch Anteil gewinnt an Gottes Wesen selbst.²⁵³⁹

„So eine große Sache ist der Glaube, so große Güter erwirbt er uns, so ruhmvolle Söhne Gottes setzt er ein. Denn wir können keine Söhne sein, außer wenn wir die väterlichen Güter ererben.“²⁵⁴⁰

²⁵³⁷ TORRANCE, Eschatologie, 338. Allerdings liegt Torrance falsch, wenn er konstatiert, Luthers Glaubensverständnis führe aufgrund seiner konstitutiv bleibenden Angefochtenheit letztlich dazu, „daß der Glaubende nicht wahrhaft lernt, auf der Auferstehungs-Seite des Kreuzes zu leben.“ Wie anhand dieses Kapitels der Tessaradecas deutlich wird, besteht die „Tröstung in Anfechtung“ gerade wesentlich in der Teilhabe am bonum resurrectionis Christi. Insofern stellt jeder wahre geistliche Trost für Luther durchaus „eine wirkliche Antizipation des endgültigen Sieges des Menschensohnes“ im Sinne der „triumphierende[n] Eschatologie des Neuen Testaments“ dar (TORRANCE, a. a. O., 349). Torrance übersieht, wie sehr Luther seine ganze Rechtfertigungslehre vom Sieg des Gekreuzigten in der Auferstehung her denkt. Darum ist nach Luther durchaus „im Glauben das Entscheidende der Auferstehung schon geschehen und gegenwärtig“ (KLINGMANN, a. a. O., 62, mit Verweis auf WA 36, 543,26–29). Der Reformator lebt und denkt ganz in dieser Spannung des Zugleichs von futurischer und präsentischer Eschatologie.

²⁵³⁸ WA 36, 547,9–548,9: „quia *sind mher denn die helfft lebendig*, quia caput resurrexit, altera pars somnus [...] ut mulieres dicunt: infantem natum capite, *hats nicht not*.“

²⁵³⁹ Vgl. dazu u. a. PEURA, Mehr als ein Mensch? Die Vergöttlichung als Thema der Theologie Martin Luthers von 1513 bis 1519 (1994); sowie die Beiträge in: DERS. (Hrsg.), Luther und Theosis. Vergöttlichung als Thema der abendländischen Theologie (1990), darin bes. ASENDORF, Die Einbettung der Theosis in die Theologie Martin Luthers, 85–102 und PEURA, Die Teilhabe an Christus bei Luther, 121–161, bes. ab 148ff.

²⁵⁴⁰ WA 6, 133,18–20: „Tanta res est fides, tanta bona nobis parit, tam gloriosos dei filios constituit. Neque enim filii esse possumus, nisi paterna bona haereditemus.“ (zu „parere“ (gebären, erzeugen,

Durch die Auferstehung Christi, durch die Rechtfertigung und den Glauben wird der Mensch zum „Sohn“ bzw. „Kind“ Gottes.²⁵⁴¹ Damit zieht der Reformator die letzte Konsequenz aus der Lehre von der Idiomenkommunikation, d. h. aus dem Rechtfertigungsgeschehen des fröhlichen Wechsels und Streits. So, wie Christus die Sünde des Menschen auf sich nimmt und ihm seine Gerechtigkeit schenkt, so nimmt er auch überhaupt dessen Menschsein auf sich und gibt ihm dafür Anteil an seiner Gottheit. Damit nimmt Luther bereits hier, in den Tassaradecas von 1519, einen der beiden reformatorischen Kernsätze aus der Freiheitsschrift von 1520 vorweg:

„Dadurch ist *ein Christ allmächtig, ein Herr aller Dinge*, der alles hat, alles vermag, ganz und gar ohne irgendeine Sünde.“ – „*Quibus fit, ut Christianus sit omnipotens, omnium dominus, omnia habens, omnia faciens, prorsus sine ullo peccato.*“²⁵⁴²

In der *Freiheitsschrift* von 1520 klingt das entsprechend folgendermaßen: „Ein Christenmensch ist ein freier Herr über alles und keinem untertan.“ – „*Christianus homo omnium dominus est liberrimus, nulli subiectus.*“²⁵⁴³ bzw. „*Eyn Christen mensch ist eyn freyer herr ueber alle ding und niemandt unterthan.*“²⁵⁴⁴

So, wie die Allmacht ein unaufgebarer Wesenszug der Gottheit Christi ist, so erlangt der Christ durch den brautmystischen Austausch des Glaubens auch Anteil an diesem Idiom, dieser Eigenschaft. Dieselbe Schlussfolgerung zieht auch Ulrich Asendorf: „Der Zusammenhang der Herrschaft Christi und der Herrschaft der Christen auf Grund der *participatio* ist fraglos die letzte Steigerung, welche das Motiv vom Wechsel erfährt.“²⁵⁴⁵ Diese Anteilhabe ist allerdings streng relations- und nicht substanzontologisch zu verstehen. Der Christ nimmt Teil an der Allmacht Gottes allein durch den Glauben, d. h. allein in der völligen Abhängigkeit von Christus und niemals im Sinne eines in sich selbst ruhenden Besitzes.

hervorbringen, verschaffen, erwerben) vgl. GEORGES, a. a. O. II, Sp. 1479–1480; zu „constituere“ (aufstellen, aufrichten, einsetzen, festsetzen, bestimmen, u. a.) vgl. a. a. O. II, Sp. 1554–1559).

²⁵⁴¹ Zum Zusammenhang von Rechtfertigung und neuem Sein bei Luther vgl. auch LOHSE, Theologie, 278–281.

²⁵⁴² WA 6, 133,38–39 (Hvm.).

²⁵⁴³ WA 7, 49,22–23 (De libertate Christiana; 1520) (dt. Übers. mithilfe LDStA II, 121,22–23).

²⁵⁴⁴ WA 7, 21,1–2 (Von der Freiheit eines Christenmenschen; 1520).

²⁵⁴⁵ ASENDORF, a. a. O., 324. Vgl. dazu WA 17 I, 93,4–7 (Predigt „De Resurrectionis usu et fructu“; 15.3.1525): „Eterna veritas, sapientia, regnat super omnia, sitim, esuriem, non eternaliter, sed etiam corporaliter habet in manu omnia eterna et temporalia. Si in eum credo, fio particeps omnium bonorum et non partem, eternam iustitiam acquirō et fio dominus et regno et fortitudinem eternam.“; sowie WA 29, 301,7–10 (Predigt am Ostermontag; 29.3.1529): „Sic oportet Christianus secundum cor sit super mundum legem, *teuffel und tod, das mus yhn nicht anruren*. Si tangit, non est. Sed ‚zum vater‘, dominus super omnia, *das yhn nichts sol zwingen und darnach sol er bruder*“.

Zu Recht hat Berndt Hamm darauf hingewiesen, dass Luther damit im unmittelbaren historischen Kontext vor allem die königliche Freiheit des Gerechtfertigten gegenüber den Herrschaftsansprüchen der Papstkirche artikulierte. Darum betone er die „christliche Existenz generell als Freiheit von aller christlichen und geistlich begründeten Herrschaft und entsprechend als freies, souveränes Herr-Sein über alle Dinge“. ²⁵⁴⁶

Freilich sieht Luther diese Freiheit keineswegs auf die sozialen Strukturen der Kirche oder der Gesellschaft beschränkt. Dort schlagen sich allenfalls ihre äußeren Auswirkungen nieder. Die eigentliche Freiheit des Christenmenschen liegt zuallererst in der Freiheit von der Sünde und daraus resultierend in einer Freiheit von allen anderen Dingen, die sein Leben betreffen können, bis hin zum Tod. Durch den Anteil an der Auferstehung Christi ist er im Glauben Herr über das alles. Es kann ihm in der entscheidenden Frage seiner Existenz, nämlich seiner Beziehung mit Gott, nichts mehr schaden, sondern muss ihm nun unter allen Umständen letztlich zum Besten dienen.

Diese letzte Konsequenz aus dem mystischen Bild der ehelichen Gütergemeinschaft, nämlich die „Macht über alle Dinge“, bezeichnet *Sebastian Sievers* als Anteilnahme an der „Königswürde“ Christi. ²⁵⁴⁷ Diese königliche Allmacht ist jedoch, wie gesagt, alles andere als eine einfachhin empirisch aufweisbare Realität. Sie ist keine Form weltlicher oder für den Christen irgendwie aus sich selbst heraus verfügbarer Macht. Denn sie korreliert im Gegenteil gerade mit der eigenen Schwachheit und Ohnmacht, die der Glaubende bejaht und aushält. Gerade er erkennt, erfährt und erleidet – oft mehr als andere – „dass wir allem Möglichen unterworfen sind, dass wir viel zu leiden haben und schließlich sterben müssen, und je mehr einer ein Christenmensch ist, umso zahlreicheren Übeln, Leiden und Toden ist er unterworfen“. ²⁵⁴⁸ Denn er gehört und folgt dem, der mehr als alle gelitten hat und schwach gewesen ist – und zugleich mehr als alle und über alle herrscht. ²⁵⁴⁹

So ist auch dieser höchste Trost der Allmacht der Gerechtfertigten nur inmitten der Anfechtung zu haben. Denn er beschreibt, so Wiemer, „eine geistliche Realität, nicht aber ein unangefochtenes Selbstbewußtsein“. ²⁵⁵⁰ Gerade wenn der Glaubende schwach ist, sich als schwach erfährt und in dieser Schwachheit glaubt, dann wirkt Christus mit seiner Allmacht in ihm und durch ihn. Denn „es ist eine geistliche Macht, die inmitten der Feinde triumphiert und

²⁵⁴⁶ HAMM, Freiheit vom Papst, 194–195.

²⁵⁴⁷ Vgl. SIEVERS, Bestimmtes Selbst, 276–280, hier 270 (Hvm.).

²⁵⁴⁸ WA 7, 57,11–13: „quando ipso vitae usu videmus nos omnibus subiici, multa pati atque adeo mori, immo quo Christianior quisque est, hoc pluribus subiectus est malis, passionibus et mortibus“ (dt. Übers. n. LDStA II, 141,33–36).

²⁵⁴⁹ Vgl. WA 7, 57,13–14.

²⁵⁵⁰ WIEMER, a. a. O., 207; vgl. insgesamt a. a. O., 205–207.

sich mitten in der Bedrängnis bewährt, was nichts anderes bedeutet, als dass die Kraft in der Schwäche ihre Vollendung erlangt“.²⁵⁵¹

Was muss das für eine Freiheit sein, wenn die tiefste Schwachheit solche Allmacht nicht nur nicht verhindert, sondern sogar den „Raum“ bildet, in dem sie zur Vollendung kommt; ja, wenn selbst die größte Sünde diese Freiheit nicht zerstört kann, sondern durch den Glauben letztlich zum noch größeren Gut zusammenwirken muss! So ist der Christenmensch im Glauben, zusammen mit Christus, tatsächlich ein Herr über alle Anfechtungsmächte.

„Und selbst wenn er in Sünden wäre, so ist es dennoch unausweichlich, dass sie nicht schaden dürfen, sondern vergeben werden durch die unüberwindliche und alle Sünden tilgende Gerechtigkeit Christi, worauf sich unser Glaube stützt, indem er tapfer glaubt, dass Christus für uns ein solcher [Mann] ist, wie wir es gesagt haben.“²⁵⁵²

Ähnlich heißt es auch in den Osterpredigten von 1532: „Du bist der Herr des Gesetzes, der Sünde *und halb über den Tod, das mag herschafft*, eine Gewalt *sein* unaussprechlicher [Art]“.²⁵⁵³ Über den Tod, den letzten Feind der sechs Anfechtungsmächte, wird der Christ zwar erst eschatologisch vollkommen triumphieren (darum: „halb“). Doch darin, dass der Christ mit Christus, dem bisherigen Fortgang seines Kampfes und Sieges folgend, schließlich selbst noch über den Tod Herr sein wird, wird sich lediglich die Wahrheit des Evangeliums erweisen, die er jetzt schon im Glauben empfängt.

Die Allmacht dieses Glaubens ist darum die entscheidende Dimension der christlichen Freiheit. In der „Macht über alle Dinge“ kommt die Freiheit desjenigen zum Ausdruck, der alles allein in Christus gefunden hat: „kein Übel, kein Leid, kein Tod, aber auch kein Gut oder Wohlergehen“ kann ihm jetzt noch „*letztgültig* schaden“.²⁵⁵⁴ „Was das Königtum betrifft, so wird jeder Christ durch den Glauben so über alles erhöht, dass er auf Grund seiner geistlichen Macht der Herr über alles ist, so dass ihm überhaupt nichts irgendeinen Schaden zufügen kann, vielmehr alles ihm unterworfen ist und zum Heile dienen muss. So sagt Paulus im 8. Kapitel des Römerbriefs: ‚Den Auserwählten gedeihen alle Dinge zum Guten.‘ Ebenso heißt es

²⁵⁵¹ WA 7, 57,14–16: „Potentia haec spiritualis est, quae dominatur in medio inimicorum et potens est in mediis pressuris, quod est aliud nihil quam quod virtus in infirmitate perficitur“.

²⁵⁵² WA 6, 133,39–134,2: „Quod si etiam in peccatis sit, tamen necesse est, ut non noceant, sed donentur propter insuperabilem et omnia peccata exhaurentem iustitiam Christi, in qua fides nostra nititur, fortiter credens, talem nobis esse Christum qualem diximus.“ (zu „exhaurire (tilgen, ausschöpfen, verzehren, zunichte machen) vgl. GEORGES, a. a. O. I, Sp. 2551).

²⁵⁵³ WA 36, 587,3–4: „Tu dominus legis, peccati *und halb über den Tod, das mag herschafft*, dominium *sein* Inexpressibile.“

²⁵⁵⁴ SIEVERS, a. a. O., 277 (Herv. ebd.).

im 1. Korintherbrief, Kap. 3: ‚Alles ist euer, sei es Tod oder Leben, sei es die Gegenwart oder die Zukunft, ihr aber gehört Christus.‘ [...] Es ist eine hohe und herausragende Würde und eine allmächtige Herrschaft, ein geistliches Reich, in welchem keine Sache so gut und keine Sache so übel sein kann, dass sie für mich nicht hilfreich zum Guten wirkt, sofern ich nur glaube.“²⁵⁵⁵

So hoch jedoch dieses Gut auch sein mag, es ist noch nicht das höchste Gut, dass für den Glauben aus der Auferstehung Christ folgt. Eines noch ist höher. Durch die königliche Freiheit des Glaubens ist der Christenmensch zwar ein allmächtiger Herr über alle Dinge in dieser Welt. In Christus erhält er aber auch Anteil an dessen *Priesterwürde* vor Gott.²⁵⁵⁶ Er gewinnt dadurch Einfluss und „Macht“ nicht nur über die Dinge *coram mundo* und *coram seipso*, sondern nun sogar auch *coram Deo*. „Übertroffen werden kann die Herrschaft über die Welt (*longe regno excellentius*) nach Luther nur noch durch die priesterliche Würde der Christen, mit der Luther die unerhörte Aussage verknüpft, der Christ sei auch bei Gott allmächtig, weil dieser tue, was der Mensch erbitte.“²⁵⁵⁷ Denn „auf Grund seiner priesterlichen Herrlichkeit bei Gott vermag er alles, weil Gott tut, was er erbittet und wünscht“.²⁵⁵⁸

Doch auch diese Allmacht „über“ Gott ist eine, die der Mensch allein im Glauben – und das heißt eben allein in Christus, in völliger Übereinstimmung mit ihm und aus seiner Gnade heraus ausüben kann. Sie ist überdies im strengen Sinne eine Allmacht der Liebe. Ihrem Wesen nach kann sie nichts Eigennütziges an sich haben, sondern bezieht sich, wie die Liebe, die sich aus dem Glauben ergießt, auf den Nächsten. Die Allmacht „über“ Gott ist nichts anderes als die Berufung zum *Gebet* und insbesondere zur *Fürbitte*. Sie ist das Wesen des allen gemeinsamen und gegenseitigen Priestertums und hat darin eine konsequent ekklesiologische Ausrichtung.

²⁵⁵⁵ WA 7, 57,2–8.18–20: „Quae duo sic se habent: Primum, quod ad regnum pertinet, quilibet Christianus per fidem sic magnificatur super omnia, ut spirituali potentia prorsus omnium dominus sit, ita ut nulla omnino rerum possit ei quicquam nocere, immo omnia ei subiecta coguntur servire ad salutem. Sic Paulus Ro. 8. dicit ‚Omnia cooperantur in bonum electis‘. Item 1. Cor. 3. ‚Omnia vestra, sive mors sive vita, sive instantia sive futura, vos autem Christi‘. [...] Haec est enim ardua et insignis dignitas veraque et omnipotens potestas, spirituale imperium, in qua nulla res tam bona, nulla tam mala, quae non in bonum mihi cooperetur, si modo credidero.“ (dt. Übers. n. LDStA II, 141,20–28; 143.). Vgl. ebenso in WA 7, 27,21–28; 28,1–4 (Von der Freiheit eines Christenmenschen; 1520): „Und das geht also zu, das ein Christen mensch durch den glauben so hoch erhaben wirt ubir alle ding, das er aller eyen herr wirt geystlich, denn es kan yhm kein ding nit schaden zur seligkeit. Ia es muß yhm alles unterthan seyn und helffen zur seligkeyt, Wie S. Paulus leret Ro. 8. ‚Alle ding muessen helffenn den außewelten zu yhrem besten‘, es sey leben, sterben, sund, frumkeit, gut und boeßes, wie man es nennen kan. Item 1. Cor. 3. ‚Alle ding seyend ewr, es sey das leben oder der todt, gegenwertig oder zukuenfftig &c‘ [...] das ist gar ein hohe ehrliche wirdickeit und eyen recht almechtige hirschaft, ein geystliche kuenigreych, da keyn ding ist so gut, so boeße, es muß mir dienen zu gut, so ich glaube“.

²⁵⁵⁶ Vgl. WA 7, 57,24–58,3.

²⁵⁵⁷ SIEVERS, a. a. O., 277.

²⁵⁵⁸ WA 7, 57,39–58,1: „Per sacerdotalem vero gloriam apud deum omnia potest, quia deus facit, quae ipse petit et optat“.

„So hat es Christus für uns durchgesetzt, dass wir, wenn wir an ihn glauben, nicht anders als seine Brüder, Miterben und Mitherrscher, auch seine Mitpriester sind und es wagen können, mit Zuversicht aus dem Geist des Glaubens vor Gott zu treten und zu rufen ‚Abba, Vater‘, und einer für den anderen zu beten“.²⁵⁵⁹

Wie wirkt sich diese allmächtige Herrschaft über alle Dinge nun praktisch und konkret für die Seelsorge Luthers aus? Zwei Beispiele aus seinen Briefen mögen das verdeutlichen.

Im Juni 1534 schreibt Luther an *Johannes Rühel* in Nordhausen, der von einer schweren Krankheit angefochten daniederliegt.²⁵⁶⁰ Bemerkenswert an diesem Trostbrief ist, dass der Seelsorger auch hier wieder auf einige der üblichen Bibelverse zurückgreift, die er bei solcher Gelegenheit bevorzugt verwendet: Joh 16,33; Röm 14,8 und 2Kor 12,9. Luther steigt in den Brief ein, indem er unmittelbar mit seinem Gegenüber in Beziehung tritt und auf dessen mutmaßliche emotionale Lage empathisch reagiert. „Gnade und Friede in Christo, so ist Leben und Trost auch da. Mein lieber Herr Doctor, freundlicher, lieber Gevatter und Schwager! Mir ist wahrlich Euer Schwachheit von Herzen leid, und viel leider, daß ich aus Euers Justs Schrift vermerkt, daß Jhr Euch solcher Schwachheit so hart annehmet.“²⁵⁶¹

Doch dabei bleibt er nicht stehen. Er weist den Angefochtenen auf Christus und erinnert ihn an die gewisse Grundlage seines Glaubens, das ihm zugesagte Wort, die Taufe und das Sakrament. „Seid Jhr doch des Manns, sampt uns, Freund, Glied, Bekenner, welcher zu uns allen durch St. Paulum spricht: Meine Kraft ist in den Schwachen stark. Es soll Euch ja viel fröhlicher machen, daß Jhr von solchem Mann berufen seid, dazu begnadet mit Erkenntnis, Lust und Liebe zu seinem Wort, darauf mit seiner Tauf und Sacrament versiegelt. Was soll er mehr tun, der Euch inwendig solch Herz gegen ihm, und auswendig solch Siegel, darnach seiner Gnaden Konfession und Testimonium gegeben hat?“²⁵⁶² Mit einfachen Worten stellt Luther zunächst ohne Umschweife den objektiven Befund ins Zentrum seiner Seelsorge. Er verbindet ihn aber mit der subjektiven Situation des Betroffenen durch den Bibelvers 2Kor 12,9: All das gilt gerade dem Kranken in seiner Schwachheit. Der Auferstandene ist

²⁵⁵⁹ A. a. O., 57,28–31: „Ita Christus nobis obtinuit, si in eum credimus, ut, sicut confratres, cohaeredit et correges, ita et consacerdotes ei simus, audentes cum fiducia per spiritum fidei coram deo prodire et clamare ‚Abba pater‘ et alter pro altero orare“.

²⁵⁶⁰ Vgl. WA Br 7, 82,1–83,27 (Nr. 2125b, an Johannes Rühel in Nordhausen; 29.6.1534). Vgl. auch die dt. Übertragung und Übers. bei WALCH² X, 1804–1805 (I. Trostschrift in Leibesschwachheit). Von diesem Brief gibt es – durchaus ungewöhnlich für dieses Genre bei Luther – ein mutmaßliches Konzeptschreiben (vgl. WA Br 7, 82,1–17 (Nr. 2125a)). Wie sehr darin eine ursprünglichere Version vorliegen mag, lassen die Herausgeber offen. Ich beziehe mich hier im Weiteren auf die Druckausgabe Nr. 2125b.

²⁵⁶¹ WA Br 7, 82,1–5 (Nr. 2125b).

²⁵⁶² A. a. O., 82,5–83,12.

gerade dort mit seiner Kraft (wenn auch verborgen) gegenwärtig, wo deren Gegenteil spürbar erlitten wird. Er hat sich nicht vom Kreuz emanzipiert, sondern wirkt mit seiner Kraft gerade im Zeichen des Kreuzes.

Nichtsdestotrotz soll der Angefochtene gar nicht so sehr sein eigenes Kreuz meditieren. Der Seelsorger lenkt ihn vielmehr ab (avocatio) von seinem gegenwärtigen Übel und ruft ihn hin (revocatio) zu dem Gut in der Höhe.²⁵⁶³ „O lieber Doctor, sehet an, was Jhr habt fur Güter von ihm, und nicht, was Jhr leidet; ist doch die Woge [Wage] unmäßig gegen ander.“²⁵⁶⁴ Das gegenwärtige Krankheitsleiden Johannes Rühels wird – ähnlich wie bei Friedrich dem Weisen – nicht nur zur Gnadensituation, in der Christus mit seiner Kraft gegenwärtig ist, es wird auch im Vergleich zu dem höchsten Gut der Rechtfertigung relativiert (wohlgemerkt: nicht rationalisiert oder bagatellisiert!). Die ersehnte Heilung bleibt Gegenstand des bittenden Gebets und der Geduld. „Dazu kann er Euch, laßt ihm die Zeit, wohl gesund machen“.²⁵⁶⁵

Wichtiger aber ist die Stärkung im Glauben, die Einwilligung in die Abhängigkeit von Christus und die Zuversicht, die darin liegt, allein ihm zu gehören: „wiewohl wir alle Stunden sein sind, wie St. Paulus spricht: Ob wir leben oder sterben, so sind wir des Herrn.“²⁵⁶⁶ Mit der Nennung dieses Verses aus Röm 14,8 wechselt Luther ins Lateinische: „Sive vivimus, sive morimur, Domini sumus.“ Es ist, als ob so bereits der Sprachmodus anzeigt: Jetzt kommt die entscheidende theologische Auslegung! Denn der Seelsorger bezieht sich nun explizit auf den Interpretationsspielraum, den dieses Vulgatazitat offen lässt, und fährt auf Lateinisch fort (hier übersetzt): „Ja, wahrhaft Domini, das ist, Herren, im Genitiv und im Nominativ: Domini, des Herrn, im Genitiv, weil wir selbst seine Wohnung sind, ja wir sind seine Glieder; Domini, die Herren, im Nominativ, weil *wir über alles herrschen durch den Glauben*, der unser Sieg ist.“²⁵⁶⁷ Damit ist dieselbe Konsequenz gezogen wie in den Tessaradecas – komprimiert in eine seelsorgerliche Auslegung des Verses aus Röm 14,8. Weil und indem wir „des Herren“ sind, werden wir selbst zu „Herren“. Weil der angefochtene Freund Christus angehört, darum muss seine gegenwärtige Krankheit diesem Christus und damit auch ihm selber dienen. Er ist ihr Herr. Ihm gehört der Sieg, den Christus in der Auferstehung errungen hat. So fährt der Seelsorger denn auch, nun mit Bezug auf Joh 16,33, fort:

²⁵⁶³ Zur „Trosttechnik“ von avocatio und revocatio vgl. oben unter B.1.4 und B.3.

²⁵⁶⁴ WA Br 7, 83,12–13.

²⁵⁶⁵ A. a. O., 83,14.

²⁵⁶⁶ A. a. O., 83,14–16 (Hvm.): „... wiewohl wir alle Stunden sein sind, wie St. Paulus spricht: *Sive vivimus, sive morimur, Domini sumus.*“

²⁵⁶⁷ A. a. O., 83,16–19 (Hvm.): „Ja, vere Domini, in genitivo et nominativo: Domini in genitivo, quia ip-sius domus, imo membra sumus; Domini in nominativo, quia *regnamus super omnia per fidem*, quae est victoria nostra“.

„Gott sei Dank, und wir zertreten den Löwen und Drachen. Summa: ‚Seid getrost, ich habe die Welt besiegt!‘“.²⁵⁶⁸

Luther schließt den Brief jedoch nicht, ohne den Angefochtenen nicht nur auf Christus und seinen eigenen Glauben, sondern auch auf die Gemeinschaft der Glaubenden und das ihnen von Gott aufgetragene Wort zu verweisen. Über die königliche Freiheit des angefochtenen Christen hinaus kommt so auch die priesterliche Berufung zum Einsatz. Luther tröstet den Kranken jedoch nicht nur mit der ihm von Gott gegebenen Autorität, sondern auch mit dem Beispiel seiner eigenen Erfahrung. „Darumb seid getrost, mein Herr Doctor, und lasst die Stimme der Brüder in euer Herz, durch die Gott selbst zu euch redet, sogar mehr als und über seine täglichen Werke hinaus: ‚Wo ich bin, sollt auch ihr sein.‘ [...] Ihr seid ja nicht mein falscher Freund, das weiß ich, und hab’s gnug erfahren; so will ich ja auch nicht falsch gegen Euch und den Euern allen werden, so lang mir Gott den Odem läßt, Amen.“²⁵⁶⁹

Ein weiteres Beispiel, wie Luther die rechtfertigungstheologische Konsequenz, ein freier Herr aller Dinge zu sein, geradezu selbstseelsorgerlich zur Anwendung bringt, zeigt ein Brief aus dem Frühjahr 1522 an *Wenzeslaus Link* in Nürnberg.²⁵⁷⁰ Angesichts der Bedrohung seines Lebens, dem Aufflammen der heftigen Kontroversen mit Rom und auch der zunehmenden Unruhen in Wittenberg schreibt Luther nicht lange nach seiner Rückkehr von der Wartburg. In Wittenberg hat er es seiner eigenen Überzeugung nach mit ganz handgreiflichen Anfechtungen des Teufels zu tun: „Der Satan hat einen Einbruch in diese meine Hürde gemacht und gelehrt, die Freiheit des Geistes zu einer Gelegenheit für das Fleisch zu machen.“²⁵⁷¹ Damit spielt er freilich auf Karlstadt und Gabriel Zwilling als konkrete Akteure an, wobei letzterer offensichtlich bereits einzulenken begann und Einsicht zeigte. In der nicht von Gott selbst autorisierten, sondern eigenmächtigen Reform dieser beiden, so fährt Luther fort, liege der Hauptgrund für seine frühzeitige Rückkehr in die Universitätsstadt; und zwar ausdrücklich, „damit ich, wenn Christus will, dieses Spiel des Satans zerstöre.“²⁵⁷²

²⁵⁶⁸ A. a. O., 83,19–20: „Deo gratia, et conculcamus Leonem et Draconem. Summa: Confidite (ait), ego vici mundum.“

²⁵⁶⁹ A. a. O., 83,21–27: „Darumb seid getrost, mein Herr Doctor, et admittite fratrum voces in cor, per quos Deus ipse loquitur vobis, etiam praeter et supra quotidiana sua opera: Ubi ego sum, et vos eritis. [...] Ihr seid ja nicht mein falscher Freund, das weiß ich, und hab’s gnug erfahren; so will ich ja auch nicht falsch gegen Euch und den Euern allen werden, so lang mir Gott den Odem läßt, Amen.“

²⁵⁷⁰ Vgl. WA Br 2, 478,1–479,57 (Nr. 462, an Wenzeslaus Link; 19.3.1522). Vgl. auch die dt. Übers. bei WALCH² XV, 2609–2612 (No. 107).

²⁵⁷¹ WA Br 2, 478,2–4: „Satanas fecit irruptionem in hanc caulam meam, et docuit libertatem spiritus transferri in occasionem carnis“ (dt. Übers. n. WALCH² XV, 2610).

²⁵⁷² WA Br 2, 478,12–13: „Haec causa coëgit me redire, ut, si Christus velit, hanc scenam Satanae destruiam.“ (dt. Übers. n. WALCH² XV, 2610).

Das ganze Unterfangen birgt für Luther freilich ein großes persönliches Risiko. Er gilt immer-noch als vogelfrei und unter Reichsacht.²⁵⁷³ Der sächsische Herzog Georg macht gegen ihn mobil. Von vielen Seiten ist Luther zur Vorsicht geraten worden. Nichtsdestotrotz hört man aus seinen Briefen dieser Zeit noch stärker als sonst einen erstaunlichen Freimut heraus: „Wir glauben, dass Christus, der Sohn Gottes, der Herr des Lebens und des Todes sei: Wer ist daher, den wir fürchten sollten? Wir haben die Erstlinge des Sieges und triumphieren über die päpstliche Tyrannei, welche zuvor Könige und Fürsten bedrückt hat; wie viel mehr werden wir die Fürsten selbst überwinden und verachten!“²⁵⁷⁴ Unüberhörbar sind die nachgeradezu politischen Implikationen des durch die Rechtfertigung befreiten Glaubens: Ein Herr über alle Dinge und niemandem untertan. Dort, wo dem Evangelium mit politischer Macht gewehrt wird, dort kann und soll ihm auch – nun nicht mit politischer, also fleischlicher, sondern mit geistlicher Herrschaft begegnet werden, nämlich in der Freiheit eines Christenmenschen, die eine Freiheit ist zu leiden und sich alle Dinge zum Besten dienen zu lassen.

Diese Freiheit gründet also gerade nicht in eigener Machtstellung oder einem Machtpotential, das auf derselben politischen Ebene ausgespielt werden könnte, sondern ausschließlich darin, dass Christus der Herr ist – über alle Anfechtungsmächte, auch über die der Welt. Denn, wie Luther entsprechend Ps 8,7 zitiert: „Alles hast du unter seine Füße getan.“²⁵⁷⁵ Darum wird den Feinden des Evangeliums letztlich all ihre äußerliche Macht nichts nützen. Obgleich sie mit ihren Plänen und ihrer Gewalt versuchen „Christus herabzustößen“, werden die Christusgläubigen doch mit Gewissheit sehen, „dass der Vater den Sohn zu seiner Rechten erhalten könne vor dem Angesicht und dem Schwanz dieser rauchenden Löschbrände.“²⁵⁷⁶ Luther ist sich dabei der politischen Brisanz der ganzen Angelegenheit vollauf bewusst. Er rechnet durchaus damit, dass es Aufstände geben könnte und schreckt auch vor drastischen Zukunftsprognosen nicht zurück: „ich sehe Deutschland im Blute schwimmen“²⁵⁷⁷ – eine Vorahnung, die sich in den Bauernkriegen wenige Jahre später leider schrecklich erfüllen sollte.²⁵⁷⁸

²⁵⁷³ Vgl. dazu BRECHT, Martin Luther II, 64ff.; LEPPIN, Martin Luther, 193ff.

²⁵⁷⁴ WA Br 2, 479,19–22: „Nos credimus, Christum, filium Dei, esse dominum vitae et mortis: quis ergo est, quem timeamus? Primitias victoriae habemus et de tyrannide papali triumphamus, quae antea Reges et Principes pressit; quanto magis ipsos Principes vincemus et contemnemus.“ (dt. Übers. n. WALCH² XV, 2610–2611).

²⁵⁷⁵ WA Br 2, 479,23–24: „omnia subiecisti sub pedibus eius“ (dt. Übers. n. WALCH² XV, 2611).

²⁵⁷⁶ WA Br 2, 479,25–27: „Tentent sane et pergant Christum deiicere, nos interim securi spectabimus, ut Pater Filium in dextera sua possit servare a facie et cauda istorum titionum fumigantium.“ (dt. Übers. n. WALCH² XV, 2611).

²⁵⁷⁷ WA Br 2, 479,34–35: „ut videar mihi videre Germaniam in sanguine natere“ (dt. Übers. n. WALCH² XV, 2611).

²⁵⁷⁸ Vgl. dazu BRECHT, a. a. O. II, 172ff.; LEPPIN, a. a. O., 221ff.

Angesichts all dessen besteht die Herrschaft der Christen für Luther – ganz im Sinne der priesterlichen Hoheit, die er in der Freiheitsschrift entfaltet – in allererster Linie im Gebet. Darum fordert er seinen Freund eben dazu auf: „bete sammt den Deinen mit uns, und wir wollen uns für das Volk als eine Mauer wider Gott stellen an diesem Tage seines großen Grimmes.“²⁵⁷⁹ Der Christ herrscht über alle Dinge, indem er betet und damit an der Weltregierung Gottes beteiligt wird.²⁵⁸⁰ Er tut dies in seiner geistlichen Allmacht, wenn es Not tut, sogar „wider Gott“. Er nimmt damit seine Berufung wahr, mitten in Gottes Gericht mit Gott gegen Gott Stellung zu beziehen und durch seine priesterliche Fürbitte das eigentliche Werk Gottes durch und gegen sein fremdes Werk zum Ziel zu bringen.

Freilich schließt das Gebet vernünftige und damit natürlich auch politische Vorkehrungsmaßnahmen keineswegs aus, wie der Brief im Weiteren deutlich zeigt. Es geht sowohl um das „Gebet“ als auch um den „guten Rat“.²⁵⁸¹

Luther selbst quillt inmitten dieser sich zuspitzenden Lage von hochherziger Gewissheit und einer in der Tat kaum anders als „königlich“ zu nennenden Freimütigkeit über. „Was Christus gedenke, weiß ich nicht, aber das weiß ich, dass ich in dieser Sache nie einen so beherzten und stolzen Geist gehabt habe, als eben jetzt. [...] Und dieser Geist (zweifle nicht daran) wird Herr sein über Herzog Georg und alle, die von gleicher Torheit sind. Dies schreibe ich nüchtern und früh am Tage, in voller Zuversicht eines gottseligen Herzens.“²⁵⁸² Und daraufhin folgen die Worte, die ein konkretes Zeugnis von der Erfahrung geben, die Luther mit seiner Rede über die Allmacht und Herrschaft der Christen mit Christus gemeint und von der er vorher sowohl in den Tesseradecas als auch in der Freiheitsschrift geschrieben hat: „Christus meus vivit et regnat, et ego vivam et regnabo.“ – „Mein Christus lebt und herrscht, auch ich werde leben und herrschen.“²⁵⁸³

Wenn man den Brief an Wenzeslaus Link im Ganzen liest, kann man sich kaum des Eindrucks erwehren, wie stark und eigenartig hier eine ganz und gar nüchterne und realistische Haltung mit einem geradezu ekstatischen Glaubensmut einhergeht. Er ist seiner selbst so ganz entrissen, dass ihm im Blick auf sich selbst kaum eine Angst oder Sorge etwas anzu-

²⁵⁷⁹ WA Br 2, 479,36–37: „ora cum tuis nobiscum, et ponamus nos murum contra Deum pro populo in isto die furoris sui magni.“ (dt. Übers. n. WALCH² XV, 2611).

²⁵⁸⁰ Vgl. so bereits oben unter A.2.

²⁵⁸¹ WA Br 2, 479,46–47: „nec orationibus, nec consiliis“ (dt. Übers. n. WALCH² XV, 2612).

²⁵⁸² WA Br 2, 479,49–50.53–55: „Quid Christus cogitet, nescio; hoc autem scio, me in hac causa non fuisse tam animoso et superbo spiritu, quam sum modo. [...] Et erit hic spiritus (ne dubites) dominus Ducis Georgii et omnium paris stultitiae. Sobrius haec scribo et mane, pia plenitudine fiducia cordis.“ (dt. Übers. n. WALCH² XV, 2612).

²⁵⁸³ WA Br 2, 479,55–56.

haben scheint. Das ist die andere Seite der Gewissheit, mit der er in Christus ruht. Trotz oder gerade aufgrund dieses paradoxen Gleichklangs von Ekstase und Ruhe agiert er alles andere als weltfremd oder von den konkreten Gegebenheiten entrückt. Aus der königlichen Freiheit des Glaubens erwächst ihm vielmehr eine große, ruhige Kraft – nicht nur zum Gebet, sondern dann auch zum konkreten Tun, zur rechten Aktion. Die Mystik des Glaubens führt zur königlichen Freiheit und priesterlichen Vollmacht, zum rechten *Beten und Tun* des Gerechtfertigten in der Welt.

Darin zeigt sich eine doppelte Frucht der *Meditatio*, die bei Luther in dieser erstaunlichen Übereinstimmung hervortritt. Dass sie aber in der *Meditatio* wurzelt, daran lässt er keinen Zweifel. Die Freiheit ist eine Frucht der Rechtfertigungserfahrung. Auch im letzten Bild der Tesseractas geht diesem Ziel des Rechtfertigungstrostes voraus, dass der Betrachter das Bild des Auferstandenen ...

„... gut (tüchtig, gründlich) und mit aufmerksamem Herzen anschaut“.²⁵⁸⁴

Die Affekte der Freiheit, des Freimuts und der Zuversicht, dass einem alle Dinge zum Besten dienen müssen, sind – so wie die Eigenschaften, die der Christ durch den fröhlichen Tausch mit Christus erlangt – *Affekte des Wortes Gottes* selbst. Diese Freiheit übersteigt und transzendiert die natürlichen Affekte und kann darum paradoxerweise sogar inmitten ihrer gegen teiligen Empfindung erfahren werden. Die leidvolle Bedrängnis durch die gegenwärtigen Übel wird weder aufgehoben, noch führt sie zu einer untätigen oder verzagten Traurigkeit. Sie provoziert vielmehr eine übernatürliche Freude. Durch die innere, geistliche Freiheit „herrscht“ der Christ schon jetzt über alle ihn bedingenden Umstände,

„sodass wir in unseren Übeln nicht nur nicht mehr betrübt sein können, sondern uns in den Bedrängnissen jetzt schon rühmen dürfen, weil wir sie *vor lauter Freude, die wir in Christus haben*, kaum noch spüren.“²⁵⁸⁵

Das, worauf Luther damit anspielt, ist wiederum nichts anderes als *der ekstatische Charakter des Glaubens*. Denn, wie es im Galaterkommentar von 1531 heißt: „*Der wil in die Gerechtigkeit hin ein reißen, die da heisst Auferstehung der Toten.*“²⁵⁸⁶

²⁵⁸⁴ WA 6, 134,6: „si bene et corde intento spectetur“ (zu „bene“ (gut, wohl, recht, tüchtig, gehörig, gelegen, angenehm, schön) vgl. GEORGES, a. a. O. I, Sp. 807).

²⁵⁸⁵ WA 6, 134,6–8: „ut non modo malis nostris non doleamus sed etiam gloriemur in tribulationibus, prae gaudio, quod in Christo habemus, vix ea sentientes.“

²⁵⁸⁶ WA 40 I, 64,5–6 (Galaterkommentar; 1531): „*Der wil in die iusticiam hin ein reißen, quae heisst resurrectione mortuorum.*“

So schließt das letzte Bild der zweiten Tafel genauso wie das letzte Bild der ersten: mit dem Trost als Ekstase.²⁵⁸⁷ Dabei fällt besonders die sprachliche Parallelität zum Bild der Kreuzesmeditation ins Auge.²⁵⁸⁸ Beide Male wird der Betrachter in der Kontemplation des jeweiligen Bildes über und außer sich in Jesus Christus hinein versetzt oder entrückt.

„Dieses ist also das allerhöchste Bild, in dem wir nun nicht bloß über unsere Übel, sondern auch über unsere Güter *Erhobene* (elevati) sind und sitzen vollends in fremden Gütern, in einem fremden Anteil an Arbeit“.²⁵⁸⁹

Der Glaube „reißt“ ihn aus sich heraus und in die Wirklichkeit Christi hinein, er „reißt“ ihn aus dem Tod und in das Leben, aus der Sünde und in die Gerechtigkeit. Das kann schlechterdings nicht erfahren und gefühlt werden, außer in der Spannung von Anfechtung und Trost; geht es doch darum, ohne allen Halt und Grund in sich selbst, allein im Grund eines anderen zu existieren, der mir weithin (noch) verborgen bleibt – und darum: im Glauben an sein Wort. Diese Glaubensbewegung ist sowohl präsentisch- als auch futurisch-eschatologisch zu verstehen. Sie bewirkt sowohl die Wiedergeburt in der Zeit als auch die leibliche Auferstehung am Ende der Zeit.

Das jeweils siebente Bild transzendiert somit die Bilderabfolge der jeweiligen Tafel. Der gekreuzigte Christus *transformiert* in sich *alle Übel* zu Gütern. Derselbe auferstandene Christus *transformiert* schließlich in sich auch *alle vorherigen Güter*. Er wird selbst zum alles überragenden Gut, zum einzig wahren Trost, zum Haupt und Herrn über alles Gute überhaupt. Durch ihn werden alle anderen Güter in ihrer Bedeutung und Wirksamkeit relativiert und nur in ihm behalten und erhalten sie in Ewigkeit ihr jeweiliges Recht und ihren je einzigartigen Trost.

Das letzte und höchste Gut ist darum auf keine Weise mehr eines, das dem Menschen natürlicherseits – und sei es verfremdend – noch irgendwie zugänglich wäre. Es kommt zu ihm allein im Wort. Dadurch ist und bleibt es ganz und gar ein bonum alienum, ein fremdes Gut. Es ist die iustitia aliena, die fremde Gerechtigkeit Christi, die allein mit Christus und seiner

²⁵⁸⁷ Vgl. dazu bereits ausführlich oben unter B.4.7.2.2.b) Trost als Ekstase.

²⁵⁸⁸ Vgl. ebenso STROHL, a. a. O., 178–179.

²⁵⁸⁹ WA 6, 133,30–32 (Hvm.): „Hoc ergo spectaculum supremum, in quo iam non modo *supra* mala nostra sed etiam *supra* bona nostra *elevati* sumus et sedemus iam in bonis alienis, alieno labore partis“. Vgl. parallel dazu a. a. O., 119,17–20 (Hvm.): „Itaque si in prioribus spectris adhuc infra et iuxta nos positos malum didicimus tolerare patienter, certe in hoc ultimo iam *supra et extra* nos positi, in Christum *rapti*, omnibus malis *superiores* facti, non modo toleranda nobis sunt, sed amanda, optanda, quaerenda.“ („Wenn wir daher in den vorhergehenden Bildern, die unter und neben uns gestellt sind, gelernt haben unsere Übel geduldig zu ertragen, so sind wir gewiss in diesem letzten Bild schon über und außerhalb von uns gestellt, in (zu) Christus *entrückt*, und so ist es uns über alle anderen Übel *erhöht*, so dass wir es nicht nur ertragen müssen, sondern es lieben, wünschen und suchen.“).

Auferstehung steht und fällt, zu der der Mensch nichts beizutragen hat, in der der Mensch darum auch vollkommen sicher geborgen sein kann, von der er bewahrt und getragen wird, die weder durch ihn selber, noch überhaupt von irgendjemandem jemals mehr zerstört werden kann; und durch die er – in der Neuerschaffung seiner ganzen Persönlichkeit – in, mit und wie Christus ein Sohn (bzw. eine Tochter) Gottes, ein freier und allmächtiger Herr aller Dinge ist und werden wird.

C Vergegenwärtigung. Anfechtung und Pastoralpsychologie – Ein Beitrag zur Wiedergewinnung eines Zentralbegriffs der Spiritualität Luthers für die gegenwärtige Poimenik

Die vorliegende Arbeit hat es sich zum Ziel gesetzt, sowohl den für Luthers Seelsorge so zentralen Begriff, als vielmehr noch die Sache der Anfechtung für die *gegenwärtige Poimenik* wiederzugewinnen. Damit soll der vielfach geäußerten Aufforderung entsprochen werden, innerhalb der Praktischen Theologie wieder verstärkt „den echten Luther mit der heutigen Gemeindewirklichkeit ins Gespräch zu bringen“.²⁵⁹⁰ Von vornherein war deshalb danach zu fragen, welche Bedeutung der Anfechtung für die *Spiritualität*, also die konkrete Gestaltgewinnung des gelebten Glaubens, zukommt.

Mit dieser Fragestellung fokussiert sich die Untersuchung weniger auf die Gewinnung neuer Impulse im Hinblick auf bestimmte psychotherapeutische Methoden oder soziologische Analysen, als vielmehr auf eine Freilegung des Glaubensgrundes und der spirituellen Ausrichtung der Seelsorge – und zwar von traditionellen Ansätzen der Kirchengeschichte her.²⁵⁹¹ Ist die Praktische Theologie doch heute, wie es bspw. der Religionspsychologe *Michael Utsch* in einer Vielzahl von Beiträgen hervorgehoben hat, wieder neu und selbstbewusster, das heißt ihrer selbst als Theologie und damit ihrer theologischen Herkunft ebenso wie ihrer theologischen Umsetzung und Zielstellung bewusster in das Gespräch mit den Humanwissenschaften und psychologischen Deutungsansprüchen einzubringen.²⁵⁹² Hierbei spielt zwar die Frage nach der

²⁵⁹⁰ WINKLER, Impulse Luthers, 5.

²⁵⁹¹ Vgl. so bspw. auch die Forderung bei STEIGER, Die Geschichts- und Theologie-Vergessenheit der heutigen Seelsorgelehre, 64–87.

²⁵⁹² Vgl. dazu u. a. UTSCH, Psychotherapie und Spiritualität. Unterschiede zwischen wissenschaftlicher und weltanschaulicher Lebenshilfe (2002), 1–18; DERS., Wenn die Seele Sinn sucht, 7–10.86–92; DERS., Psychologische Hilfen, 177–197; DERS., Religiöse Fragen in der Psychotherapie (2005); DERS., Psychotherapie und Spiritualität. Mit existenziellen Konflikten und Transzendenzfragen professionell umgehen (2014).

Zuordnung und dem Zusammenspiel von Theologie und Psychologie eine wichtige Rolle; muss doch geklärt und begründet werden, wo und wie Unterschiede ebenso wie Überschneidungen und Gemeinsamkeiten vorliegen. Zugleich sind aber auch Stimmen, wie etwa die *Helmut Tackes* zu hören, der bereits 1975 konstatierte, „daß die Krise der Seelsorge weniger eine Methodenkrise als vielmehr eine Glaubenskrise“ sei.²⁵⁹³

Gewinnbringend wird dieses Gespräch zwischen traditioneller Spiritualität und Seelsorge, Pastoralpsychologie und Gegenwart jedoch nur geführt werden können, wenn Luther nicht allein ausschließlich unter historischer Perspektive als ein dem ausgehenden Spätmittelalter zugehöriger Theologe mit entsprechend andersartiger Denkstruktur gelesen wird, sondern, wie es auch *Joachim Scharfenberg* vermerkte, bei ihm durchaus „Probleme unserer Zeit vorweggenommen“ erkannt werden können.²⁵⁹⁴ Entgegen einer weit verbreiteten praktisch-theologischen Herangehensweise sollen dabei nicht bloß die Vergleichsmöglichkeiten in den Blick kommen, die dem heutigen Denken direkt *vermittelbar* erscheinen, sondern ebenso Luthers Fremdheit Beachtung finden, um sich von ihm auch *verfremdend* Korrekturen und neue Perspektiven aufzeigen zu lassen.

Des Weiteren möchte ich in folgenden Schritten vorgehen:

Zunächst werde ich eine *Spurensuche* unternehmen nach dem Begriff, der Sache und dem Phänomen der Anfechtung in der modernen Poimenik als Pastoralpsychologie. Wo und wie wird und wurde in den letzten Jahrzehnten innerhalb der evangelischen Seelsorgelehre noch von „Anfechtung“, vorzugsweise im Zusammenhang mit Luthers Seelsorge, gesprochen? Auf welche menschlichen Erfahrungen wird der Begriff gegebenenfalls angewandt bzw. welche Erfahrungen werden geschildert und behandelt, die sich in der Sache mit Luthers Anfechtungsverständnis vergleichen lassen? Welche Synonyme, stellvertretenden Begriffe oder ersatzweisen Kategorien wurden und werden hierzu verwendet? Wie sind diese jeweils zu bewerten? Dabei geht es mir darum, die jeweiligen Versuche zu würdigen, sie kritisch aufzunehmen und gegebenenfalls weiterzuführen.

Schließlich möchte ich auf Grundlage dessen die Anfechtung als eine dezidiert *spirituelle Dimension* evangelischer Praktischer Theologie begreifen und Wege aufzeigen, wie Luthers Spiritualität der Anfechtung für die gegenwärtige Poimenik fruchtbar gemacht werden kann. Das muss natürlich geschehen, indem die Verhältnisbestimmung von Spiritualität und Psychologie in der Seelsorge geklärt und im Blick auf die Anfechtung miteinander in Beziehung gesetzt wird. Das anvisierte Ziel besteht darin, aus Luthers Anfechtungsbegriff und seiner diesbezüglichen Spiritualität und Seelsorge wieder neu vergewissernde, korrigierende und weiterführende Impulse für die gegenwärtige Poimenik gewinnen zu können.

²⁵⁹³ TACKE, Glaubenshilfe als Lebenshilfe, 34.

²⁵⁹⁴ SCHARFENBERG, Luther zwischen Existentialismus und Psychoanalyse, 51.

1 Anfechtung in der gegenwärtigen Poimenik

Welche Aufmerksamkeit kommt der Anfechtung nun in der gegenwärtigen Poimenik zu? Wo und auf welche Weise lässt sie sich begrifflich, sachlich oder phänomenologisch wiederentdecken? Welche praktisch-theologischen Interpretationen und seelsorgerlichen Umgangsweisen können diesbezüglich ausgemacht werden? An welche Überlegungen und Ansätze lässt sich mit Luthers Anfechtungsbegriff gegebenenfalls anknüpfen bzw. wo könnte sich eine beiderseitig kritische Inbezugsetzung für die Gegenwart als fruchtbar erweisen?

Diese Fragestellungen sollen es erlauben, Bezüge zwischen den bisher aus Luthers Seelsorge erhobenen Anfechtungsgestalten sowie seinem seelsorgerlichen Umgang mit ihnen und neueren Problemstellungen, Erkenntnissen und Mitteln gegenwärtiger Poimenik zu suchen und herzustellen.

Neben *Martin Treu* (1982, kirchengeschichtlich) und *Christian Möller* (1990, praktisch-theologisch) hat es vor allem *Sybille Rolf* (2003, systematisch-theologisch) unternommen, Luthers Begriff des *Trostes* wieder als Leitmotiv für eine *parakletische Seelsorge* zu etablieren.²⁵⁹⁵ Wurde aufgrund der Dominanz therapeutischer Paradigmen in der pastoralpsychologisch geprägten Seelsorgebewegung und dem damit einhergehenden Mangel eines geistlich-theologisch tiefergehenden Sündenverständnisses und Sündenbewusstseins das Ziel christlicher Seelsorge doch lange Zeit kaum mehr unter der Perspektive des Trostes verstanden.²⁵⁹⁶

Gegenüber dieser Wiederentdeckung des Trostes ist in praktisch-theologischer Hinsicht bisher noch kaum in den Blick genommen worden, inwiefern ebendieses seelsorgerliche Leitmo-

²⁵⁹⁵ Vgl. TREU, Die Bedeutung der Consolatio bei Luther (1982); DERS., Trost bei Luther (1984), 91–106; MÖLLER, Luthers Seelsorge und die neueren Seelsorgekonzepte (1990), 75–92; ROLF, Vom Sinn zum Trost (2003). Vgl. aber auch ESCHMANN, Theologie der Seelsorge (2000), 117–152, bes. zu Luther a. a. O., 138–144; sowie FASCHER, Trost bei Luther (1959), 77–97 und MENNECKE-HAUSTEIN, Luthers Trostbriefe (1989). Eine Ausnahme bildet die Dissertation von Christoph SCHNEIDER-HARPPRECHT, Trost in der Seelsorge (1989). Zur Würdigung und Kritik dieser Arbeit vgl. MÖLLER, a. a. O., 81, Anm. 22: Schneider-Harpprecht verstünde „Trost“ nur als praktische humanwissenschaftliche Anwendung und Konkretisierung einer theologischen Theorie, nämlich als den „Versuch zur Stabilisierung bzw. Wiederherstellung des psychischen Gleichgewichts in Streß- und Krisensituationen“ (SCHNEIDER-HARPPRECHT, a. a. O., 164). Damit genüge er dem reformatorischen Trostverständnis nicht. Eher von der reformierten Tradition herkommend, hatte hingegen *Helmut Tacke* bereits 1975 im Begriff des Trostes den „Generalbegriff der Seelsorge“ erkannt und zu profilieren versucht (TACKER, Glaubenshilfe als Lebenshilfe, 233). Gänzlich unabhängig von Luthers Theologie vgl. hingegen Volker WEYMANN, Trost? Orientierungsversuch zur Seelsorge (1989). Aus psychologischer Sicht vgl. bspw. VON SCHLIPPE, Trösten – aus der Sicht des Psychologen (1972), 31–44.

²⁵⁹⁶ Das beklagt auch MÜLLER, Martin Luther als Seelsorger (2010), 319. Vgl. dazu bereits früher SCHALL, Trösten, eine vergessene Sache? (1986), 241–251, bes. 242–244; SCHMIDT, Wer denkt über das Trösten nach? (1981), 679–680; sowie als Erwiderung darauf PIPEL, Wenn die Not unser enger Raum ist (1982), 131–133.

tiv für den Reformator notwendigerweise mit der Anfechtung korreliert.²⁵⁹⁷ Ist doch in Luthers Seelsorge von Anfechtung zumeist im Kontext des Trostes die Rede und umgekehrt, wie es *Eberhard Winkler* sehr treffend formuliert: „Luther spricht nicht oft von der Seelsorge, dafür aber umso häufiger vom Trost (consolatio). Seine ganze Theologie kommt aus der Erfahrung der Anfechtung und dient ihrer Überwindung im Glauben.“²⁵⁹⁸ So bildet sich für die vorliegende Arbeit das Ziel heraus, Luthers Verständnis der Anfechtung, die geradezu als Hauptthema seiner eigenen Seelsorge gelten kann, nun auch als einen Leitbegriff für die Auseinandersetzung mit gegenwärtigen Seelsorgekonzepten zu profilieren.

Dass dies bisher nur in unzureichendem Maße geschehen ist, wurde bereits mehrfach angemerkt. So konnte *Henning Schröer* noch 2008 in seinem praktisch-theologischen Artikel zu „Anfechtung“ im ersten Band der RGG⁴ feststellen: „Anstatt von A. spricht heutige Seelsorge als Pastoralpsychologie eher von Konflikt, Depression und Verzweiflung in Angst und Schuld. Das steht im Kontrast zu der zentralen Bedeutung der A. in der Theol. des Kreuzes insbes. bei Luther, die in der Dogmatik meist besser zur Geltung kommt.“²⁵⁹⁹ Auch *Holger Eschmann* erkannte schon 1994 sowohl im theoretischen als auch im praktischen Umgang mit der Anfechtung eine „fast vergessene Dimension“ Praktischer Theologie, in der, solcher Nichtbeachtung zum Trotz, eigentlich „eine Art kritisches Prinzip für Theologie und Glaube“ vorläge.²⁶⁰⁰ Schließlich ist *Hans-Martin Barth* zu nennen, der ebenfalls in einem Lexikonartikel zu „Anfechtung“, bereits 1986, beanstandete: „Durch die humanwiss. orientierte Terminologie der Gegenwart wird A. nur unzureichend gekennzeichnet.“²⁶⁰¹ Diesen Hinweisen auf die „in der gegenwärtigen Seelsorgediskussion fast vergessene Dimension der Anfechtung des Glaubens“²⁶⁰² ist nunmehr nachzugehen.

²⁵⁹⁷ Unter wirklich praktisch-theologischem Gesichtspunkt vgl. dazu lediglich die kleineren Arbeiten von PETERS, *Der angefochtene Luther als Seelsorger* (1983), 91–96; ein kleines Unterkapitel zu „Anfechtung“ bei KREFT, *Praktische Seelsorge in Martin Luthers Briefen* (1983), 35–39; TACKE, *Glaube und Anfechtung* (1987), 253–257; das Unterkapitel zum „Trostverständnis bei Luther“ bei SCHNEIDER-HARPPRECHT, a. a. O., 131–137; ESCHMANN, *Allein die Anfechtung lehrt aufs Wort merken* (1994), 119–128; DERS., *Dem Teufel ins Gesicht lachen* (1998), 35–46; DERS., *Theologie der Seelsorge* (2000), 138–144; DERS., *Angst und Glaube* (2008), 46–50; DERS., *Ratschläge gegen die Anfechtung* (2011), 168–170 und DERS., *Der Angst ins Gesicht lachen* (2011), 79–85; STOLLBERG, *Deus absconditus – Der enttäuschte Gott* (1984) 455–469, aus jüngerer Zeit DERS., *Anfechtung und Trost nach Luther* (2008), 139–152 und mit etlichen Überschneidungen in DERS., *Gottes andere Liebe* (2009), 55–62; sowie schließlich neuerdings KUNZ, *Beten in der Anfechtung* (2017), 159–176.

²⁵⁹⁸ WINKLER, *Impulse Luthers*, 40. Vgl. ebenso ESCHMANN, *Theologie der Seelsorge*, 139.

²⁵⁹⁹ SCHRÖER, *Art. Anfechtung*, 479.

²⁶⁰⁰ ESCHMANN, *Allein die Anfechtung*, 119.

²⁶⁰¹ BARTH, *Art. Anfechtung*, 140.

²⁶⁰² ESCHMANN, *Theologie der Seelsorge*, 145. Dies soll geschehen, möglichst ohne den Verdacht zu provozieren, „einem ausgesprochenen restaurativen, um nicht zu sagen: reaktionären Interesse das

Als konkretisierte Problemstellung sei dafür folgende Frage leitend:

Kommt die Verkündigung des Wortes Gottes und der Mensch in der Vielfalt seiner Lebenserfahrung mitsamt seiner Gottesbeziehung in der Seelsorge noch in der Erfahrung der Anfechtung als einer wesentlichen Dimension der Spiritualität zur Geltung oder hat der für Luther so zentrale Begriff und seine damit verbundene Erfahrung mittlerweile eine einschneidende Korrektur, eine notwendige Ergänzung oder gar Erweiterung durch moderne pastoralpsychologische Kategorien, wie *Konflikt*, *Krise*, *Verzweiflung* bzw. Frustration, *Angst* oder *Depression* gefunden?

So ist etwa Eschmann der Auffassung, dass in den besagten Begriffen „wie ‚Konflikt‘, ‚Krise‘, ‚Frustration‘, ‚Angst‘ oder ‚Depression‘“ eine Übersetzung (!) des Luther'schen Anfechtungsbegriffes „in die heutige, vor allem humanwissenschaftlich geprägte Terminologie der praktischen Theologie“ erfolgt sei.²⁶⁰³ Allerdings kommt er ebenso zu dem Urteil, dass hiermit „jeweils nur ein unzureichendes Bild von dem, was mit Anfechtung gemeint ist“ gezeichnet würde.²⁶⁰⁴ In Orientierung an der durch den Rückgriff auf Luthers Seelsorge wiedergewonnenen Entdeckung des Trostes als Leitbegriff für die evangelische Seelsorge lässt sich folgerichtig nun auch die Frage stellen, ob und inwiefern die benannten humanwissenschaftlich geprägten Begriffe eher Herangehensweisen entsprechen, die stärker auf Beratung, Hilfe zur Selbsthilfe und Lebensbewältigung aus sind, als auf das, was die reformatorische Seelsorge unter dem Trost in Anfechtung verstand.

Bemerkenswerterweise taucht das Stichwort „Trost“ bei Vertretern der klassisch kerygmatischen Seelsorge wie *Hans Asmussen* oder *Eduard Thurneysen* ebenfalls nur als ein randständiger Begriff auf, der wenn, dann ohnehin ausschließlich Gott und seinem souveränen Handeln zuzukommen scheint.²⁶⁰⁵ Auffällig ist in diesem Zusammenhang der Umstand, dass (dementsprechend?) auch der Begriff der „Anfechtung“ nur beiläufig Erwähnung findet.²⁶⁰⁶ Man mag dies mit dem an der dialektischen Poimenik viel beklagten Erfahrungsdefizit begründen. Jedenfalls scheint in den Begriffen von Anfechtung und Trost ein Mittel

Wort zu reden“, sondern vielmehr, so *Eberhard Jüngel*, um die Kirche und die Seelsorge wieder auf „ihre Sache“ hinzuweisen (JÜNGEL, *Anfechtung und Gewißheit*, 11).

²⁶⁰³ ESCHMANN, *Allein die Anfechtung*, 120 (Hvm.): „Übersetzt man unseren Begriff in die heutige, vor allem humanwissenschaftlich geprägte Terminologie der praktischen Theologie, wäre hier an Begriffe wie ‚Konflikt‘, ‚Krise‘, ‚Frustration‘, ‚Angst‘ oder ‚Depression‘ zu denken.“

²⁶⁰⁴ A. a. O., 120.

²⁶⁰⁵ Vgl. ebenso MÖLLER, a. a. O., 78–79.

²⁶⁰⁶ In Thurneysens Seelsorgelehre bspw. nur zweimal explizit: Einmal im Zusammenhang mit Blumhardts Kampf (THURNEYSEN, *Die Lehre von der Seelsorge*, 67–68) sowie einmal im Zusammenhang mit dem konkreten Frömmigkeitsvollzug in der „Lehre vom Gebet“ – und zwar hier auch wiederum nur unter ausdrücklichem Rückbezug auf Luther (a. a. O., 167). Dessen ungeachtet kommen sowohl Anfechtung als auch Trost natürlich viel häufiger, wenn auch nicht unter diesem Begriff, so doch der

zu liegen, sowohl dem Anspruch einer theologischen Ausrichtung am Wort Gottes als auch einem ebenso notwendigen empirischen Bezug zur menschlichen Erfahrungswirklichkeit in der Seelsorge entsprechen zu können.

Aus neuerer Zeit sind nun allerdings auch Beispiele zu nennen, wo in Ansätzen der Begriff der Anfechtung eine positive Aufnahme unter zeitgenössischen Poimenikern gefunden hat, wenngleich das Thema bisher nur peripher in kleineren Aufsätzen erörtert wurde. Als einer der Ersten (übrigens analog zur Wiederentdeckung des Trostes) rückte der reformierte Theologe *Helmut Tacke* 1987 in einer kleinen Wortmeldung – ebenfalls unter ausdrücklicher Nennung Luthers – die Anfechtung wieder für die Seelsorge ins Bewusstsein.²⁶⁰⁷ Diesem Impuls folgte offenkundig lange Zeit keine Reaktion, bevor sich 1994, 1998, 2010 und 2011 *Holger Eschmann* in vier kleineren Beiträgen sowie in einem Unterkapitel seiner 2000 erschienen Seelsorgemonographie dem Thema widmete, wobei er Luthers Seelsorge angesichts der Anfechtung u. a. mit der logotherapeutischen Methode der Existenzanalyse Viktor Frankls ins Gespräch zu bringen versuchte.²⁶⁰⁸ An weiterer Stelle ist *Sabine Bobert* (ehemals: Bobert-Stützel) zu nennen, der es darum geht, einen „pastoralpsychologische[n] Beitrag zu einer evangelischen Frömmigkeitstheorie“ zu leisten.²⁶⁰⁹ Dabei verfolgt sie in einem Unterkapitel dezidiert auch die Entwicklung eines „pastoralpsychologischen Verständnisses von tentatio“.²⁶¹⁰ Beachtenswert sind schließlich zwei Wortmeldungen des lutherischen Pastoralpsychologen *Dietrich Stollberg*, der sich, gewissermaßen in einem Wort der Altersweisheit, 2008 und 2009 noch einmal zu Luthers Seelsorge in „Anfechtung und Trost“ äußerte.²⁶¹¹ Da Stollberg als einer der Väter der

Sache nach in seiner Seelsorgelehre vor (vgl. bspw. nur a. a. O., 141–143; wiederum mit Bezug auf Luther).

²⁶⁰⁷ Vgl. Tacke, Glaube und Anfechtung, 253–257.

²⁶⁰⁸ Vgl. Eschmann, Allein die Anfechtung lehrt aufs Wort merken, 119–128; ders., Dem Teufel ins Gesicht lachen, 35–46; ders., Angst und Glaube, 46–50; ders., Ratschläge gegen die Anfechtung, 168–170 und ders., Der Angst ins Gesicht lachen, 79–85; sowie ders., Theologie der Seelsorge (2000), 139–141. Insbesondere die beiden jüngeren Artikel (2010 und 2011) stellen jeweils recht kurze Impulse dar, in denen die Grundgedanken der früheren Äußerungen im Wesentlichen nochmals aufgegriffen werden.

²⁶⁰⁹ Vgl. Bobert-Stützel, Frömmigkeit und Symbolspiel (2000), 303–332.

²⁶¹⁰ Bobert-Stützel, a. a. O., 305. Sie unternimmt das explizit als „Fortführung“ des von Eberhard Jüngel vorgelegten Anfechtungsverständnisses (vgl. Jüngel, Anfechtung und Gewißheit (1976)) und interpretiert Luthers Anfechtung unter einer neuzeitlich-subjektiven Perspektive, und damit freilich vereinseitigend, vor allem als eine „Erfahrung der Gottverlassenheit“ (Bobert-Stützel, a. a. O., 305). Der Unterschied zwischen Gottes Zorn und Verborgtheit (Luther) und Gottes angeblicher Abwesenheit (neuzeitliches Denken) wird hier nicht wirklich präzise erfasst. Für Luther könnte es, seinem theozentrischen Denken entsprechend, so etwas wie eine „Abwesenheit“ Gottes gar nicht geben – nicht einmal in der Hölle (vgl. in dieser Arbeit unter B.5.4).

²⁶¹¹ Vgl. Stollberg, Anfechtung und Trost nach Luther. Ein spiritueller Aufbruch, 139–152 und ders., Gottes andere Liebe. Anfechtung und Trost bei Luther (2009), 55–62. Beide Aufsätze sind durchaus

empirischen Seelsorgebewegung in Deutschland gelten darf, ist dieser bemerkenswerten ultima vox besondere Beachtung zu schenken.

Den bisherigen Beobachtungen folgend soll im Weiteren unter der These gearbeitet werden, dass eine Seelsorge unter der Perspektive von Anfechtung und Trost in der Lage sein kann, Anliegen der kerygmatischen Seelsorge, pastoralpsychologischer Seelsorgeansätze sowie neuerer Versuche der Reintegration der Spiritualität in die Seelsorge²⁶¹² diskursiv und integrativ miteinander zu verbinden. Gelten doch die alten „Grabenkämpfe“ zwischen diesen poimenischen „Lagern“ mittlerweile als in weiten Teilen überwunden.²⁶¹³

Insofern ist es das ausdrückliche Anliegen der vorliegenden Arbeit weder in die eine noch in die andere Richtung alte Frontstellungen wiederzueröffnen, sondern vielmehr das konstruktive Material bisheriger Auseinandersetzungen zu nutzen. Die sowohl empirische als auch theologische Herangehensweise der Seelsorge Luthers kann hierfür maßgebliche Orientierung bieten. Während die kerygmatische Seelsorge, von der dialektischen Theologie herkommend, stärker bis einseitig die theologische *Verfremdung* in der Seelsorge stark gemacht hat (man denke nur an Thurneysens berühmt-berüchtigten „Bruch“ im seelsorgerlichen Gespräch),²⁶¹⁴ ist von der therapeutischen Seelsorge, ausgehend von der empirischen Seelsorgebewegung und psychotherapeutischen Modellen, stärker bis einseitig die anthropologische *Vermittlung* in der

von einem anderen Ton getragen als bspw. noch viel frühere Schriften: DERS., *Deus absconditus – Der ent-täuschte Gott. Über die Relevanz der Rede Luthers vom verborgenen Gott für die Seelsorge* (1984), 455–469 und (ähnlich) DERS., *„Sola fide“ – Allein aus Glauben. Realität und Redlichkeit lutherischer Theologie am Beispiel des ‚Deus absconditus‘* (1985), 41–47.

²⁶¹² Man denke hierbei exemplarisch besonders an Manfred Josuttis (vgl. u. a. JOSUTTIS, *Segenskräfte* (2000); DERS., *Auf dem Weg zu einer seelsorglichen Kirche* (2000); DERS., *Kraft durch Glauben* (2008)). Doch auch im eigentlich „säkularen“ Bereich kann eine Zunahme religiöser bzw. spiritueller Sinngebung in der Psychologie, vorrangig unter dem Stichwort „Transpersonale Psychologie“ beobachtet werden (vgl. dazu u. a. UTSCH, *Erforschung des Übermenschlichen: Transpersonale Psychologie*, 200–209; DERS., *Psychologisierung der Religion oder Spiritualisierung der Psychologie?*, 197–201; sowie exemplarisch: WILBER, *Integrale Spiritualität. Spirituelle Intelligenz rettet die Welt* (2007)).

²⁶¹³ Vgl. dazu HERBST, *Beziehungsweise*, 64–69, der die neuerliche Bewegung aufeinander zu, die Kritik an beiden großen Seelsorgeschulen und die Ausdifferenzierung der Ansätze herausarbeitet.

²⁶¹⁴ Vgl. THURNEYSSEN, a. a. O., 114–128: „Weil das Seelsorgegespräch das ganze Feld des menschlichen Lebens mit allen darin wirksamen psychologischen, weltanschaulichen, soziologischen und moralischen Deutungen und Beurteilungen dem Urteil des Wortes Gottes unterstellt, darum geht durch das ganze Gespräch eine Bruchlinie, die anzeigt, daß das menschliche Urteilen und Bewerten und das ihm entsprechende Verhalten hier zwar nicht außer Kraft gesetzt, aber daß es in seiner Vorläufigkeit erkannt ist. Da der Mensch sich diese Relativierung und damit gegebene Beschränkung seines natürlichen Urteils nicht gefallen läßt, sondern sich dagegen zur Wehr setzt, wird das Seelsorgegespräch zum *Kampfgespräch*, in welchem um die Durchsetzung des Urteils Gottes zum Heil des Menschen gerungen wird.“ (a. a. O., 114 (Hvm.)). Zu neueren positiven Interpretationen dieses „Bruches“ vgl. u. a. SCHEFFLER, *Seelsorge als spirituelle Erfahrung* (2015).

Seelsorge in Anspruch genommen worden. Wie die bisherige Untersuchung gezeigt hat, kommen in Luthers Seelsorge in einzigartiger Weise sowohl Verfremdung als auch Vermittlung in einer spannungsvollen Gleichwertigkeit zum Zug.²⁶¹⁵

Dass die Gestaltwerdung des Glaubens durch das Wort Gottes realistischer Weise immer unter Gottes Nähe *und* Distanz, seiner gewissmachenden Selbstoffenbarung *und* bleibend geheimnisvollen Verborgenheit, also in Erfahrungen der Anfechtung *und* des Trostes konkret wird, stellt die *Grundsignatur* lutherischer Spiritualität dar. Daran lässt sich ihre Erfahrungsbezogenheit und Alltagsverträglichkeit festmachen. Im Moment der Anfechtung besteht also durchaus eine Berührungsfläche zu modernen psychologischen Fragestellungen.

Hierbei ist zu überprüfen, inwiefern sich Luthers Anfechtungsbegriff als anschlussfähig gegenüber heutigen psychologischen Überlegungen erweisen lässt. Dies soll zunächst im Blick auf die Bedeutung des *Konflikterlebens* in pastoralpsychologischen Konflikttheorien geschehen, um sodann dessen konkrete Ausdrucksformen als *Krise*, *Verzweiflung*, *Angst* und *Depression* explizieren und bewerten zu können. Auf diese Weise kann die Frage einer Klärung nähergebracht werden, inwieweit die spiritualitätstheologische Dimension der Anfechtung eine Erweiterung und Bereicherung oder gegebenenfalls auch eine Korrektur pastoralpsychologischer Paradigmen anzubieten vermag und wie dieser Zugewinn für die Seelsorge fruchtbar gemacht werden kann. Konkret soll die Auseinandersetzung mit der pastoralpsychologischen Lutherrezeption dabei vorrangig anhand des Lutherbuchs von Klaus Winkler „Die Zumutung im Konfliktfall. Luther als Seelsorger in heutiger Sicht“ durchgeführt werden.²⁶¹⁶

So ergibt sich aus den bisherigen Überlegungen für das weitere Vorgehen eine vierfache Gliederung: Zunächst soll die Anfechtung innerhalb pastoralpsychologischer Konflikttheorie als *Grundkonflikt* verstanden werden (2.). Sodann sind die *konkreten Formen des Konflikterlebens* daraufhin zu untersuchen, inwieweit sich in ihnen Luthers Anfechtungsbegriff wiederfinden lässt (3.). Schließlich wird auf die dezidierte *Kritik pastoralpsychologischer Poimenik* an Luthers Seelsorge einzugehen sein (4.), bevor zum Abschluss eine Verhältnisbestimmung von *Spiritualität und Psychologie in der Seelsorge* unter dem Gesichtspunkt der Anfechtung versucht werden soll (5.).

²⁶¹⁵ Vgl. dazu vor allem oben unter B.2.2.

²⁶¹⁶ Vgl. WINKLER, Die Zumutung im Konfliktfall (1984).

2 Anfechtung als Konflikt

Mit dem Begriff des *Konfliktes* ist eine leitende Grundkategorie therapeutischer Seelsorge benannt. Pastoralpsychologische Hilfe wird veranlasst durch menschliche Konflikte. Sie besteht im Wesentlichen in Konfliktbearbeitung und hat die Konfliktbewältigung als Lebenshilfe zum Ziel.²⁶¹⁷ Klaus Winkler definiert Seelsorge dementsprechend allgemein „als Freisetzung eines christlichen Verhaltens zur *Lebensbewältigung*“, sowie im Besonderen „als die *Bearbeitung von Konflikten* unter einer spezifischen Voraussetzung.“²⁶¹⁸ Es geht also um eine spezifisch christliche Hilfe zur Konfliktbearbeitung und Lebensbewältigung. Unter dieser Perspektive möchte ich den Konfliktbegriff, insbesondere in seiner Anwendung auf Luthers Seelsorge, untersuchen und mit dem theologischen und seelsorgerlichen Gehalt des Anfechtungsbegriffs vergleichen.

2.1 Seelsorge als Konfliktbearbeitung

Der Begriff „Konflikt“ leitet sich her vom lateinischen „confligere“ (zusammenstoßen, zusammen-, aneinander geraten, sich schlagen, in Kampf geraten) bzw. „conflictus“ (der Zusammenstoß, der Kampf).²⁶¹⁹ Er bezeichnet „das Zusammentreffen gegensätzlicher Positionen, den Widerstreit von Motiven, Wünschen, Bedürfnissen, Werten und Vorstellungen.“²⁶²⁰ Als solcher ist er auch für jeden psychisch gesunden Menschen ein aufgrund der allgemeinen Lebenssituation häufig und unausweichlich auftretendes Phänomen.²⁶²¹ Seit der Psychoanalyse werden Konflikte daher als konstitutiv für das menschliche Dasein angesehen.²⁶²² Ihre Problematisie-

²⁶¹⁷ Vgl. WINKLER, Seelsorge, 3–11; 364–365.

²⁶¹⁸ WINKLER, a. a. O., 3. Vgl. ebenso DERS, Zumutung, 15–16 sowie DERS., Art. Seelsorge, 228ff. Unter „Verhalten“ ist die „strukturierte Gesamtheit der geistigen, emotionalen und körperlichen Tätigkeiten eines Menschen“ zu verstehen (a. a. O., 228). Bemerkenswerterweise fehlt bereits in dieser Aufzählung die spirituelle Dimension des Menschseins, das in dieser Definition ganz auf der psychisch-psychologischen Ebene verbleibt.

²⁶¹⁹ Vgl. GEORGES, a. a. O. I, Sp. 1455–1456.

²⁶²⁰ Vgl. SCHLÜSSLER, Konflikt, 400–403 (hier 400) (in: MERTENS/WALDVOGEL, Handbuch). Vgl. auch LÜCKERT, Konflikt-Psychologie, 492. Unter einem Konflikt kann also „das gleichzeitige Bestehen oder Anlaufen von mindestens zwei Verhaltenstendenzen“ verstanden werden (BERGIUS, Art. Konflikt, 530).

²⁶²¹ Vgl. HEHLMANN, Wörterbuch der Psychologie, 286.

²⁶²² Vgl. dazu ROESSLER, Krise, Trauma und Konflikt, 371; sowie LAPLANCHE, Vokabular der Psychoanalyse, 257: „Die Psychoanalyse betrachtet den Konflikt als konstitutiv für den Menschen“, ebenso WINKLER, Seelsorge, 7, nach „Der Große Duden. Bd. 7–Etymologie, Mannheim, 1963, S. 353“ (a. a. O., 7, Anm. 15): „Konflikte sind [...] ‚daseinsbestimmend‘, wenn man sie als ‚Zusammenstoß‘;

rung und Bearbeitung bildet gewissermaßen „Quelle und Kernstück der Psychologie“.²⁶²³ In jedem Fall stellt das Konflikterleben keine Akzidenz menschlichen Daseins dar, sondern gehört ihm wesentlich zu. „Vor allem, wenn Konflikte Leiden verursachen, weil sie große intra- oder interpersonale Spannungen auslösen oder nicht lösbar erscheinen, werden sie zum Thema der Seelsorge“.²⁶²⁴

Indes legt es sich nicht nur von einer empirischen, sondern auch von einer theologischen Herangehensweise her für die christliche Seelsorge nahe, menschliche Konflikte als ihr veranlassendes Grundproblem zu bestimmen. Denn „[w]enn Pastoralpsychologen den Konflikt als das zentrale Thema ihrer Theorie bezeichnen, so dürfte das nicht so sehr das Ergebnis objektiver Daten sein als vielmehr der Einfluß des christlichen Vorverständnisses von menschlicher Existenz, deren fundamentale Aussage darin besteht, den Menschen als im Konflikt befindlich zu beschreiben.“²⁶²⁵ Dementsprechend fasst *Joachim Scharfenberg* den Konflikt als anthropologische Grundkategorie und damit als das zentrale Problem der Seelsorge. „Was tut eigentlich ein Pastoralpsychologe? So lautet meine erste Antwort: Er geht mit Konflikten um.“; und: „Immer sind es Erfahrungen konflikthafter Art, die pastoralpsychologische Bemühungen erforderlich machen“.²⁶²⁶ Daher hat die Seelsorge unter dem Stichwort des Konfliktes, laut Winkler, „eine deutliche Affinität zur (Sozial-)Psychologie.“²⁶²⁷

Nun wird in der von der Psychoanalyse *Sigmund Freuds* geprägten Psychologie zwischen innerpsychischen²⁶²⁸ und zwischenmenschlichen Konflikten²⁶²⁹ unterschieden, wobei sich

(Wider-)Streit, Zwiespalt⁴ definiert und auf das lateinische Wort ‚conflictus‘ (Zusammenstoß, Kampf) bezieht.“

²⁶²³ Vgl. LÜCKERT, Der Mensch, das konfliktträchtige Wesen, 7–9. So gingen die großen psychologischen Schulen zu Beginn des 20. Jahrhunderts ausnahmslos „vom speziellen oder allgemeinen Konflikt“ aus: „*Freud* vom Triebkonflikt, *Adler* vom Machtkonflikt, *Jung* vom Vereinseitigungskonflikt.“ (a. a. O., 8–9). Vgl. dazu auch SCHÜSSLER, a. a. O., 400–401. Diese Ansätze haben sich gegen Ende des 20. und Anfang des 21. Jahrhunderts weiter ausdifferenziert, aber auch korrigiert. So wird bspw. in der sog. Systemischen Therapie viel weniger problem-, sondern stärker lösungsorientiert vorgegangen (vgl. dazu BLATTNER, Handbuch der Psychologie II, 107–285, bes. 234–257).

²⁶²⁴ KLESSMANN, a. a. O., 225. Obgleich es in theoretischer Hinsicht spekulativ bleibt, ob Konflikte tatsächlich konstitutiv für das Menschsein sind, erscheint dies doch in praktischer Hinsicht schon deshalb evident, weil sie allgemein hin von allen Menschen zu allen Zeiten als solche erfahren werden.

²⁶²⁵ SCHARFENBERG, Einführung, 52. Vgl. ebenso KLESSMANN, a. a. O., 225: „Die Religionen vertreten die These, dass Lebenskonflikte auch mit dem Grund und Geheimnis unseres Lebens, mit Gott zu tun haben“.

²⁶²⁶ SCHARFENBERG, a. a. O., 51.

²⁶²⁷ WINKLER, Seelsorge, 8 (im Original hervorgehoben).

²⁶²⁸ Vgl. ROCHEBLAVE-SPENLÉ, Psychologie des Konflikts, 26–37.

²⁶²⁹ Vgl. a. a. O., 38–47.

die Freud'sche Analyse mehr auf Erstere konzentriert.²⁶³⁰ Laut Freud entstehen alle Konflikte des Menschen zwischen dessen Ich, Es und Über-Ich (wobei das Ich vermittelnd agiert), aber auch zwischen Ich und Außenwelt oder zwischen den verschiedenen Trieben des Es.²⁶³¹ Dabei kommt das Ich stets als einer der am Konflikt Beteiligten zu stehen. Aus dem Es kommen nach Freud die Begierden, allem voran der Sexualtrieb und der Ich-Trieb. Demgegenüber entstehen die Ansprüche durch verinnerlichte Normen und Ideale aus dem Über-Ich.²⁶³² So geht die Motivation für das Verhalten des Ichs aus dem zentralen und dabei weithin unbewussten Konflikt zwischen den triebhaften Impulsen des Es und dem be- und verurteilenden Über-Ich hervor. Innerpsychische Konflikte wurzeln demzufolge in den einander widerstreitenden Forderungen und Wünschen innerhalb des Subjekts.²⁶³³ Sie können sowohl „manifest (bewusst oder bewusstseinsnah)“ als auch „latent (unbewusst)“ erlebt werden.²⁶³⁴

Freud selbst bringt dieses Erleben folgendermaßen auf den Punkt: „So vom Es getrieben, vom Über-Ich eingeengt, von der Realität zurückgestoßen, ringt das Ich um die Bewältigung seiner ökonomischen Aufgabe, die Harmonie unter den Kräften und Einflüssen herzustellen, die in ihm und auf es wirken, [...]. Wenn das Ich seine Schwäche einbekennen muß, bricht es in Angst aus, Realangst vor der Außenwelt, Gewissensangst vor dem Über-Ich, neurotische Angst vor der Stärke der Leidenschaften im Es.“²⁶³⁵ Psychoanalytisch gesehen widerstreiten in inneren (also abgesehen von sozialen) Konflikten entweder die internalisierten Normen und Ansprüche als Über-Ich-Forderungen auf der einen den Trieben als Es-Wünschen auf der anderen Seite, oder es liegen die ambivalent auf dasselbe Ziel ausgerichteten, einander aber entgegengesetzten Triebwünsche untereinander im Widerstreit. Allgemeiner formuliert entsteht

²⁶³⁰ Darüber hinaus gibt es mittlerweile eine Vielzahl weiterer Differenzierungen, auch über intrapsychische, psycho-soziale und interpersonale bzw. soziale Konflikte hinaus (BERGIUS, a. a. O., 530–531). „Da es so viele Möglichkeiten für widerstreitende Kräfte im seelischen Geschehen wie Themen des Verhaltens gibt, ist die Aufzählung der K.arten nur eine Auswahl, die an den vorliegenden Forschungen oder expliziten Theorien orientiert ist.“ (a. a. O., 451).

²⁶³¹ Vgl. ROCHEBLAVE-SPENLÉ, a. a. O., 35–37 (Zitat 37). Letzteres ist allerdings umstritten, da dies ein „Konflikt zwischen Strukturen“ darstellen würde.

²⁶³² Vgl. ROCHEBLAVE-SPENLÉ, a. a. O., 35: „Das Über-Ich bildet sich [...] durch eine Introjektion (Verinnerlichung) der elterlichen Vorstellungen im Laufe des Ödipuskonflikts.“ Die Nichtbewältigung von Konflikten zwischen Ich, Es, Über-Ich und Außenwelt führt nach Freud jeweils zu verschiedenen psychischen Erkrankungen: *psychotisch* beim Konflikt mit der Außenwelt, *neurotisch* beim Konflikt mit dem Es bzw. dem Über-Ich. Jeder Konflikt birgt demnach in sich zugleich Chance und Gefahr für den Menschen. In seiner Bewältigung wird die Chance zu größerer Freiheit, Innerlichkeit, Tiefe, Sinn und Reifung gesehen. In seinem immer auch destruktiven Potential liegen jedoch die pathologischen Gefahren der Kriminose, der Neurose und der Psychose (vgl. LÜCKERT, Konflikt-Psychologie, 560).

²⁶³³ Vgl. dazu ROESSLER, a. a. O., 371–372.

²⁶³⁴ A. a. O., 372.

²⁶³⁵ FREUD, GW XV, 84–85 (Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse; 1933).

der Widerstreit eines Konfliktes aus Motiven, Kräften oder Tendenzen, die entweder der gleichen Persönlichkeitsschicht oder Entscheidungsebene angehören und dort ausgetragen werden, oder, was geläufiger ist, auf unterschiedlichen Ebenen verursacht sind, z. B. „Pflicht und Neigung, Bewußtseins- und Affektschicht, Gewissen und Trieb, Über-Ich und Ich, Bewußtes und Vorbewußtes“.²⁶³⁶

Aufgrund dieses komplexen Geflechtes unterschiedlicher Ansprüche und Wünsche, die „zusammenstoßen“ und einander widerstreiten, kann zunächst festgehalten werden, dass alles Seelenleben fortwährend ambivalent und darum konflikthaft strukturiert ist. Die menschliche Psyche wird sowohl bewusst als auch unbewusst von einem spannungsvollen Gefühlsleben geprägt. Als *Ambivalenz* (lat. „ambo“ und „valere (beide gelten)“)²⁶³⁷ bezeichnet man das „gleichzeitige Bestehen entgegengesetzter Gefühle (Abneigung – Zuneigung) und Willensrichtungen in Bezug auf denselben Gegenstand“.²⁶³⁸ Aus psychoanalytischer Sicht liegen alle Konflikte in dieser Normalität und Notwendigkeit der Ambivalenz des Lebens überhaupt begründet.²⁶³⁹ Innerpsychisch sind hierbei affektive (gleichzeitig entgegengesetzte Gefühle), voluntäre (gleichzeitig entgegengesetzter Wille) und intellektuelle Ambivalenzen (gleichzeitig entgegengesetzte Deutungen) voneinander zu unterscheiden.²⁶⁴⁰

Auch der pastoralpsychologischen Konflikttheorie Winklers zufolge lassen sich Konflikte von „wirksamen *Grundantinomien* des Erlebens“ her verstehen, welche zu „spannungsreichen Situationen und Lebenslagen“ führen.²⁶⁴¹ Er strukturiert das Konflikterleben im Zusammenhang der Grundantinomien „Angst“ und „Glaube“ sowie „Anspruch“ und „Schuld“, welche

²⁶³⁶ HEHLMANN, a. a. O., 286.

²⁶³⁷ Vgl. GEORGES, a. a. O. I, Sp. 370 und a. a. O. II, Sp. 3353–3356.

²⁶³⁸ HÄCKER, Art. Ambivalenz, 34. Vgl. auch WALDVOGEL, Ambivalenz, 56–62 (in: MERTENS/WALDVOGEL, a. a. O.); sowie ROESSLER, a. a. O., 372, die in dem Zusammenhang von „*Ambivalenzkonflikte[n]*“ redet. Laut HÄCKER, a. a. O., 34 ist ein solcher allerdings eine spezifische Konfliktform von Appetenz-Aversions-Konflikten, die sowohl durch die Kraftrichtungen der Annäherung (Appetenz) als auch der Vermeidung (Aversion) ausgelöst werden. Zur Entwicklung des Ambivalenzbegriffes in der Psychoanalyse vgl. OTSCHERET, Ambivalenz, 3–11.

²⁶³⁹ Vgl. dazu ausführlich OTSCHERET, a. a. O., 41–68. Der Unterscheidung in äußere und innere Konflikte entsprechend kann ebenso deren Auslösung durch äußere, z. B. soziale, oder durch innere, z. B. affektive Ambivalenzen differenziert werden (vgl. dazu LÜCKERT, Konflikt-Psychologie, 492–498).

²⁶⁴⁰ Vgl. LÜSCHER, Menschen als „homines ambivalentes“, 12. Die pastoralpsychologische Konflikttheorie Scharfenbergs unterscheidet bspw. diesem Ansatz folgend drei verschiedene *Grundambivalenzen* des Menschen, aus denen seine Konflikte erwachsen (vgl. SCHARFENBERG, a. a. O., 54–57): Zum einen Regression und Progression als Grundambivalenz der Zeit (Sich-zurück- oder Sich-voraus-Wünschen); zum anderen Partizipation und Autonomie als Grundambivalenz des Raumes (der Wunsch nach Einswerdung (Verschmelzung) oder Individualität); sowie Anpassung und Phantasie als Grundambivalenz der Wirklichkeit (Der Wunsch, sich auf die Lebenswirklichkeit einlassen oder der Wunsch, sie zu verändern).

²⁶⁴¹ WINKLER, a. a. O., 364 (Hvm.).

für ihn die grundlegenden Elemente der unterschiedlichen Lebenskonflikte darstellen.²⁶⁴² Aus diesen Grundambivalenzen oder Grundantinomien²⁶⁴³ heraus ergeben sich die *Grundkonflikte*²⁶⁴⁴ des menschlichen Daseins, die wiederum im konkreten Leben zu einer unendlichen Vielzahl *aktualer Konflikte* führen können.²⁶⁴⁵ Beides bildet sowohl in fundamentaler als auch in aktueller Hinsicht den *Anlass* für die Notwendigkeit von Seelsorge überhaupt.

In der Auseinandersetzung mit diesen Grundkonflikten strebt die allgemeine oder säkulare „Seelsorge“ neue Umgangsformen an, indem sie eine „*Erlebnisdifferenzierung*“ fördern und so in einem prozesshaften Geschehen konfliktlösend wirken möchte. Ihr *Ziel* ist die Entspannung der konflikthafter Spannungen, ein „ausgewogener Zustand“, neue „Handlungsfreiheit“, weitere Realitätswahrnehmung sowie die Erneuerung zwischenmenschlicher Beziehungen, also insgesamt die Freisetzung eines menschlichen Verhaltens zu besserer Lebensbewältigung.²⁶⁴⁶ Im christlichen Sinne bestehe dieses Ziel, so Winkler, in der „*Ermöglichung eines persönlich-*

²⁶⁴² Dies entfaltet WINKLER, a. a. O., 297–363 (Umgang mit Angst, 298–314; Umgang mit Glaube, 314–333; Umgang mit Anspruch, 333–350; Umgang mit Schuld, 350–363).

²⁶⁴³ Die Begriffe „Ambivalenz“ (Scharfenberg) und „Antinomie“ (Winkler) lassen sich innerhalb der Fachliteratur in ihrem Gebrauch nur schwer voneinander differenzieren. Mitunter werden sie sogar synonym verwendet. „Ambivalenz“ akzentuiert womöglich stärker die unterschiedlichen psychischen Reaktionen im Menschen auf einen bestimmten Gegenstand, während „Antinomie“ eher einander widerstrebende und darum Konflikte auslösende Gesetzmäßigkeiten der menschlichen Existenz bezeichnen. Eine eindeutige Begriffsklärung ist in diesem Rahmen allerdings nicht möglich. Zur Darstellung der unterschiedlichen Verwendungen des Ambivalenzbegriffes in verschiedenen psychoanalytischen Theorien vgl. OTSCHERET, a. a. O., 3–40, die a. a. O., 66–68 schließlich dafür plädiert, den Ambivalenzbegriff zu entpathologisieren und anstatt auf eine synthetische Lösung von Ambivalenzen mit dem Ziel einer „reifen Konfliktschärfung“ (wie in der klassischen Psychoanalyse) vielmehr auf einen Umgang mit Ambivalenzen zu setzen, der diese nicht aufzulösen, sondern in einer integrativen Haltung und im „Akzeptieren der eigenen Widersprüchlichkeit“ auszuhalten versucht (vgl. a. a. O., 145–153). Entsprechend geht es ihr um eine „Autonomiegewinnung durch Nutzung des Ambivalenzkonfliktes“ (a. a. O., 69–102). Dieser psychotherapeutische Ansatz ist auch für das poimenische Verständnis der Anfechtung bedenkenswert, insofern es hierbei nicht nur um einen konfliktlösenden Ausgleich, sondern ebenso um eine reife Haltung des Aushaltens bleibender Konflikte gehen muss.

²⁶⁴⁴ Vgl. dazu LÜCKERT, a. a. O., 514: Jede Theorie der Grundkonflikte versucht „die Mannigfaltigkeit konstatierbarer Konflikte auf einen letzten Widerstreit oder auf wenige Grundformen zurückzuführen. Diese Frage nach den *Grundkonflikten* ist uralte.“ Zur Frage der Grundkonflikte bei Freud, Adler und Jung vgl. a. a. O., 514–524.

²⁶⁴⁵ Vgl. dazu bspw. KLESSMANN, a. a. O., 226–262, der exemplarisch folgende Lebenskonflikte nennt und behandelt: 1. Angst und Vertrauen/Glaube; 2. Scham und Annahme; 3. Schuld und Vergebung; 4. Die Suche nach der Gerechtigkeit Gottes/die Theodizee-Frage; 5. Identität und plurales Selbst; 6. Erfolg und Scheitern; 7. Sinn und Sinnlosigkeit. Wobei er die Sache der Anfechtung am ehesten in der Theodizee-Frage gegeben sieht (vgl. a. a. O., 245–250).

²⁶⁴⁶ Vgl. WINKLER, a. a. O., 364.

keitsspezifischen *Credos*“.²⁶⁴⁷ Der Glaube wird hierbei dezidiert als „ein Element des (Konflikt-) Erlebens *unter anderen*“ verstanden.²⁶⁴⁸ Folgerichtig wird er zunächst anthropologisch gefasst als „vitale Erwartung an das Dasein“, als ein „innerer Standort“, dem Plausibilitätsstruktur und Gefühlsidentität eignen und der sich gegebenenfalls auf ein bestimmtes Gottesbild bezieht.²⁶⁴⁹ Christlicher Glaube sei diesem Verständnis zufolge das „christlich qualifizierte Element des (Konflikt-)Erlebens“.²⁶⁵⁰ Als solches wird er bei Winkler auf einer Ebene mit den anderen Elementen des Konflikterlebens, nämlich Angst, Anspruch und Schuld, verhandelt.

Das Stichwort „Anfechtung“ kommt im Kontext dieser Konflikttheorie nicht vor. Es bleibt also zu ergründen, ob und inwiefern das Diktum *Hans-Martin Barths* tatsächlich Geltung beanspruchen darf: „Ein ‚Konflikt‘ kann als A.[nfechtung] begriffen werden, sofern er sich auf den Glauben bezieht.“²⁶⁵¹ Dabei ist auch zu fragen, inwieweit Luthers Anfechtungserfahrung als ein Konflikt bzw. eine Erfahrung konflikthafter Art adäquat erfasst und auch die von ihm damit beschriebene Sache in pastoralpsychologischer Hinsicht seelsorgerlich angemessen behandelt werden könnte.

2.2 Anfechtung bei Luther aus konflikttheoretischer Sicht

Unter diesen genannten Voraussetzungen pastoralpsychologischer Konflikttheorie hat es Klaus Winkler unternommen, den poimenischen Leitbegriff des Konfliktes auch auf Luthers Seelsorge zu übertragen: „Die Zumutung im Konfliktfall“ heißt sein Lutherbuch.²⁶⁵² Der Pastoralpsychologe interessiert sich für die Seelsorge des Reformators allerdings nicht mehr im Stile früherer Lutherrezeption; etwa als „Fortschreibung der pastoraltheologischen Tradition“, die tradierend-normativ „bleibend gültige Handlungsanweisungen“ aus Luthers Praxis ableitete, sondern „im Sinne einer *modernen praktisch-theologischen Handlungswissenschaft*“, die

²⁶⁴⁷ A. a. O., 364; vgl. dazu auch a. a. O., 276–278.

²⁶⁴⁸ A. a. O., 364.

²⁶⁴⁹ A. a. O., 364.

²⁶⁵⁰ A. a. O., 364.

²⁶⁵¹ BARTH, a. a. O., 140.

²⁶⁵² Vgl. WINKLER, *Die Zumutung im Konfliktfall* (1984). Dass und wie sehr Winkler sich in seiner Poimenik maßgeblich von Luthers Theologie geprägt sah, hat Constanze Thierfelder dem Pastoralpsychologen in einem fiktiven Dialog folgendermaßen in den Mund gelegt: „Daß bei meiner Theologie Martin Luther Pate gestanden hat, ist doch nicht zu übersehen. Und auch die Zuordnung von Theologie und Psychologie erscheint mir, wenn ich sie im Rückblick einordne, vieles mit Luthers Zweireiche-Lehre gemeinsam zu haben. Auch hier werden (Be)Reiche hinsichtlich ihrer Zuständigkeit unterschieden und doch auch wieder aufeinander bezogen.“ (nach THIERFELDER, *Durch den Spiegel der Anderen*, 215).

kritisch-vergleichend Impulse aufzunehmen versucht, um im Zusammenhang von Glauben und „menschlichem Verhalten im konfliktträchtigen Alltag“ seelsorgerliche Zielvorstellungen zu gewinnen.²⁶⁵³ Einer solchen Herangehensweise wohnt im Blick auf heutige Zeitgenossen, denen die allermeisten Voraussetzungen Luthers fremd sein dürften, eine nicht zu leugnende Plausibilität inne.²⁶⁵⁴ Daraus ergibt sich für Winkler eine gründliche Reflexion des Seelsorgeansatzes Luthers sowie die kritische Rezeption seines „zentralen Punktes“. Eine solche Aufnahme Luther'scher Seelsorgetheorie und -praxis solle schließlich zu „der unverzichtbaren und noch weitergehenden Differenzierung *des Glaubenserlebens*“, gerade für die Gegenwart, führen.²⁶⁵⁵

Dieses Ziel weist mindestens formal gewisse Schnittmengen mit dem Vorhaben einer Wiederentdeckung der Bedeutung der Anfechtung für die Spiritualität in der Seelsorge auf; insofern es nämlich auch dabei um die Erfahrungsdimension des Glaubens geht. Auf den ersten Blick fraglich bleibt allerdings der damit verbundene reduktionistische Ansatz, der lediglich einen „zentralen Punkt“ rezipieren zu können meint, welcher letztlich irgendwie losgelöst vom Ganzen der Theologie Luthers aufgegriffen wird. Das Herausschälen eines wie auch immer gearteten „Kerns“, der einen auch heute noch plausiblen Ansatz reformatorischer Seelsorge darstellen soll, ist noch immer ein hermeneutisch höchst zweifelhaftes Unterfangen gewesen.²⁶⁵⁶ Nach welchen Kriterien kann und soll dieser „Kern“ von den vermeintlichen „Schalen“ denn unterschieden oder gar getrennt werden? Es wird zu fragen sein, wie dem Pastoralpsychologen dies gelingt bzw. wie diese Vermittlung gegebenenfalls anders geschehen könnte und müsste.

Wie *Christoph Schneider-Harpprecht* zurecht herausgearbeitet hat, geht Winkler an dieses Vorhaben heran, indem er primär die Erfahrung, im obigen Sinne also das Glaubenserleben, welches Luthers Seelsorge zugrunde liegt, pastoralpsychologisch zu deuten versucht; und zwar speziell sein Glaubenserleben im Zusammenhang von Buße, Anfechtung und Rechtfertigung.²⁶⁵⁷ Dementsprechend lassen sich die folgenden drei Unterkapitel gliedern: 1. Luthers *Bußverständnis* und seine Entwicklung aus konflikttheoretischer Sicht; 2. Luthers *Anfechtung* als der Grundkonflikt seiner Identitätskrise; 3. Die *Rechtfertigungsbotschaft und der Glaube* als Konfliktlösung durch die Identifikation mit Jesus Christus als transzendiertem Ich-Ideal.

²⁶⁵³ WINKLER, a. a. O., 9 (Hvm.).

²⁶⁵⁴ Vgl. ebenso MÜLLER, Martin Luther als Seelsorger, 322.

²⁶⁵⁵ WINKLER, a. a. O., 77 (Hvm.). Dies entspricht dem oben formulierten Seelsorgeziel der *Erlebnisdifferenzierung*.

²⁶⁵⁶ Vgl. dazu auch TREU, Zwischen Psychotherapie und Dämonenaustreibung, 33; DERS., *Consolatio*, 7–25.

²⁶⁵⁷ Vgl. Schneider-Harpprecht, a. a. O., 132.

2.2.1 Luthers Bußverständnis und seine Entwicklung

Zu Beginn seiner Erhebung der „Grundannahmen der Seelsorge Luthers“ legt Winkler eine ausführliche historische Analyse und konflikttheoretische Interpretation der Entwicklung des Bußverständnisses und der entsprechenden Beichtpraxis vom Mittelalter bis in Luthers eigene Biographie und Theologie hinein zugrunde.²⁶⁵⁸ Winkler zufolge ging es in der Buße vor allem um die Beziehung des Menschen zu seiner eigenen sowie der ihn umgebenden Wirklichkeit. Daher bestimmt er sie 1. als *innerpsychologisches* Geschehen mit dem Ziel sittlicher Konsequenzen; 2. als *psychosoziales* Geschehen mit dem Ziel der Gemeinschaftsbildung; sowie 3. als *raumzeitliches* Geschehen, das demgemäß einer Institutionalisierung bedarf.²⁶⁵⁹

Im Blick auf Luthers Erfahrungen mit der gängigen Bußpraxis und der daraus erwachsenen Entdeckung der Rechtfertigung des Sünders allein aus Gnade arbeitet Winkler eine psychologische Differenzierung desjenigen Verhaltens gegenüber der jeweils eigenen Lebenswirklichkeit heraus, welches den Menschen zur Seelsorge bzw. zur Beichte motiviert. Auf der einen Seite führe die Buße zu einem *Einsichtverhalten*, das die Beherrschung der Lebenswirklichkeit, ihrer Zusammenhänge, Ursachen, Wirkungen und Zielvorstellungen bezweckt. Dieses wird in der Beichte als Selbsterkenntnis wirksam. Auf der anderen Seite gewann besonders in der mittelalterlich-institutionellen Bußpraxis der Beichte auch ein bestimmtes *Kontrollverhalten* Gestalt, mit dem der eigenen Angst vor derselben Lebenswirklichkeit, insofern sie von den stets vorhandenen Konflikten bestimmt war, begegnet werden konnte.²⁶⁶⁰ Ist doch für den Menschen aufgrund seiner Konfliktangst immer auch eine gewisse „Selbstregulierung und Selbstkontrolle“ notwendig.²⁶⁶¹ Damit wird wiederum der Konflikt, und zwar sowohl mit dem eigenen Ich als auch mit der sozialen Gruppe, als das Hauptproblem der Seelsorge begriffen. Deren Ziel besteht auch hier in der sowohl individuellen als auch sozialen Konfliktbewältigung

²⁶⁵⁸ Vgl. WINKLER, a. a. O., 15–58, bes. 18–39.

²⁶⁵⁹ Vgl. a. a. O., 17. Man vermisst in dieser Aufzählung die Relevanz der Buße für die Beziehung zwischen Mensch und Gott. Es ist zwar keineswegs so, dass Winkler diese Dimension überhaupt ausblenden würde – im Gegenteil. An dieser entscheidenden Stelle, wo es um das Bußverständnis geht, beschränkt er sich jedoch völlig auf die soziopsychologische Sichtweise. Das für Luther Ausschlaggebende, nämlich die Buße als geistliches Geschehen mit dem Ziel der Wiederherstellung und Heilung der Gottesbeziehung, kommt eigenartigerweise gar nicht in den Blick. Man könnte vermuten, dass dies in der reduzierten Fokussierung auf die (psychische?) Erfahrung Luthers begründet liegen mag. Dennoch bleibt ein Fragezeichen. Kann doch aus theologischer Sicht die psychische Erfahrung der Buße nicht ohne deren geistliche Dimension recht verstanden werden.

²⁶⁶⁰ Vgl. a. a. O., 17–18. Diese äußerlich und innerlich gefährdenden Konflikte werden verursacht von den „Normen und Gesetzen der Umwelt“ ebenso wie von den „eigenen Idealen“ (a. a. O., 18).

²⁶⁶¹ A. a. O., 18.

im Spannungsfeld des dialektischen Miteinanders von Einsichts- und Kontrollverhalten. Dieser Spannung entspricht die doppelte Funktion der Beichte als Seelsorge und Erziehung.²⁶⁶²

So kommt Winkler zu folgendem Fazit über die mittelalterliche Beichtpraxis, in der sich Luther mit seiner Seelsorgeerfahrung vorfand: „Bei dieser Grundeinstellung ist Lebenskonflikten am besten zu begegnen, indem man bestimmte Haltungen, Neigungen und Handlungen als problemträchtig erkennt und daraufhin so konsequent, wie das der sündigen Natur des Menschen überhaupt möglich ist, vermeidet. Hierfür schafft das Beichtgeschehen die Voraussetzung. Es befreit von der mit negativer Erfahrung belasteten Vergangenheit durch Schuldauflösung. Es legt damit die Möglichkeit einer veränderten und d.h. konfliktärmeren Lebensbewältigung in der unmittelbaren Zukunft nahe.“²⁶⁶³ Das Gewissen tritt hierbei in Bezug auf das verinnerlichte Über-Ich der allgemeingültigen kirchlichen Normen ins Bewusstsein.²⁶⁶⁴ Das führt schließlich dazu, dass der „Drang, alle Zweifel bzw. alle Zwiespältigkeitsempfindungen und Ambivalenzgefühle so schnell wie möglich auszuschließen“ sowie auf eine „immer perfektere Befolgung der eindeutigen Gebote“ zu achten, zunehmend verstärkt wird.²⁶⁶⁵

Luthers reformatorische Emanzipation aus diesem seelsorgerlichen Gefüge wird daraufhin anhand seines Verhältnisses zu drei „Vätern“ seiner Glaubensentwicklung, nämlich *Augustinus*²⁶⁶⁶, *Gabriel Biel*²⁶⁶⁷ und *Johann von Staupitz*²⁶⁶⁸ sowie der psychosozialen Situation im *Erfurter Augustinerkloster*²⁶⁶⁹ rekonstruiert. Von den genannten „Vatergestalten“ habe Luther drei „komplexe Grundeinstellungen“ übernommen, die sein eigenes seelsorgerliches Verhalten stark prägten, nämlich: die „Totalität der Betroffenheit und des Bekenkens“ (von Augustinus), die „Willensanstrengung“ zum „seelischen Differenzierungsprozess“ (von Biel) sowie die „Grundannahme des bedingungslosen Rückbezuges auf das Christusgeschehen als Beziehungsbasis im Gott-Mensch-Verhältnis“ (von Staupitz).²⁶⁷⁰ In seinem konkreten sozialen Umfeld des Kloster habe sich daraus ein „hochambivalente[s] Erleben im Glaubensbereich“ entwickelt.²⁶⁷¹

²⁶⁶² Vgl. a. a. O., 24.

²⁶⁶³ A. a. O., 28.

²⁶⁶⁴ Zur Verhältnisbestimmung von Gewissen und Über-Ich in der Pastoralpsychologie vgl. STOLLBERG, Das Gewissen in pastoralpsychologischer Sicht, 141–158.

²⁶⁶⁵ WINKLER, a. a. O., 28.

²⁶⁶⁶ Vgl. a. a. O., 29–31. Vgl. dazu auch SCHWARZ, Vorgeschichte der reformatorischen Bußtheologie, 16–58.

²⁶⁶⁷ Vgl. WINKLER, a. a. O., 31–34. Vgl. dazu auch SCHWARZ, a. a. O., 125–137.

²⁶⁶⁸ Vgl. WINKLER, a. a. O., 34–36. Vgl. dazu auch SCHWARZ, a. a. O., 150–159.

²⁶⁶⁹ Vgl. WINKLER, a. a. O., 36–39. Vgl. dazu auch SCHWARZ, a. a. O., 160–166.

²⁶⁷⁰ WINKLER, a. a. O., 39.

²⁶⁷¹ A. a. O., 39. Vgl. bspw. Luthers eigene Aussage über die radikale Ernsthaftigkeit seines Mönchseins: „War ists, Ein fromer Muench bin ich gewesen, Und so gestrenge meinen Orden gehalten, das ichs sagen thar: ist jhe ein Muench gen himel komen durch Muencherey, so wolt ich auch hinein komen sein. Das werden mir zeugen alle meine Klostersgesellen, die mich gekennet haben. Denn ich hette

Auf diese Weise entstand Winklers Analyse zufolge in Luthers Klosterzeit und seiner dortigen Beichtpraxis „ein Klima, in welchem das konfliktfördernde Ambivalenzerleben durch seelsorgerliche Maßnahmen eher gezüchtet als neutralisiert“ wurde.²⁶⁷² Einerseits wurde so das ambivalente Gefühlsleben genauestens beobachtet, analysiert und immer weiter ausdifferenziert, andererseits bot der äußere Rahmen der sozialen Struktur mit seinem strengen Reglement kaum Möglichkeiten, dieses Ambivalenzerleben konfliktentspannend auszutragen. Luther als „hochsensibles Gruppenmitglied“, das aus diesem Grunde besonders an einer „basalen Beziehungsstörung“ gelitten habe, sei infolgedessen immer weiter in eine fundamentale „Identitätskrise“ geraten.²⁶⁷³

Während die Bußpraxis sein Einsichtsverhalten sehr stark förderte, verstärkte sie auch das angstbesetzte und ambivalenzintensivierende Kontrollverhalten. Waren doch im Sozialgefüge des Klosters „alle Einsichtsmöglichkeiten im theologischen bzw. geistlichen Bereich in strengstes Kontrollverhalten von außen und innen eingebettet“.²⁶⁷⁴

Dementsprechend bestimmt Winkler Luthers Klosteranfechtungen aus konflikttheoretischer Sicht als *Identitätskrise*. Diese Krise wird so aufgefasst, dass sie aus dem Konflikt zwischen Einsichts- und Kontrollverhalten erwachsen sei, wie er durch die spätmittelalterliche Bußpraxis und innerhalb der Gruppensituation des Klosters geradezu generiert wurde und in der Persönlichkeit Luthers offensichtlich zu herausragender Intensität gelangte.

Dieses Urteil scheint auch aus Sicht des Kirchenhistorikers *Berndt Hamm* zuzutreffen.²⁶⁷⁵ Er zeigt, dass die spätmittelalterliche Frömmigkeit zu Luthers Zeit gewissermaßen in einer inneren *Strukturkrise* steckte. Diese kam in verschiedenen „Antinomien“ zum Ausdruck, wie bspw. in „einem gesteigerten Sündenbewusstsein“ (analog zum Einsichtsverhalten) einerseits und einem „gleichzeitig intensivierten Observanz- und Perfektionsstreben“ (analog zum Kontrollverhalten) andererseits.²⁶⁷⁶ Aufgrund dieser religiösen Grundantinomie lag es geradezu „in der Logik einer interiorisierten und individualisierten Frömmigkeitssteigerung, dass das seelische Konfliktpotential bis ins Unerträgliche eskalierte.“²⁶⁷⁷ So stimmt der Kirchenhistoriker der

mich (wo es lenger geweret hette), zu tod gemartert mit wachen, beten, lesen und ander erbeit &c.“ (WA 38, 143,25–29 (1533)).

²⁶⁷² WINKLER, a. a. O., 38.

²⁶⁷³ A. a. O., 39. Bemerkenswerterweise greift neuerdings (2010) auch Berndt Hamm den Begriff der Krise in seiner Interpretation der Erfahrungen Luthers und des Werdens seiner Theologie auf, indem er von der „*Persönlichkeitskrise*“ des jungen Mönchs spricht (vgl. HAMM, Nahe Gnade, 38–43 (Hvm.)).

²⁶⁷⁴ WINKLER, a. a. O., 37. So wollte der junge Mönch „nicht nur den strengen Regeln der Ordensdisziplin mit exzessivem Beichten, Wachen, Fasten, Beten und harter Arbeit vollkommen gerecht werden, sondern sein Innerstes in völliger Reinheit und Sündlosigkeit Gott darbringen.“ (HAMM, a. a. O., 41).

²⁶⁷⁵ Vgl. HAMM, a. a. O., 34–38.

²⁶⁷⁶ A. a. O., 35.

²⁶⁷⁷ A. a. O., 36.

pastoralpsychologischen Analyse insoweit zu, dass er im Blick auf Luthers Klosteranfechtungen festhält: „Man kann sagen, dass sich die Strukturkrise der zeitgenössischen Religiosität in der Persönlichkeitskrise seiner quälenden Sünden- und Gerichtsanfechtungen zuspitzt.“²⁶⁷⁸

Es erstaunt jedoch, dass der Pastoralpsychologe im Unterschied zum Historiker in seiner Analyse bis hierher noch gar nicht auf die spirituelle Dimension dieser Identitätskrise, also die Problematik innerhalb der Gottesbeziehung, eingegangen ist, wenngleich er sie als Theologe natürlich keineswegs leugnet.²⁶⁷⁹ Bildete der geistliche Hintergrund für Luther selbst doch zweifelsohne das Hauptmotiv seiner Anfechtungen. Darauf wird im Folgenden noch einzugehen sein. Es stellt sich jedenfalls die Frage, inwieweit die konflikttheoretische Interpretation nun auch inhaltlich-theologisch gedeckt werden kann. Inwiefern lässt sich das Problem der Bußfrömmigkeit Luthers durch moderne, der Psychoanalyse entlehnte Begrifflichkeiten authentisch reformulieren? Hierzu wird zum einen Winklers Darstellung der Anfechtung Luthers als Grundkonflikt der *Identitätskrise* und zum anderen seine Interpretation der Konfliktlösung durch die Identifikation mit Jesus Christus als *Ich-Ideal* zu erörtern sein.

2.2.2 Luthers Anfechtung als der Grundkonflikt seiner Identitätskrise

Die innere Konfliktstruktur des mittelalterlichen Bußwesens und der damit verbundenen Spiritualität und Seelsorge, die Luther im Kloster erfuhr, kulminierte in der Identitätskrise des jungen Mönches schließlich konkret in der für ihn „bedrängende[n] Gottesfrage“.²⁶⁸⁰ Diese „zunehmende innere Anfechtung“ sei im Erleben des künftigen Reformators zwar nicht seiner inneren Struktur nach von dem seiner Mitbrüdern unterscheidbar gewesen, wohl aber in der persönlichkeitspezifischen Intensität.²⁶⁸¹ Unter dem theologischen Inhalt dieser Gottesfrage

²⁶⁷⁸ A. A. O., 34. In der Sprache sowie im Denkhorizont der Psychoanalyse formuliert, steigerte sich also der innerpsychische Grundkonflikt zwischen Über-Ich, Ich und Es der Persönlichkeit des jungen Luthers innerhalb seines sozialen Kontextes zu einer persönlichen Identitätskrise religiöser Charakteristik.

²⁶⁷⁹ Vgl. WINKLER, a. a. O., 71, wo er bspw. „Lebens- und Glaubenskonflikte“ differenziert zusammensehen will.

²⁶⁸⁰ WINKLER, a. a. O., 40 (Hvm.).

²⁶⁸¹ Vgl. dagegen allerdings HAMM, a. a. O., 44. Gegenüber den spätmittelalterlichen Seelsorgekonzeptionen, ihrem Anfechtungsverständnis und ihrer Trostvermittlung kam es bei Luther nicht nur zu „einer Verschärfung“, sondern durchaus zu einer „neuen Qualität der Anfechtung“ (ebd.). Die persönlichkeitspezifische Krise des jungen Mönches radikalisierte und vertiefte die bisherigen Erfahrungserkenntnisse über die Anfechtung und sprengte so auch die Struktur der spätmittelalterlichen Frömmigkeit. Im Jahre 1518 konnte er dies im Rückblick folgendermaßen beschreiben: „Da erscheint Gott in fürchterlichem Zorn und mit ihm zugleich die ganze Kreatur. Da ist es keine Zuflucht, kein Trost, weder innen noch außen, sondern alles klagt uns an. [...] da bleibt allein das nackte Verlangen

ist nichts anderes als die tiefe existentielle Frage nach dem gnädigen Gott zu verstehen, deren Beantwortung Luther auf dem Wege der mittelalterlichen Bußpraxis gesucht hatte.²⁶⁸²

Diese Frage interpretiert Winkler nun aus konflikttheoretischer Sicht als *Identitätsfrage*. „Identität“ (lat. von „idem“ (derselbe) bzw. von „identitas“ („die Wesenseinheit“))²⁶⁸³ bedeutet allgemein die Selbstheit oder „Dieselbigkeit“ einer Sache.²⁶⁸⁴ In Bezug auf die menschliche Psyche ist damit das Bewusstsein gemeint, in welchem eine Person mit sich selbst eins ist bzw. sich als mit sich selber eins empfindet. Unter Identität versteht man gewissermaßen das reflexive Man-selbst-Sein des wahrnehmenden, fühlenden, denkenden, wollenden und handelnden Subjekts, das als ein kontinuierliches Ich erlebt wird.²⁶⁸⁵ Sie bezeichnet jedoch ebenso den „Grad, in dem ich mich selbst als von anderen anerkannt erfahre“.²⁶⁸⁶ Infolgedessen kann persönliche Identität immer nur in „der Bezogenheit von Kontinuität und Wandel einerseits und von Einzigartigkeit und Zugehörigkeit andererseits“ gedacht und erfahren werden.²⁶⁸⁷

nach Hilfe zurück und ein schreckliches Seufzen, aber [die Seele] weiß nicht, wo Hilfe zu finden ist.“ (WA 1, 557,37–558,4 (Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute; 1518): „Hic deus apparet horribiliter iratus et cum eo pariter universa creatura. Tum nulla fuga, nulla consolatio, nec intus nec foris, sed omnium accusatio. [...] solum relinquitur nudum desiderium auxilii et horrendus gemitus, sed nescit unde petat auxilium.“).

²⁶⁸² Konkret steht dahinter die bekannte Frage nach der menschlichen Disposition im Bußgeschehen. Wie verhalten sich Reue (contritio cordis), Bekenntnis (confessio oris) und Genugtuung (satisfactio operis) zueinander? (vgl. WINKLER, a. a. O., 25). Wie kann der Mensch unter diesen Bedingungen Gewissheit über Gott, über sein eigenes Sein, seinen Stand, seine Gerechtigkeit und Heiligkeit vor Gott bekommen? Wieviel muss er selbst an Liebe zu Gott beitragen, d. h. wie sehr muss die Reue aus reiner Gottesliebe und nicht aus Furcht vor Gottes Zorn geschehen? Wie kann der Mensch also in der Buße unter der vorausgehenden Bedingung der Liebesreue und der nachfolgenden Bedingung der Genugtuung durch Werke Gewissheit erlangen? Wie kann er dabei zugleich seine Hoffnung allein auf Gott setzen und doch zugleich alles tun, was in ihm ist (facere quod in se est)? Die für diese Frage zentrale Umwandlung der Angstreue (attritio) in echte Herzensreue (contritio) erlebte Luther als äußerst quälend und verunsichernd (vgl. a. a. O., 41). Vgl. dazu ausführlicher HAMM, Von der Gottesliebe des Mittelalters zum Glauben Luthers, 1–24.

²⁶⁸³ Vgl. GEORGES, a. a. O. II, Sp. 23–24. „Identitas“ stellt in der Philosophie seit Plato einen Relationsbegriff dar, der vor allem „in zwei Formen begegnet: als Identität mit sich und als Identität mit anderem, desgleichen als Verschiedenheit von sich und als Verschiedenheit von anderem.“ (GLOY, Art. Identität, 25). In der neuzeitlichen Philosophie spielt der Begriff besonders bei Heidegger eine herausragende Rolle (vgl. HEUER, Art. Identität, 455).

²⁶⁸⁴ HEHLMANN, a. a. O., 238. Die Identität einer Sache steht also im Gegensatz zu Analogie oder Ähnlichkeit.

²⁶⁸⁵ Vgl. dazu insgesamt BOHLEBER, Identität, 336–341 (in: MERTENS/WALDVOGEL, a. a. O.). Vgl. dort auch die angeführte Fachliteratur a. a. O., 340–341.

²⁶⁸⁶ KLESSMANN, Art. Identität, 29 (nach DE LEVITA, Der Begriff der Identität (1971), 51).

²⁶⁸⁷ KLESSMANN, a. a. O., 29. Den psychosozialen Aspekt der Identität hat vor allem Erik H. Erikson herausgearbeitet, nach dessen Auffassung sich Identität erst im Verlauf einer krisenhaften psychosozialen Entwicklung herausbildet.

Die Bildung der Identität bleibt indes ein lebenslanger Vorgang, in dem das menschliche Ich sich selbst erkennt, sich zu sich selbst verhält und subjektiv sowie intersubjektiv als Ich-Selbst erfährt. Diese psychosoziale Identität umfasst auf der einen Seite „einen stabilen, unveränderlichen Aspekt, ein dauerndes inneres Sich-selbst-Gleichsein“ sowie auf der anderen Seite „einen flexiblen, sich ständig verändernden Anteil“, der aus den Beziehungen zur Mitwelt erwächst.²⁶⁸⁸ Die Stärke des psychologischen Identitätsbegriffes liegt darin, dass er sowohl das Intrapsychische als auch das Intersubjektive, sowohl die Autonomie als auch die Zugehörigkeit des Selbst zu umfassen vermag.²⁶⁸⁹

Das zentrale anthropologische Identitätsproblem lässt sich demzufolge in der schlichten menschlichen Grundfrage formulieren: „*Wer bin ich?*“ Theologisch angewandt ließe sich die Frage präzisieren: Wer bin ich *vor* Gott?; aber ebenso: Wer bin ich *vor* mir selbst und wer bin ich *vor* anderen? In dieser dreifachen Perspektive offenbart sich der tiefe Zusammenhang der Identitätsfrage mit Luthers Coram-Struktur des menschlichen Seins als Sein in Beziehung.²⁶⁹⁰ Die Identitätsfrage ist daher aus theologischer Sicht niemals nur die interne Frage des Menschen nach sich selbst, sondern immer auch die externe, letztlich göttliche Frage an ihn: „*Wer bist du?*“ Der Mensch ist wesensmäßig ein Gefragter. Es gehört zu seiner Identität, dass jemand nach ihm fragt und dass ihn jemand fragt. Die Identitätsfrage kann dementsprechend theologisch tatsächlich als Gottesfrage, nämlich zuerst als Gottes Frage an den Menschen, darin und aufgrund dessen aber auch als die Frage des Menschen nach oder an Gott verstanden werden.²⁶⁹¹

In diesem Sinne hat auch *Gerhard Ebeling* die Identitätsfrage im Rahmen der Gewissensproblematik theologisch erörtert: „Der Mensch erfährt sich als einen, der mit sich selbst nicht identisch ist, aber wesenhaft gefragt ist nach seiner Identität mit sich selbst. Allein in diesem Gefragtsein ist seine Identität gegeben.“²⁶⁹² Die Fraglichkeit der Identität des Menschen liegt für Ebeling begründet in der „Diastase“ seiner Zeitlichkeit, nämlich in seinem jeweils gegen-

²⁶⁸⁸ AUCHTER/STRAUSS, Kleines Wörterbuch der Psychoanalyse, 84.

²⁶⁸⁹ Vgl. dazu BOHLEBER, a. a. O., 336: „Identität ist ein Prozessgeschehen, das zwischen dem Person-Kern mit seinen Strukturen Ich-Es-Überich, den Selbst- und Objekt-Repräsentanzen und der Übernahme bestimmter sozialer Rollen, Verhaltensnormen und Überzeugungen anzusiedeln ist.“ (ebd.).

²⁶⁹⁰ Vgl. dazu EBELING, Luther, 220–230. Mit dieser bereits behandelten Begrifflichkeit bezeichnet Gerhard Ebeling im Anschluss an Luther die Situation des Menschen angesichts Gottes (coram Deo), der Welt (coram mundo) und seiner selbst (coram seipso) und versucht damit in der theologischen Anthropologie einen relational-ontologischen Gegenentwurf zur Substanzontologie zu entwickeln. Vgl. dazu oben unter B.4.1.2.

²⁶⁹¹ Wenngleich dies in Winklers Darlegungen zu kurz kommt, scheint in diesem Verständnis der Identitätsfrage bereits unter psychologischem Aspekt deren spirituelle Dimension auf.

²⁶⁹² EBELING, Theologische Erwägungen über das Gewissen, 440. Vgl. dazu ebenfalls SCHARFENBERG, Rechtfertigung und Identität, 237–239.

wärtigen Verhalten zu seiner Vergangenheit und seiner Zukunft. Die Identitätsfrage lautet also auch: „*Wer warst du?*“; und: „*Wer wirst du sein?*“ Identität findet der Mensch nur, wenn er sich sowohl mit seiner Vergangenheit als auch mit seiner Zukunft authentisch zu identifizieren vermag, sich zu ihr bekennt, dazu steht und beides in sein gegenwärtiges Selbst integriert.

Hieran wird laut Ebeling ein weiterer, sekundärer Modus der Identität in ihrem Bezug zu den eigenen Taten und Möglichkeiten erkennbar. „Diese Fraglichkeit der Identität des Menschen mit sich selbst, diese nie endgültig gegebene, stets geforderte Identität macht die *Verantwortlichkeit* des Menschen aus.“²⁶⁹³ Eine verantwortliche Identität besitzt der Mensch dann, wenn er sich sowohl mit seinen vergangenen Taten als auch mit seinen zukünftigen Möglichkeiten wahrhaftig zu identifizieren vermag. „Als das Wesen, das sich zu sich selbst verhält, ist der Mensch in seinem Selbstsein Frage und Gefragtsein nach diesem Selbstsein, hat er sein Selbstsein zu verantworten.“²⁶⁹⁴ Dadurch, dass er sich mit sich selbst identifiziert, verantwortet er sich selbst. Insofern der Mensch zu seinem zeitlichen Selbst stünde und sich völlig wahrhaftig dazu verhielte – und zwar vor sich selbst, vor den anderen und vor allem vor Gott –, würde er tatsächlich die Verantwortung für sich übernehmen und darin seine volle Identität erlangen. In dieser fundamentalanthropologischen Fraglichkeit der Identität (und der bewusst konjunktivischen Formulierung ihrer Möglichkeit) scheint allerdings schon ihre Bedrohung durch die Sünde und den Tod auf.²⁶⁹⁵ Denn aufgrund der Sünde und ihres Beziehungsbruches zu Gott und damit auch zu sich selbst und den anderen ist kein Mensch mehr dazu in der Lage, sich im vollen Sinne verantwortlich – also in wahrhafter Antwort auf Gottes Frage – mit sich selbst zu identifizieren. Die göttliche Frage „*Wer bist du?*“, wo sie denn gehört und ihr standgehalten wird, treibt den sündigen Menschen in das Bewusstwerden seines eigenen Unvermögens zur Selbstidentifikation und damit seiner eigenen Nichtigkeit.²⁶⁹⁶

²⁶⁹³ EBELING, a. a. O., 441 (Hvm.).

²⁶⁹⁴ A. a. O., 436. In diesem verantwortlichen Gefragtsein kommt das Phänomen des Gewissens zum Ausdruck. Es bezieht sich also keineswegs nur auf eine individualistische Innerlichkeit, sondern auf den Menschen als Ganzen (totus homo). Dabei darf das gesamte Spektrum der Coram-Relationen nicht außer Acht gelassen werden. Gerade auch die soziale bzw. weltliche Dimension des Gewissens wird hieran erkennbar: „Die Fraglichkeit der Identität des Menschen in der Zeit konkretisiert sich in der Frage nach der Identifizierung seiner selbst mit seinem In-der-Welt-Sein und darum in der Frage nach seiner Verantwortung für die Welt.“ (a. a. O., 441).

²⁶⁹⁵ Die Sünde und in ihrer Folge der Tod wird somit verstehbar als die dem sündigen Menschen immer schon intrinsische, radikale Identitätsbedrohung (die Ur-Sünde; vgl. oben B.4.1.2), als seine Unverantwortlichkeit für das eigene Selbst aufgrund seiner identitätsbedrohenden Sünde. Diese Sünde wird charakterisiert als nichtidentisches bzw. unwahrhaftiges Verhalten zu sich selbst, den anderen und zu Gott und damit als fortschreitende Beziehungszerstörung im umfassenden Sinne, deren Folge und endgültige Festschreibung der Tod ist.

²⁶⁹⁶ In dieser Hinsicht könnte man den Anfechtungsbegriff pastoralpsychologisch auch versuchen mithilfe des *Schamgefühls* zu beschreiben (vgl. dazu KLESSMANN, Seelsorge, 231–234). Scham erlebt der

In Anwendung auf Winklers Deutung der Identitätskrise Luthers bedeutet das: In seiner immer tieferen Sündenerkenntnis (Einsichtsverhalten), verbunden mit der äußerst detaillierten Wahrnehmung und rigiden Verarbeitung derselben innerhalb des gegebenen sozialen Kontextes (Kontrollverhalten) wurde die verantwortliche Selbstidentifikation des jungen Mönchs gegenüber seiner Vergangenheit und Zukunft in dramatisch zunehmendem Maße problematisch. Das immer tiefer erfahrene Sein als Sünder und das (auch sozial vorgeschriebene) Heiligkeits-Ideal als Gottliebender klafften immer weiter auseinander. Durch die klösterliche Bußpraxis wurde diese Ambivalenz eher verstärkt als entspannt. Der von ihr intendierte Brückenschlag zwischen beidem vermochte den jungen Mönch (im Gegensatz zu seinen Mitbrüdern) offenkundig nicht authentisch, also verantwortlich, zu überzeugen.

Obgleich bei Winkler das theologische Kernproblem der Identitätskrise – nämlich nicht nur die Verantwortung vor dem Selbst und vor den Mitmenschen, sondern letztlich die Verantwortung und Schuld vor Gott – zu wenig in den Blick kommt, kann die Identitätsproblematik im Anschluss an Ebelings Überlegungen durchaus als anschlussfähig für die spirituelle Dimension der Anfechtungserfahrung Luthers angesehen werden. Meldet sich doch, wie gesagt, „in der Fraglichkeit der Identität des Menschen die Fraglichkeit Gottes an.“²⁶⁹⁷ Denn in Vergangenheit, Zukunft und Gegenwart steht der Mensch vor Gott, der ihn fragt: *Wer warst du* (und: was hast du getan)?; *Wer wirst du sein* (und: wofür wirst du dich entscheiden)?; *Wer bist du* (d. h. stehst du und wie stehst du zu deiner Wirklichkeit)? In dieser Fraglichkeit der Identität klingt die Gewissensfrage an und damit der für Luther zentrale anthropologische Ort der Anfechtung.²⁶⁹⁸

Die *Gewissensanfechtung* kann demzufolge aus psychologischer Sicht mit guten Gründen als Identitätskrise bezeichnet werden – freilich ohne darin schlechterdings aufzugehen.²⁶⁹⁹ Da-

Mensch ebenfalls immer aufgrund einer erlebten Infragestellung seiner eigenen Identität. Dabei tritt ihm im Schamgefühl vor allem die Diskrepanz zwischen der eigenen Selbstwahrnehmung und der Fremdwahrnehmung anderer ins Bewusstsein. Insofern beschreibt die Scham eher eine soziopsychologische Kategorie des Konflikterlebens. Nichtsdestotrotz lässt sich der Schambegriff auch sehr gut im biblischen Sinne auf das Gottesverhältnis anwenden. Der durch das Gesetz von seiner Sünde, also seinem Nicht-Identisch-Sein, überführte Mensch „schämt“ sich vor Gott und vor sich selbst, erlebt sich also vor Gott und vor sich selbst mit sich selbst uneins.

²⁶⁹⁷ EBELING, a. a. O., 441. Mit diesem Verständnis wird auch deutlich, wie in der psychologischen Frage nach der Identität zugleich die theologische bzw. seelsorgerliche Frage nach Gott bzw. nach der Beziehung von Gott und Mensch aufscheint. Dies gilt, wenngleich die Relation des coram seipso, worin der Mensch als Gewissen charakterisiert wird, keineswegs zwangsläufig mit der Relation des coram Deo gleichgesetzt werden darf. Mit anderen Worten: Die Stimme des Gewissens ist keinesfalls immer und nie von sich aus mit der Stimme Gottes gleichzusetzen.

²⁶⁹⁸ Vgl. dazu oben unter B.4.1.2 und B.4.1.3.3.

²⁶⁹⁹ Das Gewissen und die Identität liegen auch in empirischer Hinsicht nah beieinander. Erfährt der Mensch sich in seinem Gewissen entzweit (theologisch gesehen aufgrund seiner Entzweiung mit

mit kommt Winklers Interpretation dem Anfechtungsverständnis Luthers durchaus nahe. Zu fragen bleibt allerdings, inwiefern diese konflikttheoretische Deutung auch die Tiefe dessen zu fassen vermag, was Luther mit der Ur-Anfechtung des Seins – in relationsontologischer Hinsicht aufgrund des Existentials der Ur-Sünde und seiner Folgen – im Blick hatte.²⁷⁰⁰ Diese Problematik muss hier jedoch vorerst unbeantwortet bleiben.

Aus der bisherigen Interpretation der Erfahrungen des Reformators ergibt sich Winkler zufolge für die Seelsorge die praktische Konsequenz, dass nun nicht mehr die Fülle an *Einzelkonflikten*, sondern primär dieser anthropologische *Grundkonflikt* der Identität und ihrer Krise – d. h. in der Sprache des Reformators: die Gewissensanfechtung durch das Gesetz – die zentrale Herausforderung der Seelsorge darstellt, von deren Überwindung her sich erst die Lösung aller Einzelkonflikte ergeben kann.²⁷⁰¹

Gott), steht seine Identität in Frage. Erfährt er sich hingegen in seinem Gewissen als mit sich eins, scheint (!) seine Identität gewahrt. Die ontologische Tiefe der Gewissensanfechtung bei Luther wird durch die psychologische Sicht der Identität allerdings aufgrund ihrer empirischen Herangehensweise nicht erreicht. Sie kann erst vom offenbarenden Wort Gottes her klar werden.

²⁷⁰⁰ Vgl. oben unter B.4.1.2.1 Auch Ebeling geht auf die Problematik und Möglichkeit einer „ontologischen Gewissensinterpretation“ ein (EBELING, a. a. O., 422).

²⁷⁰¹ Vgl. WINKLER, a. a. O., 45. Die konkreten Folgen dieser Einsicht für das Seelsorgekonzept des Reformators entfaltet Winkler a. a. O., 44–53: a) Die *Reue* wird „von der eigentlichen Konfliktlösung abgetrennt und sogar qualitativ von ihr unterschieden“ (a. a. O., 44). Sie fungiert lediglich noch als möglichst tiefgreifendes Einsichtsverhalten und damit durchaus notwendige Entwicklungsstufe zu innerer Reife, die jedoch erst im Glauben und in der Annahme des Evangeliums konstituiert wird. b) Die Befreiung von der Skrupulosität der „Zersplitterung“ (a. a. O., 44). Dieser beunruhigende und anstrengende Leistungsaspekt der Buße wird sinnlos. Stattdessen brauchten nun nur noch die bewussten Sünden gebeichtet zu werden. c) Die „Neufassung der Lehre von der *Schlüsselgewalt*“ (a. a. O., 45). In diesem letzten Punkt empfindet Winkler Luthers nahezu sakramentales Beichtverständnis als problematisch: „Lassen sich aus den (doch nicht zufällig!) ungeklärten (und d. h. als offen erlebbaren!) Fragen auch offene und d. h. flexible, gleichsam ‚undogmatische‘ Handlungsweisen im Umgang mit Lebenskonflikten ableiten?“ Eine fundamentale, also wesentliche Ungeklärtheit der theologischen Bedeutung der Beichte und Absolution (wie sie Winkler bei Luther vermutet) würde allerdings eine „kaum wirksame Bewältigungshilfe im eigentlichen Sinne“ zur Folge haben (a. a. O., 49). Sie würde vielmehr dazu führen, dass die Beichte – diametral entgegen der Intention des Reformators – nicht als vergewissernde Zusage der Vergebung, sondern als zutiefst ambivalentes Geschehen bestehen bliebe. So sieht Winkler auch eine Gefahr in dieser „Verbindung von Konzentration und Ungeklärtheit im Hinblick auf die Beichte und deren Sakramentscharakter“, weshalb „der reformatorische Umgang mit dem Beichtgeschehen im Rahmen der Sakramentslehre für die Seelsorger grundsätzlich Chance und Gefahr zugleich“ bedeute (a. a. O., 49). Diese Problematik kann jedoch mittlerweile – mindestens in systematisch-theologischer Hinsicht – durch die Arbeiten von *Oswald Bayer* als weitgehend geklärt angesehen werden (vgl. BAYER, *Promissio* (1989²), bes. 164–202 und DERS., *Theologie* (2007), 46–53). Nach Bayer läuft in Luthers Beicht- und Absolutionsverständnis alles auf die Effizienz des mündlich gepredigten Wortes (*verbum efficax*) als Vergebungszuspruch hinaus, das den Glauben wirkt und begründet: „Der Glaube aber und das Wort Christi sind am

Dieser Grundkonflikt wird indessen auch im Glauben keineswegs aufgehoben, sondern erst recht ins Bewusstsein gebracht. Die Identitätskrise wird somit konstitutiv für den Glauben selbst, dem sich gerade im (stets aufs Neue widerfahrenden) Zerbruch der alten, eigenen Identität eine neue, gewissermaßen fremde Identität eröffnet. Denn erst „im Zerbrennen seiner Identität erschließt sich ihm die Möglichkeit einer aufgrund der Identifikation mit Christus außerhalb seiner begründeten neuen Identität.“²⁷⁰² Nunmehr geht es eher darum, „[d]en Zweifeln und Ambivalenzgefühlen auch und gerade im Glaubensbereich nicht auszuweichen, sondern sie als Teil des Glaubensweges täglich neu zu durchschreiten.“²⁷⁰³ Dies geschieht nun allerdings nicht mehr auf Grundlage der eigenen Willensanstrengung, sondern aus der befreienden „Einsicht in die gnädige Zuwendung Gottes.“²⁷⁰⁴ Insofern wird die Anfechtung als Identitätskrise in der Rechtfertigungserfahrung zwar grundlegend überwunden, behält jedoch aufgrund der bleibenden Spannung des simul iustus et peccator im ganzen Christenleben ihre Bedeutung.²⁷⁰⁵ Die Deutung der Anfechtung Luthers als Grundkonflikt seiner Identitätskrise weist somit auf die Rechtfertigung hin, die eine neue und gewisse, wenn auch bleibend angefochtene Identität im Glauben vermittelt. So steht als letzter Punkt die Frage aus, inwiefern und auf welche Weise für Luther die *Rechtfertigung und der Glaube* als die zentrale Konfliktlösung seiner Seelsorge angesehen werden können.

2.2.3 Rechtfertigung als Konfliktlösung

Für den jungen Mönch wird die existentielle Tragweite der Identitätsfrage als Gottesfrage erst infolge der Rechtfertigungserfahrung gänzlich klar. Erst jetzt gewinnt er die befreiende Erkenntnis, „daß er aus sich selbst heraus zu keiner Leistung fähig ist, die ihm Identität vermitteln könnte.“²⁷⁰⁶ In seinem strengen Selbstgericht hatte er den radikalen, existenzbedrohenden

wahrsten, gewissesten, vollgenugsamsten.“ (WA 1, 324,6–7 (Sermo de poenitentia; 1518): „Fides autem et verbum Christi sunt verissima, certissima, sufficientissima.“).

²⁷⁰² Schneider-Harpprecht, a. a. O., 134.

²⁷⁰³ WINKLER, a. a. O., 52.

²⁷⁰⁴ A. a. O., 52. In dieser nun wirklich theologischen Deutung der Ambivalenzen kommt Winklers seelsorgerliches Fazit der psychotherapeutischen Forderung von Elisabeth Otscheret nahe, die Ambivalenzen des Lebens nicht etwa konfliktfrei aufzulösen, sondern integrativ in einer reifen Identität auszuhalten (vgl. oben unter C.2.1).

²⁷⁰⁵ Vgl. dazu auch HAMM, Nahe Gnade, 61–64.

²⁷⁰⁶ WINKLER, a. a. O., 42. Vgl. zur gesamten Fragestellung auch SCHNEIDER-HARPPRECHT, a. a. O., 153–157.

Beziehungsbruch zwischen Gott und Mensch in der (Erb-)Sünde durch das Wort Gottes erkennen und akzeptieren gelernt. Auf diese Weise führte ihn die Buße jedoch nur zu einer tieferen Sündenerkenntnis und schließlich „zu völliger Isoliertheit gegenüber Gott, aber auch gegenüber jenem ‚Ich‘, wie es für sein Dasein eigentlich von Gott gemeint ist“²⁷⁰⁷ – also in einen entsetzlichen und eigentlich unerträglichen Zustand.

In diesem Tiefpunkt eröffnete sich ihm in Jesus Christus, wie die Schrift und allem voran der Römerbrief von ihm Zeugnis gibt, eine völlig neue Gottes-, Selbst- und Welt-Beziehung und damit eine neue Identität. „Rechtfertigung“, so Schneider-Harpprecht, sei deshalb „der Gewinn eines umfassenden neuen Selbstverständnisses, das alle Dimensionen des Beziehungslebens erfasst.“²⁷⁰⁸ Ähnlich lautet auch Winklers Resümee: „[D]iese Zusammengehörigkeit mit Christus wurde jetzt zu einem neuen Intensivpunkt menschlichen Identitätserlebens gegenüber dem sonst niederschmetternden Eindruck der Nichtigkeit.“²⁷⁰⁹ Die Ausbildung der reformatorischen Bußtheologie hat Luther allerdings erst „in einer äußerst schmerzvollen Selbsterfahrung bzw. Selbstanalyse erworben.“²⁷¹⁰ Die Annahme in Gottes Gericht – und damit auf psychologischer Ebene das Erlangen einer tragfähigen Identität – geschieht für ihn nicht mehr aufgrund einer bereits vorliegenden Daseinsqualität oder erbrachten Leistung, sondern allein um Jesu Christi und seines Kreuzes willen. Diese gnadenhafte Annahme durch Gott und die darin begründete Identität ist somit nicht mehr das Ziel, sondern überhaupt erst der „Ermöglichungsgrund einer wirksamen Buße und damit Fundament aller (seelsorgerlichen) Konfliktbewältigung.“²⁷¹¹

Wie ist die Rechtfertigung als Überwindung der Anfechtung, d. h. aus der konflikttheoretischen Sicht der Pastoralpsychologie als Konfliktlösung der Identitätskrise, nun konkret zu verstehen? Winkler entfaltet dies, indem er den für Luther zentralen Zusammenhang von *Gewissen*, *Glaube* und *Jesus Christus* aus dieser Perspektive reformuliert. Denn in der Identitätskrise wird dem Angefochtenen die Lösung durch eine Neuausrichtung seines Gewissens zuteil; und zwar durch eine „Schwerpunktverlagerung innerhalb der Gewissensfunktion“.²⁷¹² Vom

²⁷⁰⁷ WINKLER, a. a. O., 42.

²⁷⁰⁸ Schneider-Harpprecht, a. a. O., 155.

²⁷⁰⁹ WINKLER, a. a. O., 42.

²⁷¹⁰ A. a. O., 43.

²⁷¹¹ A. a. O., 43. So kann Luther nun sagen: „Die wahre Reue ist nicht aus uns, sondern aus der Gnade Gottes: Darum verzweifeln wir über uns und fliehen zu seiner Barmherzigkeit.“ (WA 1, 322,9–10 (Sermo de poenitentia; 1518): „Contritio vera non est ex nobis, sed ex gratia dei: ideo desperandum de nobis et ad misericordiam eius confugiendum.“). Vgl. dazu auch ROTH, Privatbeichte, 24–25: „Nur noch von einem den Menschen disponierenden Gott kann man reden, nicht von einem auf die Gnade sich präparierenden Menschen.“

²⁷¹² WINKLER, a. a. O., 54.

eigenen, bösen Gewissen gelangt er über den eschatologischen Ort des Gewissens schließlich zu dem guten Gewissen, das allein Gott schenken kann. Dieses gute Gewissen jedoch sei der Glaube an Jesus Christus selbst.

2.2.3.1 *Das Gewissen*

Mit der Erfahrung der neuen Identität aufgrund der Rechtfertigung hängt die Erkenntnis zusammen, dass nun nicht mehr das „eigene“ Gewissen als die maßgebliche Kontrollinstanz im Blick auf die unüberschaubare Vielzahl möglicher Einzelverfehlungen fungieren muss und darf. Denn in der Tiefe seiner Gewissensanfechtung als radikaler Identitätskrise war Luther zu der Einsicht gelangt, dass allein Gott den Menschen mit sich selbst zu identifizieren vermag, dass allein im Urteil Gottes über ihn seine Identität hergestellt und gewährleistet werden kann. Nur der richtende Gott, vor dem der Mensch in der Zeitlichkeit und Zerbrochenheit seiner Identität offenliegt, kann das Gewissen des Menschen wahr und somit frei machen.

Weil der Mensch den Zwiespalt in sich selbst nicht heilen, für sein Selbst nicht die volle Verantwortung übernehmen, mit sich selbst nicht identisch sein kann, braucht er Versöhnung. Versöhnung nicht nur mit sich selbst oder seiner Umwelt, sondern auch und zuallererst mit Gott, der ihn geschaffen hat. Denn das eigene, mit Gott unversöhnte Gewissen kann – wenn es sich denn dem Urteil und der Frage Gottes stellt – eine verantwortliche Selbstidentifikation und damit Identitätsstiftung nicht gewährleisten. Stattdessen wird es sich nur immer tiefer in seine eigene Zwiespältigkeit hineintreiben und so mehr und mehr von Gott und damit auch von sich selbst entfremden. Indem das selbst urteilende Gewissen den sündigen Menschen auf diese Weise immer tiefer entweder in die Verzweiflung oder in die Abstumpfung treibt, macht es ihn mehr und mehr zu dem, der er ist: zu einem Sünder.²⁷¹³ Das bedeutet wiederum, gerade sein Gewissen macht ihn, entgegen seiner ursprünglichen Funktion, immer mehr mit sich selbst unidentisch und verschärft somit, entweder bewusst oder (wohl viel häufiger) unbewusst, seine eigentliche Identitätskrise. „So wird das Gewissen irrendes, gefangenes Gewissen.“²⁷¹⁴

Auch für Winkler steht bei Luther daher das eigene, „selbstständige“ Gewissen stets in der Gefahr, den Menschen in sich selbst und damit in die tiefe krisenhafte Erfahrung der Zerrissenheit und Nichtigkeit seiner eigenen Identität hineinzustürzen.²⁷¹⁵ Gegenüber dieser

²⁷¹³ Vgl. dazu EBELING, a. a. O., 445. Die Sünde wird in diesem Sinne verstanden als Identitäts(zer)störung innerhalb der Coram-Relationen des Menschen.

²⁷¹⁴ A. a. O., 445.

²⁷¹⁵ Vgl. darin die große Nähe zu dem unter B.4.1.2 in den Tesseractas Dargestelltem.

Interpretation ist für Luthers Verständnis des Gewissens allerdings eine etwas divergierende Akzentsetzung geltend zu machen. Es ist für ihn keineswegs nur das „eigene“, gewissermaßen *autonome* Gewissen, dem diese Tendenz innewohnt (die reale Existenz eines solchen Gewissens hätte der Reformator wohl schlichtweg abgestritten), sondern das immer schon von Gott, und zwar in seinem Zorn – also durch das Gesetz –, angeredete und darum *theonome* Gewissen! Die Tiefe der Gewissensanfechtung resultiert eben nicht bloß aus der Einsamkeit des Menschen aufgrund seiner zerbrochenen Gottesbeziehung (also aus einer *Abwesenheit Gottes*), sondern vielmehr daraus, dass Gott ihn gerade auf diese depravierte Beziehung, die daraus folgende Identitätsbedrohung und seine entsprechende Verantwortung hin permanent *anspricht* (also aus einer, wenn man so will, „fremden“, doch gerade darin so bedrängenden *Anwesenheit Gottes* in seinem Zorn).²⁷¹⁶ Diesen urteilenden Anspruch Gottes vernimmt der Mensch, wenn auch nonverbal, so doch von Natur aus schon immer in seinem Gewissen, das ihm die Entzweiung seiner Identität aufgrund der Entzweiung mit Gott (mehr oder weniger bewusst) spürbar macht.

Theonom ist das Gewissen darum nicht erst, wenn es das Gesetz Gottes ausdrücklich vernimmt, sondern immer schon, weil es jedem Menschen ins Herz geschrieben ist. Das Gesetz kennt der Mensch (mehr oder weniger ausdrücklich) im Wesentlichen schon von Natur aus. Obschon er das Wort Gottes also nicht verbal und explizit vernimmt, steht er doch existential schon immer unter der unbewussten Anrede dieses Wortes. Das Wort Gottes als Gesetz, so es ihm gepredigt wird, hebt diese unbewusste, natürliche Gewissensnot nur noch ins Bewusstsein und bietet dem Menschen die hermeneutische Klärung seines existentiellen Erlebens an. Auch in der Gewissenserfahrung kommt somit die Beziehung zwischen Gott in seinem *Wort* und dem Menschen im verantwortlichen *Hören* desselben zum Tragen – nicht etwa nur im identischen oder nichtidentischen Verhältnis des Menschen zu sich selbst.

Im Hintergrund steht hier Luthers Unterscheidung zwischen der Anfechtung des Zornes und der Verborgtheit Gottes.²⁷¹⁷ Es ist dabei folgende zeitliche Differenzierung in der Glaubenserfahrung zu beachten: Für den ungläubigen Sünder *vor* der Rechtfertigungserfahrung – also vor der Erfahrung der *gnädigen* Nähe Gottes – stellt die Anfechtung *des Zornes Gottes* die schwerste Anfechtung dar, denn sie konfrontiert ihn mit seiner eigenen Wirklichkeit als Sünder, der er sich im (Selbst-)Gericht stellen muss und die er nicht fliehen darf,

²⁷¹⁶ Vgl. ähnlich auch ASENDORF, Eschatologie, 55 unter Bezugnahme auf WA 40 I, 521,8–522,1 (2. Galatervorlesung; 1531): „Ista verba nullus Sophista intelligit etc. Nos dicimus: Wenn einer erschrocken ist et betrübt, ist's gut; das sind die rechten carceres; est non carcer corporalis, sed multo: concluditur conscientia, quae tenerrima res; et talis carcer, das einem himel et erden zu enge wird, quia conscientia tenerrima res; ubi illa concluditur, nusquam patet exitus, quia deus ist da, qui est infinitus. eius manum nemo potest fugere.“

²⁷¹⁷ Vgl. dazu oben unter B.4.4.1.3.a).

wenn er zum Glauben finden will. Diese Anfechtung wird überwunden im Hindurchdringen durch den gerechten Zorn zur Gnade – also allein durch das Kreuz Christi. Für den aus Glauben Gerechtfertigten hingegen – also *nach* der Rechtfertigungserfahrung – hat diese Anfechtung ihre Schärfe verloren, wiewohl sie aufgrund des bleibenden Sünderseins immer noch erlitten wird. Der Gerechtfertigte darf sie aber mithilfe des Evangeliums neu verstehen als liebende Erziehung Gottes (Anfechtung als Züchtigung) und den Zorn als Gnade nun sogar gern und bereitwillig annehmen. Für ihn wird stattdessen *die Verborgenheit Gottes* zur schwersten Anfechtung. Denn hier erscheint der verborgene Gott (in seinem geheimen Ratschluss und in der Prädestination) beziehungslos und in erschreckender Fremdheit und Unverständlichkeit.²⁷¹⁸ Die Anfechtung der Verborgenheit wird zur größten Prüfung erst für den Glaubenden, nicht für den Ungläubigen. Sie wird, im Gegensatz zur Anfechtung des Zornes, gerade überwunden durch das Fliehen, nämlich vom verborgenen Gott weg zum offenbaren Gott hin – also zu Jesus Christus. Der Ungläubige hingegen fürchtet sich Luther zufolge also weniger vor der unergründlichen Verborgenheit Gottes (die ihn ja eher zu bestätigten scheint), als vielmehr vor seiner zornigen Nähe.

Trotz dieser theologischen Ungenauigkeit im Gewissensbegriff versucht Winkler durchaus die Dimension des Gerichtes Gottes, unter dem das Gewissen steht, zur Geltung zu bringen. So interpretiert er mit *Ulrich Asendorf* die Gewissenserfahrung Luthers als Antizipation des eschatologischen Gerichtes: „Das eigene Gewissen ist die Hölle. Gericht, Zorn, Sünde und Tod sind zugleich gegenwärtig.“²⁷¹⁹ Im Gewissen findet also eine Verschränkung der Zeiten statt, in denen sich die menschliche Identität befindet und entwickelt. Indem er aufgrund seiner Vergangenheit seine Identität als zerrissen erfährt, antizipiert der Mensch in seinem Gewissen bereits das zukünftige Gericht und die Hölle, welche die endgültig zerstörte Identität und Beziehungslosigkeit bedeutet. Das „Jetzt“ und das Eschaton drängen sich im Gewissen zusammen und das Jüngste Gericht wird gewissermaßen unmittelbar gegenwärtig erfahren. Sowohl in der anfechtenden als auch in der rechtfertigenden Identitätserfahrung wird also jeweils die eschatologische Entscheidung über den Menschen vorweggenommen, bleibt aber zugleich eine erst in der Zukunft des göttlichen Gerichtes vollkommen und d. h. endgültig zu klärende.²⁷²⁰ „Im Gewissen trifft den Menschen beides, die Anklage und das Wort von der Vergebung. Es ist der Ort, in dem er in Gericht und Gnade vor dem lebendigen

²⁷¹⁸ Gegen STOLLBERG, *Deus absconditus*, 456, der die Unterscheidung nicht sauber trifft.

²⁷¹⁹ Vgl. ASENDORF, a. a. O., 53–60 über den eschatologischen Ort des Gewissens (Zitat a. a. O., 54).

²⁷²⁰ Vgl. a. a. O., 56. „Das Eschaton drängt in die Gegenwart hinein, aber es geht darin nicht auf.“ Das gilt für beide eschatologischen Ausgangsmöglichkeiten der im Gewissen erfahrenen Identitätskrise: „Himmel“ und „Hölle“. Beides ist „zugleich gegenwärtig und zukünftig“ (ebd.). Die endgültige Klärung der Identitätsfrage (als Gottesfrage!) geht demnach weder im aktuellen Ichzentrum des Menschen (seinem Gewissen) auf, noch wird sie bloß rein futurisch erwartet. Aufgrund dieser Einheit

Gott steht. Im Gewissen ist heute schon gegenwärtig, was am Jüngsten Gericht geschehen wird.“²⁷²¹

Dass im Gewissen das zukünftige Gericht Gottes vorweggenommen wird, hebt auch Ebeling hervor.²⁷²² Im Phänomen des menschlichen Gewissens geht es daher „um das Zur-Sprache-Kommen und Zu-Gehör-Kommen dessen, was den Menschen in seinem Selbstsein und darum (weil das Selbstsein des Menschen die Struktur des Sich-Selbst-Vorausseins hat) in bezug auf eine Zukunft und deshalb letztlich und unbedingt angeht.“²⁷²³

Aus dem Bisherigen ist klar geworden, dass es im Gewissen um die Frage nach dem identischen Verhalten des Menschen zu sich selbst in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft vor dem Forum Gottes (und darin immer auch vor sich selbst und vor der Welt) geht. Stellt sich doch durch das Gewissen „in, mit und unter allen Umständen unter allen schuldhaften Konflikten die Frage nach der letztlich identischen Verhaltensmöglichkeit“. ²⁷²⁴

Aufgrund des irrenden, gefangenen Gewissens, der Verschärfung der Identitätskrise durch das Gesetz und den Zorn Gottes sowie die Antizipation des eschatologischen Gerichtes im Gewissen ist es allerdings unmöglich, dieses identische Verhalten etwa bloß mit einem Appell zu erhöhter Verantwortungsübernahme und Gewissenhaftigkeit (also einer Intensivierung des Einsichts- und Kontrollverhaltens) zu erreichen. Auf solche Weise würde die Identitätskrise allerhöchstens radikalisiert und infolgedessen entweder umso schmerzhafter ins Bewusstsein gehoben oder umso entschlossener verdrängt werden (*desperatio* oder *praesumptio*). Gelöst werden kann sie allein durch die Wahrheit, die frei macht. Zur Konfliktlösung bedarf es daher einer wirkmächtigen und wirklichen Botschaft von außen, die (im umfassenden Sinne) ein gutes Gewissen schafft. Es geht also um „den *Glauben*, von dem gilt, daß er *bona conscientia* ist“. ²⁷²⁵

des zukünftigen und gegenwärtigen Gerichtes Gottes im Gewissen des Menschen sieht Asendorf hier eine besonders große Nähe Luthers zur johanneischen Theologie (vgl. a. a. O., 60).

²⁷²¹ A. a. O., 57.

²⁷²² Vgl. EBELING, a. a. O., 432: „Von der Orientierung am Gewissen her muß die Unterscheidung des Wortgeschehens in Gesetz und Evangelium deutlich werden, damit aber auch der eigentliche Sinn der traditionellen Redeweise von Diesseits und Jenseits, von Erde und Himmel, von dieser und der zukünftigen Welt, von Natürlichem und Übernatürlichem.“

²⁷²³ A. a. O., 431.

²⁷²⁴ WINKLER, a. a. O., 54.

²⁷²⁵ EBELING, a. a. O., 446 (Hvm.). Vgl. dazu WA 20, 718,11–19 (Vorlesung zum 1. Joh; 1526/27) (Hvm.): „Conscientia mala bestia, quia facit hominem contra seipsum stare. Satan ex peccato parvi risus eterna damna sol er machen. Et contra ex optimo opere facit damnationem, ut quod defecimus ab ecclesia papistarum. Magna pugna contra conscientiam pugnare. Sive malum, sive bonum opus: quod tu damnas, mihi praeceptum, ut credam. Nemo debet deum facere minorem sese, sed debemus

2.2.3.2 Der Glaube

In diesem Zusammenhang von Gewissen und Glaube sieht auch Winkler die Lösung der Identitätsproblematik. Denn „in Wahrheit und Freiheit‘ identisch“ sei der Mensch erst, wenn er guten Gewissens sein könne.²⁷²⁶ Ein gutes bzw. reines Gewissen ist wiederum nur möglich, wenn ihm – seiner begründeten und realistischen Identitätskrise zum Trotz – eine „vorausnehmend identische Verhaltenseinstellung“ geschaffen würde.²⁷²⁷ Hierzu bedarf das Gewissen der „Eröffnung einer existenztragenden Glaubensmöglichkeit“.²⁷²⁸ Diese müsste die eigenen Vorbedingungen der Identität, also der verantwortlichen Selbstidentifizierung, derart relativieren bzw. auf eine Weise erfüllen, dass der Mensch seine Identität nicht mehr selber herzustellen genötigt wäre.

Es tut sich folgerichtig die Frage auf, ob und wie der Mensch seine Identität gewissermaßen *im Voraus* und *extern* vollgültig – und d. h. verantwortlich und wirksam – empfangen kann; wie er auf die eigene Frage: „Wer bin ich?“ bzw. auf Gottes Frage: „Wer bist du?“ nicht mehr mit eigenverantworteter Leistung oder sonstigen eigenen Bedingungen zu antworten genötigt ist, sondern auf die identitätsstiftende Zusage eines anderen hören darf. Diese Antwort hört und empfängt der Glaube, weil und indem er mit Jesus Christus verbindet und darin einer neuen Gottesbeziehung teilhaftig wird. Dieser Glaube, der alle ethischen Vorbedingungen relativiert, wird somit selbst zum Repräsentanten des guten Gewissens. Laut Winkler findet der Reformator seine Identität daher in der kontinuierlichen Ausrichtung am Bild *Jesu Christi* als des Mittlers.²⁷²⁹

illi gloriam reddere i.e. quod maior sit nobis. Etsi sim sine operibus bonis et in malis peccatis, tamen ipse maior, et si nescio, wie es hin aus gehe, ipse novit. Commendatio fidei et bonae conscientiae: *fides nihil aliud est quam bona conscientia*.“

²⁷²⁶ WINKLER, a. a. O., 54 unter expliziter Bezugnahme auf Ebelings Aufsatz. An dieser Stelle wird die Unterscheidung des scheinbar autonomen Gewissens und des tatsächlich theonomen Gewissens umso wichtiger. Denn das scheinbar autonome Gewissen könnte durch Abstumpfung durchaus subjektiv als „gut“ empfunden werden – ohne es vor Gottes Gericht tatsächlich zu sein. Das theonome Gewissen hingegen kann erst gut werden, wenn dem Menschen ein realer Grund gegeben wird, sich verantwortlich identifizieren zu können. Da diese Selbstidentifikation aufgrund der eigenen Sünde jedoch verunmöglicht worden ist, bedarf es dazu einer externen Größe, welche verantwortlich – d. h. vor Gott, den Menschen und sich selbst gerechtfertigt – diese Identifikationsmöglichkeit schafft.

²⁷²⁷ A. a. O., 54. Also eine Verhaltenseinstellung zu seiner eigenen Vergangenheit und Zukunft, mit der er sich verantwortlich identifizieren kann, ohne selbst etwas dazu beizutragen. An dieser Konzeption des Gewissens als Erkenntnisregulator der eigenen Identität wird die Notwendigkeit einer wirksamen Stellvertretung für die Versöhnung ebenso wie für die eigene Identitätsfindung deutlich.

²⁷²⁸ A. a. O., 54.

²⁷²⁹ Vgl. a. a. O., 55. Den Identitätsbegriff im Zusammenhang mit der Rechtfertigung verwenden auch SCHNEIDER-HARPPRECHT, a. a. O., 153–157 sowie SCHARFENBERG, Rechtfertigung und Identität,

2.2.3.3 *Jesus Christus*

Diese konfliktlösende Wirkung der Rechtfertigungsbotschaft und des Glaubens interessiert den Pastoralpsychologen in erster Linie unter der Perspektive, welche psychisch fassbaren Erfahrungen innerhalb des menschlichen Beziehungssystems damit verbunden sind, also der Rechtfertigungserfahrung vorangehen, sie auf der psychisch fassbaren Ebene ausmachen und ihr nachfolgen. Erst in zweiter Linie fragt er nach der transzendenten Wirklichkeit hinter diesem Geschehen.

Pastoralpsychologisch, „d.h. von seiner empirisch erfaßbaren Funktion im zwischenmenschlichen Beziehungsgeschehen her“, bedeutet Luthers Erfahrung der Identitätskrise und der neuen Identifikation mit Jesus Christus, dass seelsorgerliches Handeln nicht mehr auf ein „vom Über-Ich gesteuertes“, sondern auf ein „vom Ich-Ideal gesteuertes“ Gewissen bezogen wird.²⁷³⁰ Dementsprechend interpretiert der Pastoralpsychologe die grundlegende Struktur der Anfechtungs- und Rechtfertigungserfahrung Luthers als eine „Schwerpunktverlagerung innerhalb der Gewissensfunktion vom Über-Ich-Gewissen zum vom Ich-Ideal gesteuerten Gewissen“.²⁷³¹

Sowohl das Über-Ich als auch das Ich-Ideal stellen Funktionen des Ichs dar, die sich aus frühkindlichen Prägungen und Vorstellungen heraus entwickeln.²⁷³² Das Über-Ich fungiert als eine Instanz frühkindlich verinnerlichter Normen und entsprechender Strafen der Eltern, welche mittels ihrer auf kollektive Verhaltensnormen und Werturteile ausgerichteten automatisierten *Selbstkontrolle* die soziale Integration des Ichs regulieren.²⁷³³ Mit diesem Freud'schen

237–239 und DERS., Identitätskrise und Identitätsfindung, 33–50. Ähnlich versucht auch Scharfenberg die Rechtfertigungslehre dahingehend zu interpretieren, dass Luther darin „mit der Konzentration auf das hörende Gewissen einer coram-Struktur theologischen Denkens Ausdruck verleiht, die ein ‚Gegenüber‘ erfährt und Identität ermöglicht“ (SCHARFENBERG, Rechtfertigung und Identität, 243). Vgl. dagegen aber auch PETERS, Rechtfertigung, 239–281.

²⁷³⁰ WINKLER, a. a. O., 55. Mit diesen Begriffen versucht Winkler also eine genuin pastoralpsychologische Perspektive auf die oben dargelegte eschatologische Dimension des Gewissens zu beschreiben.

²⁷³¹ SCHNEIDER-HARPPRECHT, a. a. O., 135. Vgl. dazu auch TH. BONHOEFFER, Pastoralpsychiatrische Überlegungen zur Gotteslehre, 436–442, der die psychoanalytische Unterscheidung von Über-Ich und Ich-Ideal ebenfalls mit Luthers theologischer Unterscheidung von Gesetz und Evangelium vergleicht: „Die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium scheint mir, grob gesprochen, der psychoanalytischen Unterscheidung zwischen Überich und Ichideal zu entsprechen.“ (a. a. O., 436).

²⁷³² Vgl. dazu vor allem FREUD, GW XIII, 235–289 (Das Ich und das Es), bes. 260–267. Allerdings wurden beide Begriffe von Freud ursprünglich im gleichen Sinne gebraucht (vgl. LAMPL-DE GROOT, Ich-Ideal und Über-Ich, 321). auch Winkler ist sich darüber im Klaren, dass es sich hierbei um einen jüngeren Differenzierungsvorgang handelt. Er entwickelt eine Unterscheidung in Anlehnung an das Narzissmuskonzept von Heinz Kohut (vgl. WINKLER, a. a. O., 56 und KOHUT, Narzißmus (1973)).

²⁷³³ Vgl. WINKLER, a. a. O., 55 sowie LAMPL-DE GROOT, a. a. O., 322. Das Über-Ich fungiert somit als moralische Kontrollinstanz und als Gegenpol zu den Trieben und Wünschen des Es. In den aus dieser innerpsychischen Ambivalenz hervorgehenden Konflikten empfindet der Mensch Schuldgefühle.

Begriff interpretiert Winkler die Gesetzeserfahrung Luthers, insofern sie aus einem intensivierten Kontrollverhalten heraus erwuchs.²⁷³⁴

Die Evangeliumserfahrung hingegen ließe sich adäquater mithilfe der Funktion des Ich-Ideals beschreiben, da es stärker mit dem Einsichtsverhalten korreliere. Das *Ich-Ideal* steht für „das Vorbild und ideale Selbstbild, das die Person, ausgehend von ihren subjektiven Erfahrungen und angereichert mit Ansprüchen und Erwartungen, von sich selbst entwirft.“²⁷³⁵ Es entsteht als eine „Instanz der Wunscherfüllung“ bzw. der Größen- oder Allmachtsphantasie (Sein wie die Eltern) ebenfalls bereits im Säuglingsalter.²⁷³⁶ In Verbindung mit bestimmten Vor-Bildern als idealen Zielvorstellungen von sich selbst betrifft es jedoch stärker (sowohl positiv als auch negativ) das persönliche *Selbstwertgefühl* – und damit weniger die soziale als vielmehr die persönlich-affektive Seite der Selbstidentifikation. Die Orientierung am Ich-Ideal dient dazu, der bleibenden Angst der Ohnmacht und der beengten oder aufgehobenen Einflussmöglichkeiten auf das Weltgeschehen entgegenzuwirken. Es liefert „eine daseinsbestimmende innere Überzeugung“, nämlich, „daß es grundsätzlich Werte gibt, die das Dasein lebenswert machen.“²⁷³⁷ Dieses im Ich-Ideal enthaltene „Wechselspiel von Projektion und Introjektion phantastischer Größenvorstellungen“ habe aus diesem Grunde „eine ganz besondere Affinität zur Religiosität des Individuums“.²⁷³⁸

Den Unterschied beider Ich-Funktionen innerhalb der menschlichen Psyche beschreibt *Jeanne Lampl-de Groot* folgendermaßen: „Das Ich-Ideal ist ursprünglich und wesentlich eine

Vgl. dazu auch AUCHTER/STRAUSS, a. a. O., 169; TRIMBORN, Überich, 795–799 (in: MERTENS/WALDVOGEL, a. a. O.).

²⁷³⁴ Vgl. in ähnlicher Weise auch 2008 immer noch Stollberg, der festhält, dass sich der spirituelle Aufbruch Luthers auch dem emanzipatorischen Impuls verdanke, dass dieser „sich selbst und seine Mitchristen [...] von der ungeheuren Last eines extrem autoritären und bedrohlichen kirchlich-kollektiven Überichs befreien“ wollte (STOLLBERG, *Anfechtung und Trost*, 149). Auch Stollberg deutet Luthers Gesetzesanfechtung also unter Berufung auf Erik H. Erikson mit der psychoanalytischen Kategorie des Über-Ichs (vgl. dazu ERIKSON, *Der junge Mann Luther* (2015)).

²⁷³⁵ HAUTZINGER/SCHABABERLE, Art. Ich-Ideal, 452.

²⁷³⁶ Vgl. LAMPL-DE GROOT, a. a. O., 323. Das Ich-Ideal fungiert dabei auch in seiner ethisch-sozialen Form des Erwachsenen zeitlebens als eine Instanz der Wunscherfüllung, welche das Bedürfnis nach Selbstwert befriedigt.

²⁷³⁷ WINKLER, a. a. O., 57.

²⁷³⁸ A. a. O., 56. Vgl. dazu auch SCHARFENBERG, Narzißmus, Identität und Religion, 949–966, bes. 958ff zu Narzissmus und Identität sowie 961ff zu Narzissmus und Religion. Vgl. auch ELGETI/WINKLER, Die Angst vor Kränkung, 47–56, die aufzeigen, dass und wie in der analytischen Psychotherapie religiöses Erleben nur unsicher verarbeitet wird. Dabei sei gerade die Religiosität des Patienten häufig eine bevorzugte Form, Kränkung zu kompensieren, weshalb sie von ihm normalerweise nicht als etwas Fremdes oder Störendes, sondern als integrierter Anteil der eigenen Identität (d. h. Ich-synton) empfunden wird. Diese tiefe identitätsstiftende Bedeutung der eigenen Religiosität könne sodann in der Psychoanalyse oft zu Widerstand führen.

bedürfnisbefriedigende Instanz, während das Über-Ich (oder Gewissen) ursprünglich und wesentlich eine *einschränkende, verbotende Instanz* ist.²⁷³⁹ Ersteres tritt demnach als die positive, motivierende Funktion der Normen auf, während Letzteres eher für deren negative, restriktive Funktion steht. „Das Ideal behält den Grundton umfassender Glückseligkeit auf der Basis physischen Wohlbefindens, das Überich den Grundton der Versagung.“²⁷⁴⁰ Je nach Veranlagung und sozialer Prägung wird ein Mensch eine jeweils stärkere Tendenz zu der einen oder anderen Funktion hin entwickeln.

Im Blick auf die Auswirkung dieser beiden möglichen Ich-Funktionen auf das menschliche Gewissen lässt sich für ein stärker Über-Ich-gesteuertes Gewissen eine Tendenz zum Kontrollverhalten und damit verbunden der Versuch der Identitätsfindung durch (stark sozial bedingte) Selbstkontrolle diagnostizieren.²⁷⁴¹ In einem solchen Falle würde die *Anfechtung eher als Versuchung oder Verlockung* erfahren. Eine entsprechend orientierte Seelsorge neigt dazu, stärker kasuistisch mittels Geboten und Verboten sowie entsprechenden Strafen zu verfahren, um auf diese Weise einen Konfliktausgleich anzustreben.

Ein Ich-Ideal-gesteuertes Gewissen hingegen strebt eher nach intensiviertem Einsichtsverhalten mit dem Ziel, die eigene Identität über motivierende Werte und Überzeugungen zu definieren. Dabei wird allerdings die Spannung zwischen Sein und Sollen stärker internalisiert und mit dem Selbstwertgefühl verknüpft. Dementsprechend können auch nur Ich-Ideal-gesteuerte Verhaltenskonflikte aufgrund der Infragestellung des Selbstwertes zu einem inneren Zustand der Verzweiflung führen.²⁷⁴² Erst unter diesen Bedingungen wird die *Anfechtung als*

²⁷³⁹ LAMPL-DE GROOT, a. a. O., 326. Zugleich betont sie aber auch den engen Zusammenhang beider Größen: „Das Ich-Ideal und das einschränkende Über-Ich entstehen nebeneinander aus primitiven Vorläufern in der Frühkindheit. Man kann sie als besondere Ich-Gebiete mit eigenen Funktionen betrachten. [...] Bei harmonischer Entwicklung arbeiten sie zusammen als Substruktur innerhalb der Ich-Organisation und leiten das Ich in seinen Leistungen.“ (a. a. O., 331). Vgl. dazu auch MERTENS, Ich-Ideal, 318–327 (in: MERTENS/WALDVOGEL, Handbuch), dem zufolge das ausgereifte Ich-Ideal eigentlich eine depersonifizierte Substruktur des Über-Ichs darstelle, die in einer Anzahl von ethischen Idealvorstellungen besteht, d. h. nicht mehr in personhaften Idealgestalten, sondern in internalisierten Wertvorstellungen und einem entsprechend verinnerlichten *Empfinden* für Gut und Böse konkret wird (vgl. a. a. O., 318). Eine solche Vorstellung vom Ich-Ideal stünde durchaus in einer gewissen Nähe zu Luthers spiritueller Psychologie von *opinio et affectus* des Menschen (vgl. oben unter B.3).

²⁷⁴⁰ T. BONHOEFFER, a. a. O., 438.

²⁷⁴¹ Vgl. dazu EICKE, Das Über-Ich, 499–514. Eine Gewissensregulierung durch das Über-Ich bedeutet, „daß der Mensch eine zensorische Instanz in sich bildet in Form von *Wert- und Sollensvorstellungen*, welche alle jene Regungen in ihrer Auswirkung zu hindern trachten, die den Menschen in Gefahr bringen, nicht geliebt zu werden. Das Über-Ich erweist sich somit als Schutz gegenüber allen unliebsamen Erfahrungen, insbesondere denjenigen, *auf sich selbst gestellt und selbstverantwortlich zu sein*. Entsprechend richtet man sich eben nach dem, ‚was man tut.‘“ (a. a. O., 507 (Hvm.)).

²⁷⁴² Vgl. WINKLER, a. a. O., 58.

Identitätskrise erfahren. Eine am Ich-Ideal-Gewissen orientierte Seelsorge besitzt infolgedessen eine höhere Affinität zum „prinzipiellen Appell“, der den Angefochtenen zur Selbsteinsicht und zu erneuter Selbstidentifikation aufruft.²⁷⁴³

Aus dieser psychoanalytischen Differenzierung ergeben sich im Hinblick auf Luthers Erfahrungen zwei Fragen. Zum einen: Wie gelangte er in seinem Gewissen von einer Über-Ich- zu einer Ich-Ideal-Orientierung? Zum anderen: Wie wurde ihm darüber – pastoralpsychologisch gesehen – nicht nur eine radikale Verschärfung der Anfechtung in der Identitätskrise, sondern tatsächlich auch eine tröstende Konfliktlösung in der Rechtfertigung zuteil?

Beides geschieht Winkler zufolge, indem sich Luther an *Jesus Christus* auf eine Weise orientiert, die auf der Ebene empirisch wahrnehmbarer psychischer Funktionen als Ich-Ideal-Orientierung begriffen werden kann.²⁷⁴⁴ Unter Verweis auf die französische Psychoanalytikerin *Janine Chasseguet-Smirgel* geht Winkler davon aus, dass ein Ich-Ideal – das immerhin „das eigentlich Menschliche im Menschen“ sei – vorstellbar wäre, welches „im Vergleich zu den temporären und unendlich erneuerbaren Idealen transzendiert.“²⁷⁴⁵ Wenngleich Chasseguet-Smirgel damit lediglich ein in der Tiefe der menschlichen Psyche diese selbst überschreitendes Absolutes im Sinn hat (etwa analog zur platonischen „Idee“), möchte Winkler diese Interpretation der psychischen Ich-Funktion als Anknüpfungspunkt nutzen, um sie wiederum theologisch zu interpretieren. Luther habe die eigenen, inneren Zielvorstellungen, die jeder Mensch mit seinem Ich-Ideal verbindet, zwar als im tiefsten eigensüchtig und somit zu wahrhaft verantwortlicher Selbstidentifikation unfähig entlarvt, sie in ihrer psychischen Funktion (!) jedoch keineswegs leer stehen lassen. Vielmehr habe er – und eben darin sei die psychische Funktion der Rechtfertigungserfahrung zu erkennen – „die *psychische Repräsentanz* des Ich-Ideals eindeutig mit dem ‚Vorbild‘ Jesus Christus besetzt“.²⁷⁴⁶

Diese ganz und gar neue Ich-Ideal-Orientierung, die gänzlich extern begründet ist, wird nunmehr innerhalb der psychischen Ich-Funktionen durch das Vorbild Jesus Christus, auf das sie sich ausrichtet, repräsentiert.²⁷⁴⁷ So kann einerseits die psychische Auswirkung der Recht-

²⁷⁴³ A. a. O., 58. Zur gesamten Problematik des Ich-Ideals und des Gewissens in Psychologie und Seelsorge vgl. u. a. JOFFE/SANDLER, Kommentare zur psychoanalytischen Anpassungspsychologie, 728–744; CHASSEGUET-SMIRGEL, Das Ich-Ideal (1987); FETSCHER, Ich-Ideal und Über-Ich im Rahmen einer modifizierten Strukturtheorie, 193–225; MÜLLER, Das Gewissen in Kultur und Religion (2010).

²⁷⁴⁴ Vgl. WINKLER, a. a. O., 58.

²⁷⁴⁵ CHASSEGUET-SMIRGEL, Das Ich-Ideal, 15–16.

²⁷⁴⁶ WINKLER, a. a. O., 57 (Hvm.).

²⁷⁴⁷ Auf dem Begriff der „psychischen Repräsentanz“ liegt deshalb die besondere Betonung, weil die Ich-Funktion des Ich-Ideals Christus natürlich nur repräsentiert, aber keinesfalls ersetzt. Christus ist und bleibt selbstverständlich extra nos (d. h. immer sowohl an sich als auch pro nobis existierend) ein transzendentes Gegenüber. Nichtsdestotrotz bildet sich durch den Glauben als Beziehung

fertigungserfahrung „intra nos“, andererseits aber auch der „im Glauben erfahrene[n] Gott in Christus durchaus als eine Größe ‚extra nos‘, als außerhalb aller psychischen Strukturen und unabhängig von diesen“, verstanden werden.²⁷⁴⁸ Auf dieser Weise wird dem Glaubenden – wobei der Glaube innerhalb der Psyche genau diese Neuausrichtung der Funktionen des Ich-Ideals auf das Vorbild Jesus Christus hin meint – eine *externe* und allem Eigenen *vorausgehende* Identität zuteil, die ihn frei macht von jedweden Über-Ich-gesteuerten Gewissensdruck sozialer Selbstkontrolle ebenso wie von allem Ich-Ideal-gesteuerten Gewissensdruck internalisierter Selbstidentifikationskrisen.

Christus erfüllt laut Winkler die Funktion des transzendenten Ich-Ideals als *Vorbild*. Mit dieser Formulierung bleibt er leider seinem eigenen Anknüpfungspunkt nicht völlig treu. Immerhin hatte selbst Chasseguet-Smirgel die Reduktion des Ich-Ideals auf ein „Vorbild“ kritisiert.²⁷⁴⁹ Das Ich-Ideal fungiere keineswegs nur als ein Vorbild, sondern solle vielmehr dazu dienen, die Spannung zwischen dem faktischen Ich und den Erinnerungen an die Momente, in denen „das Individuum ‚selbst sein Ideal war‘“ zu überbrücken.²⁷⁵⁰

Übertragen auf Christus als transzendiertes Ich-Ideal hieße das: Die Möglichkeit der Gemeinschaft und Identifikation mit ihm in der Rechtfertigung überbrückt die Spannung zwischen dem aktuell erfahrenen Sündersein (also Nichtidentisch-Sein) und dem zugesprochenen und in den Glaubenserfahrungen affektiv teilweise antizipierten Gerecht-Sein (also Identisch-Sein). Das Vorbild Christi allein vermöchte eine solche Funktion allerdings kaum zu erfüllen, bliebe es doch nur ein fernes und letztlich immer unerreichbares Ideal.²⁷⁵¹ Hier bleibt bei Winkler die Frage ungeklärt oder zumindest offen, wie die Rechtfertigung als forensisches und effektives Geschehen pastoralpsychologisch angemessen bedacht werden kann; wie die Glaubensidentifikation also konkret geschehen kann und was ihre begründende und bewirkende

zu Jesus Christus eine entsprechende psychische Funktion im glaubenden Menschen aus, die vorher durch anderes – nämlich die eigenen (eigen-süchtigen und letztlich sogar immer mit einem Hang zum Narzisstischen verbundenen) Zielvorstellungen – besetzt war.

²⁷⁴⁸ WINKLER, a. a. O., 57.

²⁷⁴⁹ Vgl. CHASSEGUET-SMIRGEL, a. a. O., 15. Vgl. jedoch bspw. noch immer bei so AUCHTER/STRAUSS, a. a. O., 80: „Das Ich-Ideal stellt ein Vorbild dar, dem das Subjekt sich anzunähern versucht, an dem das Ich sich aber auch mißt.“

²⁷⁵⁰ CHASSEGUET-SMIRGEL, a. a. O., 15. Wobei natürlich die Frage bleibt, ob es, menschlich gesehen, solche Momente verantwortlich und authentisch überhaupt je gegeben hat und geben kann.

²⁷⁵¹ Diese ausgleichende Funktion des Ich-Ideals zwischen dem faktischen und dem idealen Ich hat freilich auch Winkler im Blick. Die Gewissenssteuerung durch das Ich-Ideal bedeute nämlich, einmal erkannten und angenommenen Werten und Idealen, Zielen und Vorbildern treu zu bleiben, sie weiter zu verfolgen und dabei zugleich „jene Spannung auszuhalten, die aus der Diskrepanz zwischen der alltäglichen Erfahrung des Versagens, der Ohnmacht, der Kleinlichkeit und dem, was ‚eigentlich‘ wertvoll und richtig ist, entsteht“ (WINKLER, a. a. O., 57). Dieses Spannungsfeld habe Luther in seiner religiösen Sprache einzigartig beschrieben.

Ursache ist. Er hält zunächst lediglich fest, dass Luther die einer Ich-Ideal-Orientierung innewohnende Spannung zwischen Sein und Sollen auf einzigartige Weise auszuhalten vermochte, weil und indem er die Ausrichtung auf die Identifikation mit Christus als transzendiertes Ich-Ideal zur prägenden Zielvorstellung seiner Seelsorge machte.

Im praktischen Vollzug sei es dem Reformator schließlich darum gegangen, diese Zielvorstellung „jedem Einzelfall gegenüber der alltäglichen Erfahrung zu etablieren, auch als Christenmensch immer wieder als der alte Sünder konfliktauslösend handeln zu müssen.“²⁷⁵² Mit anderen Worten: Obwohl sich der Mensch als Sünder ehrlicherweise zeitlebens nicht mit sich selbst verantwortlich identifizieren kann, wird ihm in der Gewissensorientierung an Jesus Christus als einem transzendenten, also seiner eigenen Psyche *externen* und *vorausgehenden* Ich-Ideal eine Identität angeboten, in der er sich unabhängig von seinen eigenen identifikatorischen Dispositionen bergen und – psychologisch gesprochen – ein unzerstörbares Selbstwertgefühl erhalten und entwickeln darf.

Rechtfertigung bedeutet somit die Partizipation am qualitativ neuen Sein Jesu Christi. Indem der Glaubende sich über Christus neu identifiziert, erlangt er ein Identitätsgefühl, welches in der kontinuierlichen und einheitlichen Zuwendung Gottes zu seinem ganzen Leben und seiner ganzen Person unzerstörbar letztbegründet ist.²⁷⁵³ Für seine Identität in Vergangenheit und Zukunft, vor sich selbst, der Welt und letztlich vor Gott und dessen Gericht ist für den Menschen im stellvertretenden Leiden, Sterben und Auferstehen Jesu Christi gesorgt. „Mit dem Akt des Vertrauens verbindet sich die grundlegende Einsicht, daß Gottes schöpferische Liebe, die in Kreuz und Auferweckung Jesu von Nazareth aus dem Nichts, der Beziehungslösung des Todes neues Leben schafft, jedem einzelnen gilt.“²⁷⁵⁴

Mit der Rede von Jesus Christus als Ich-Ideal-Vorbild ist zugleich die Problematik des *Gottesbildes* und seiner Auswirkung auf die Psyche verbunden. An dieser Stelle kommt für Winkler die psychische Funktion des Teufels ins Spiel. Denn virulent wird die Anfechtung als Identitätskrise durch die Gewinnung einer Ich-Ideal-Orientierung schließlich in der Frage der *Unterscheidung von Gott und Teufel*.²⁷⁵⁵

Erst in der rechtfertigenden Erkenntnis Jesu Christi wird auch der Teufel als solcher erkannt und in seiner identitätszerstörenden Wirksamkeit entmachtet.²⁷⁵⁶ Dieser agiert nämlich ge-

²⁷⁵² WINKLER, a. a. O., 55. Es geht also um die seelsorgerliche (!) Unterscheidung und Zuordnung des *simul iustus et peccator*.

²⁷⁵³ Vgl. dazu SCHNEIDER-HARPPRECHT, a. a. O., 155.

²⁷⁵⁴ A. a. O., 155.

²⁷⁵⁵ Vgl. WINKLER, a. a. O., 59–60. Vgl. dazu oben unter B.4.4.1.3.b)

²⁷⁵⁶ Vgl. dazu BARTH, *Der Teufel und Jesus Christus*, 34, der deshalb die These aufstellt, dass Luthers Teufelsvorstellung dementsprechend nicht bei spekulativen Gedanken über den Engelsfall, sondern eigentlich erst in der Christuserkenntnis einsetze.

wissermaßen als Anti-Mittler, der nicht wie Christus durch das Evangelium die Gnade Gottes, sondern mittels des von ihm missbrauchten Gesetzes den Zorn Gottes auf das Gewissen bezieht.²⁷⁵⁷ Auf diese Weise sucht er den Platz im Menschen einzunehmen, der zur versöhnten Identitätsfindung eigentlich Christus zugehört. Der Teufel macht Christus die Mittlerfunktion zwischen Gott und Mensch streitig, um so das Gottesbild des Menschen zu verzerren und zu verdunkeln. Aus diesem Grunde wird jeder Mensch in seiner Identitätssuche früher oder später entweder mehr und mehr ein Ebenbild Jesu Christi oder des Teufels werden.²⁷⁵⁸ Denn „[s]owohl Christus als auch der Teufel laden zur Identifikation ein.“²⁷⁵⁹ In diesem Sinne fungiere Christus oder gegebenenfalls der Teufel als verhaltensprägendes „Vor-Bild“, unter dem der Mensch je nach dem lebt und handelt.²⁷⁶⁰

Ob Gott als der in Christus offenbare, barmherzige Vater oder als der in seiner Verborgenheit Namenlose bzw. in seinem Zorn Grausame angesehen und erfahren wird, hängt somit an der Mittlerstellung des Vorbilds im Ich-Ideal, welche entweder durch Christus oder (weitestgehend unbewusst) durch den Teufel eingenommen wird.²⁷⁶¹

Entsprechend erkennt Winkler hierin *das Ur-Moment der Anfechtung*: „In der richtigen und falschen, geglückten und mißglückten Verhältnissetzung beider Gegenpole liegt die Wurzel aller Konflikte zwischen Mensch und Gott sowie Mensch und Mensch. *An dieser Nahtstelle gerät der einzelne in Anfechtung und bedarf der Seelsorge.*“²⁷⁶² Es gibt demnach nicht nur Konflikte

²⁷⁵⁷ Vgl. dazu insgesamt a. a. O., 124–153 über „[d]ie Rolles [sic] des Teufels in der Anfechtung“. „Die Taktik des Teufels besteht dabei darin, daß er das Gewissen des Menschen und den Zorn Gottes aufeinander bezieht.“ (a. a. O., 139). Dabei unterscheidet sich der Teufel vom Zorn Gottes vor allem hinsichtlich der Intention dieser Inbezugsetzung. Während Gott in seinem Gesetz das Heil des Menschen sucht und ihn zur Umkehr führen will, bezweckt der Teufel mit seiner missbräuchlichen Verzerrung des Zornes Gottes im Gewissen Verstockung oder Verzweiflung.

²⁷⁵⁸ Vgl. WINKLER, a. a. O., 60.

²⁷⁵⁹ A. A. O., 59. Vgl. dazu wieder BARTH, a. a. O., 98–112: „Nach alledem ist klar, was der Teufel in der Häresie vorhat: Er versucht, die Stelle des in Christus offenbaren Gottes einzunehmen [...], den in Christus offenbaren Gott in Vergessenheit zu bringen und den Teufel an seine Stelle zu setzen“ (a. a. O., 112).

²⁷⁶⁰ Vgl. WINKLER, a. a. O., 59. Die Unglaubens-Identifikation mit dem Teufel geschieht dabei gleichwohl niemals im vollen Bewusstsein. Vielmehr wohnt ihr, weil sie das dem Menschen natürlicherweise Naheliegende ist, die Tendenz inne, aufgrund dieser falschen Gewissensorientierung gegenüber Gott entweder Gleichgültigkeit, Hochmut oder Hass zu entwickeln, die in jedem Fall in einem verkehrten Gottesbild begründet liegen. Der anthropologische Ort dieses Gottesbildes ist aber das Gewissen, in dem sich daher das Ebenbild des Menschen ausprägt – entweder dem Glauben und Christus gemäß oder dem Unglauben und damit dem Teufel gemäß.

²⁷⁶¹ Mit diesen Darlegungen bietet Winkler eine durchaus originelle pastoralpsychologische Interpretation von Luthers Gedanken in *De servo arbitrio*, wo er den Menschen als unfreiwilliges Reittier entweder Gottes oder des Teufels schildert (vgl. WA 18, 634,17–635,22; LDStA I, 291,4–39).

²⁷⁶² WINKLER, a. a. O., 60 (Hvm.).

innerhalb des Menschen, zwischen Mensch und Mensch oder zwischen Gott und Mensch, sondern ebenso eine Wurzel all dieser Konflikte, die in der falschen Verhältnisbestimmung zwischen dem Bild Jesu Christi als dem wahren Bild Gottes und dem Bild des Teufels als dem falschen bzw. den falschen Bildern Gottes besteht. Aus der falschen Herzensstellung zu diesen Bildern entstehen, Winklers Lutherdeutung zufolge, letztlich alle weiteren Anfechtungen als solche Konflikte, die die Seelsorge notwendig machen. Daher muss es in der seelsorgerlichen Konfliktlösung grundsätzlich immer um die richtige *Identifikation des Glaubens* gehen.²⁷⁶³ Damit ist die oben gestellte Frage nach dem Wie der Rechtfertigungserfahrung innerhalb der psychischen Funktionen geklärt.

Diesen konfliktlösenden, weil trostvollen Identifikationsvorgang des Glaubens sieht Winkler am zutreffendsten in Luthers Rede vom „*Unterkriechen*“ unter Christus beschrieben.²⁷⁶⁴ Mittels dieses Bildes werde die Konfliktlösung als Trost bzw. „unter dem Vorzeichen des Trostes“, nämlich als reines Empfangen und Annehmen, besonders gut veranschaulicht. Das Unterkriechen unter die Ich-Ideal-Identität Christi im konkreten Konfliktfall heißt darum, pastoralpsychologisch gesprochen, „um Gottes willen wieder zu sich selbst und d.h. für den Christen zu seiner Glaubensidentität mit Christus zu finden.“²⁷⁶⁵ In dieser identifikatorischen Gemeinschaft mit Christus findet der Glaubende jedoch gerade in einem anderen zu sich selbst – und zwar in einem sowohl zeitlich als auch relational umfassenden Sinne. „Der Schutz vor Angst, Zweifel, innerer Leere und Trostlosigkeit liegt also darin, sich mit *einer starken, überindividuell wirksamen und damit idealen Retterfigur* zusammengestellt vorzufinden.“²⁷⁶⁶ Der Trost der Rechtfertigung greift dann, wenn dem Menschen inmitten und trotz aller Konfliktsituationen,

²⁷⁶³ Wobei entsprechend auch die Anfechtung der Gleichgültigkeit Gott gegenüber oder die unbewusste Anfechtung der falschen, vermeintlichen Identitätsfindung bedacht werden muss. Denn „maxima tentatio est nullam habere tentationem“ (WA 3, 420,17) – d. h. pastoralpsychologisch übertragen: Keine Identitätskrise zu haben, kann sehr wohl gerade die größte Identitätskrise sein.

²⁷⁶⁴ Vgl. a. a. O., 59–60. Interessanterweise verband Luther als junger Mönch diesen Moment des Unterkriechens zunächst eher mit der Muttergottes, zu der er vor dem *richtenden Christus* flüchtete. Durch die befreiende Erfahrung der Rechtfertigung in der Gemeinschaft mit dem *leidenden Christus* übertrug er diesen Vorgang später schließlich auf Jesus Christus. Vgl. dazu WA 47, 275,33–38 (Predigt über Mt 18–24; 1537) (Hvm.): „Ich hab mich im Bapstumb mehr fur Christo gefurcht dan fur dem Teuffel. Ich gedachte nicht anders, den Christus sesse im Himel als ein zorniger Richter, wie ehr den auch auff einem Regenbogen sitzendt gemahlet wirdt. Ich kondte ihnen nicht anrufen, jha seinen namen nicht wohl nennen horen und muste Zuflucht haben zu unser lieben Frauen und *unter ihren Mantel kriechen*“; und später in WA 46, 358,18–21 (Predigten; 1538) (Hvm.): „Sed apprehende Christum: servavi praecepta gratia spiritus sancti, sed non ideo, sed *kriech kluckhenne Christum* et credo, quod pro me, non pro se mortuus et resurrexit. Darauff lebe ich und bin sicher. Ibi mus diabolus weichen, quia nihil habet contra Christum.“; oder u. a. auch WA 41, 665,15; 667,23 (Predigten; 1536).

²⁷⁶⁵ WINKLER, a. a. O., 58.

²⁷⁶⁶ A. a. O., 60 (Hvm.).

in denen er sich vorfinden kann und in denen er „quälende Affekte, Spannungen sowie Ambivalenz- und Schuldgefühle“ erfährt, „ein Zustand umfassender Geborgenheit in Christus“ vermittelt wird.²⁷⁶⁷

Diese Glaubenseinsicht in die Identifikationsmöglichkeit mit Christus zu erreichen und einen solchen Zustand im Erleben des Seelsorgesuchenden zu ermöglichen, wurde für Luther das praktische *Leitziel* seiner Seelsorge. Je mehr Erfahrung der Seelsorger dabei sowohl mit eigenen Identitätskrisen als auch mit der Konfliktlösung durch die Identifikation mit Jesus Christus gemacht hat und macht, desto wirksamer wird sich auch seine seelsorgerliche Vermittlungsfähigkeit erweisen – wie es an Luthers eigener Seelsorge selbst in eindrucklicher Weise augenfällig ist.

Im Blick auf die konkreten *Mittel* seiner Seelsorge lässt diese gewonnene Ich-Ideal-Orientierung laut Winkler eine Tendenz zum prinzipiellen Appell erkennen. Dieser *Appell* richtet sich, psychologisch gesprochen, auf eine erneute Identifikation mit dem eigenen Ideal, den eigenen Werten und Vorbildern und somit darauf, wieder zu sich selbst zu finden. Theologisch gesprochen richtet er sich auf die erneute Identifikation mit dem transzendierten Ideal, nämlich Jesus Christus, und somit darauf, auch im eigenen Erleben wieder in die Glaubensidentität mit Christus zu finden. Ein solcher prinzipielle Appell bliebe in Bezug auf ein transzendiertes Ich-Ideal allerdings wirkungslos, wenn er nicht zugleich mit einem tröstlichen *Zuspruch* vermittelt wird. „Die appellative Glaubensaufforderung war für Luther ohne den direkten inhaltlichen Bezug auf Christus weder denkbar noch überhaupt lebbar. Alle seelsorgerliche Trostmöglichkeit hing für ihn endlich damit zusammen, daß sich der Konfliktbelastete und Ratsuchende auf Christi Namen ansprechen ließ und mit ihm zusammengestellt vorfinden konnte.“²⁷⁶⁸

So können also „der herausfordernde Appell und der tröstliche Zuspruch als die eigentlichen und konstitutiven Elemente seelsorgerlichen Handelns“ herausgestellt werden.²⁷⁶⁹ Demgegenüber ist allerdings zu anmerken, dass all das nur dann gelten kann, wenn die Unterscheidung und Zuordnung von Gesetz und Evangelium hierbei gewahrt bleibt. Denn der Glaubensappell ist nur *als* Evangelium und d. h. in unauflöslicher Verbindung mit dem identifikatorischen Zuspruch positiv wirksam. In dieser Einheit steht der Appell für die „Herausforderung“, das Ziel nicht aus dem Blick zu verlieren, während der Zuspruch zugleich vergegenwärtigt, „daß durch die Identifikationsmöglichkeit mit dem leidenden und überwindenden Christus für jede menschliche Identitätskrise ein Bewältigungsmodus ‚zur Verfügung‘ steht.“²⁷⁷⁰

²⁷⁶⁷ A. a. O., 60.

²⁷⁶⁸ A. A. O., 64. In diesem Sinne fungiert der Jesus Christus der Heiligen Schrift als der Bezugsrahmen und die absolute Bezugsgröße der Seelsorge Luthers schlechthin.

²⁷⁶⁹ A. a. O., 60–61.

²⁷⁷⁰ A. a. O., 61.

Wenngleich der Glaube selbst ein passives Geschenk bzw. Beschenkt-Werden bleibt, kann Winkler mithilfe dieser pastoralpsychologischen Interpretation nun auch seine seelsorgerliche Aktivierung besser beschreiben: „In diesem Sinne wurden Appell und Zuspruch für Luther zu den eigentlichen Mitteln, die gegebene Situation des inneren Konfliktes konsequent und massiv an jene Gewissensfrage zu binden, ob denn hinter aller von Verzweiflung und Not beherrschten Lebenslage der tragfähige und identitätsbewahrende Christusglaube zu aktivieren sei.“²⁷⁷¹

Der Seelsorger kommt somit an Christi Statt zu stehen, nicht, um ihn mit eigenen Mitteln und Methoden zu ersetzen, sondern um gegenüber dem Seelsorgesuchenden mit seiner eigenen Person und seiner eigenen Hilfe letztlich gerade zurückzutreten und auf die Identifikationsmöglichkeit und -wirklichkeit in Christus hinzuweisen. „So stellt sich für die Seelsorge die Aufgabe, Menschen in Stress- und Krisensituationen so zu trösten, daß für sie ihre Situation transparent werden kann für die Begründung ihrer Identität in der Verbundenheit mit der bei Gott verborgenen neuen Ganzheit menschlichen Lebens in der Person Jesu Christi.“²⁷⁷²

3 Anfechtung in konkreten Formen des Konflikterlebens

Im Rahmen pastoralpsychologischer Konflikttheorie wurde Luthers Anfechtung als *Grundkonflikt* der Identitätskrise gedeutet und in den daraus folgenden seelsorgerlichen Implikationen entfaltet. Jener Grundkonflikt äußert sich allerdings ebenso in aktuellen, unterschiedlich *konkreten Formen* des Konflikterlebens. Darum soll im Weiteren zunächst die Frage erörtert werden, inwiefern der seelsorgerliche Umgang mit *Krisen*, *Verzweiflung* (Gefühlen der Ambivalenz), *Angst* (bzw. Gefühlen der Angst) und *Depression* (Gefühlen der Sinnlosigkeit) im Sinne der von Luther neu bestimmten und vorausgesetzten Gewissensfunktion und Christus als identifikatorischem Ich-Ideal geschehen kann und wie oder inwiefern sich darin sein Verständnis von Anfechtung und Trost für die gegenwärtige Poimenik wiederfinden, reformulieren und neu erschließen lässt.²⁷⁷³

²⁷⁷¹ A. a. O., 65.

²⁷⁷² Schneider-Harpprecht, a. a. O., 341.

²⁷⁷³ Vgl. WINKLER, a. a. O., 65. Auch Eschmann sieht die Anfechtung sich „in Angst, in aggressiven und depressiven Gefühlslagen äußern“ (ESCHMANN, *Der Angst ins Gesicht lachen*, 82). Dabei verbinden sich die Gefühle der Aggression mit der Verzweiflung bzw. werden sie durch die als Verzweiflung bezeichneten Gefühle der Ambivalenz hervorgerufen (vgl. dazu unter C.3.2).

3.1 Anfechtung als Krise

Die Pastoralpsychologie hat, wie gezeigt, den Begriff der Identitätskrise aufgegriffen, um damit Luthers Grundkonflikt als das innerste Wesen seiner Anfechtungen zu beschreiben. Der Begriff der Krise kennzeichnet jedoch ursprünglich eine konkrete, aktuelle Form des menschlichen Konfliktlebens, nämlich diejenige, die aufgrund der persönlich-psychischen *Entwicklung* notwendigerweise in verschiedenen Phasen des Erwachsenwerdens und damit der eigenen Identitätsfindung auftritt.²⁷⁷⁴

Deshalb bietet sich der Krisenbegriff über die Beschreibung des Grundkonfliktes hinaus an, um auf eine konkrete Form desselben im Erleben hin befragt zu werden. Muss doch als „Identitätskrise“ nicht nur der Grundkonflikt in der fundamentalen menschlichen Erfahrung der eigenen Identität coram Deo, sondern ebenso deren jeweilige Ausprägung in den unterschiedlichen Entwicklungsstufen vom Säugling zum Erwachsenen begriffen werden.²⁷⁷⁵ Solche akuten Krisen können „Ergebnis oder Ausdruck eines Grundkonfliktes“ sein und darum schon bei relativ unscheinbaren Anlässen zum Ausbruch kommen.²⁷⁷⁶

Damit geht eine psychoanalytische Differenzierung einher, die ebenso im seelsorgerlichen Umgang mit Anfechtungen zu beachten ist. So sollte bei einer konkreten Anfechtungserfahrung immer auch in den Blick genommen werden, in welcher entwicklungspsychologischen Situation sich der Betroffene vorfindet und inwiefern jene seine Erfahrungen mitprägt bzw. inwiefern sich umgekehrt auch seine Erfahrungen auf die psychische und persönliche Entwicklung auswirken.²⁷⁷⁷ Da die Entwicklung einer Person, entwicklungspsychologisch gesehen, durch Konflikte angetrieben und jede Krise als von einem Konfliktleben ausgelöst verstanden wird,²⁷⁷⁸ beruht auch die Interpretation von Anfechtungen als Krisen auf der Konflikttheorie.²⁷⁷⁹ „Das Werden der Persönlichkeit“, so *Paul Abel*, „besteht aus einer Reihe von inneren und äußeren Konflikten, aus denen der Mensch im Falle des Gelingens mit einem stärkeren Gefühl an innerer Einheit wie auch der Fähigkeit zu aktiver Lebensbewältigung hervorgeht“.²⁷⁸⁰

²⁷⁷⁴ Zum Zusammenhang von Krise und Entwicklung vgl. Ulich, *Krise und Entwicklung*, 63–116. Zur Entwicklungspsychologie vgl. DERS., *Einführung*, 181–189.

²⁷⁷⁵ Vgl. dazu auch SCHNEIDER-HARPPRECHT, a. a. O., 195–215.

²⁷⁷⁶ A. a. O., 197.

²⁷⁷⁷ Dies gilt, obschon die Diversität unterschiedlicher Krisenkonzepte durch einen Seelsorger wohl kaum vollständig berücksichtigt werden kann. Nichtsdestotrotz kann und sollte ein gewisses entwicklungspsychologisches Grundwissen eine differenzierende Hilfestellung in der Seelsorge an die Hand geben.

²⁷⁷⁸ KLESSMANN, *Seelsorge*, 225.

²⁷⁷⁹ Vgl. dazu Ulich, *Krise und Entwicklung*, 4–6; 12–16.

²⁷⁸⁰ ABEL, *Gelebter Glaube*, 317.

Das griechische Wort „κρίσις“ bedeutet ursprünglich „Scheidung, Unterscheidung, Gericht“, aber auch „Streit“ oder „Entscheidung“.²⁷⁸¹ Ebenso meint das lateinische „crisis“ eine „Entscheidung“ oder „entscheidende Wendung“.²⁷⁸² Im Blick auf die Verwendung des Krisenbegriffs zur Beschreibung von Anfechtungen definiert auch *Hans-Martin Barth* ähnlich: „Unter ‚Krise‘ versteht man die zeitlich begrenzte Situation eines Orientierungsumbruchs, der durch innere Entwicklungsprozesse [...] oder äußere Faktoren notwendig geworden erscheint; er mag mit der Frage nach Schuld und Lebensinn [...] einhergehen und hat implizit mit theol. verstandener A.[nfechtung] zu tun.“²⁷⁸³

Als „Krisen“ werden allgemeinhin „Erschütterungen eines Gleichgewichts bzw. Wendepunkte, also dramatische Zuspitzungen eines Geschehens, in denen sich die weitere Entwicklung zum Guten oder Schlechten hin ergibt“ bezeichnet.²⁷⁸⁴ Besonders in der modernen Sozialwissenschaft versteht man Krisen als Wendepunkte.²⁷⁸⁵ Es wird in dreifacher Hinsicht unterschieden zwischen „*Entwicklungskrisen in lebensgeschichtlichen Übergangssituationen*“, die gewissermaßen ein „Durchgangssymptom“ bestimmter Lebensphasen darstellen, der sog. „*Aktualkrise*“, die durch ein schwer erträgliches Ereignis hervorgerufen wird, sowie schließlich als „Extremform des Zusammenbruchs“ der „*suizidale[n] Krise*“.²⁷⁸⁶ Insbesondere Entwicklungskrisen werden in sämtlichen, wenn auch in sich sehr divergierenden Krisenkonzepten, übereinstimmend in ihrem Potential zur Weiter- aber auch Fehlentwicklung behandelt.²⁷⁸⁷

²⁷⁸¹ Vgl. BAUER, Wörterbuch, 820–821. Zum Begriff der Krise vgl. auch SCHNEIDER-HARPPRECHT, a. a. O., 196–199.

²⁷⁸² Vgl. GEORGES, a. a. O. I, Sp. 1764. Im Lateinischen vor allem im körperlich-gesundheitlichen Sinne als „kritische Phase“ der Zuspitzung eines Krankheitsverlaufs, die zwischen Leben und Tod steht (ULICH, a. a. O., 4).

²⁷⁸³ BARTH, Art. Anfechtung, 140 [Ergänzung in eckigen Klammern von mir]. Zur Krise als psychischem Veränderungsprozess vgl. auch ULICH, a. a. O., 49–53.

²⁷⁸⁴ ULICH, a. a. O., 1.

²⁷⁸⁵ Vgl. dazu ROESSLER, Krise, Trauma und Konflikt, 357.

²⁷⁸⁶ ROESSLER, a. a. O., 357–358. Zur *Aktualkrise* vgl. a. a. O., 360–363: „Bei der Aktualkrise gerät die Welt gleichsam über Nacht aus den Fugen. Ohne Übergang geschieht etwas, was undenkbar erschien“. Ihr Anlass ist darum stets „konkret und eingrenzbar“ (a. a. O., 360). Solche Anlässe und die daraus folgenden Krisenerfahrungen können natürlich für den Glaubenden zu einer mehr oder minder starken Anfechtung seines Glaubens werden. In ihrer psychischen Auswirkungen sind sie jedoch auch psychotherapeutisch zu behandeln. Die Extremform einer Aktualkrise in Erlebensintensität und Dauer ist das *Trauma* (vgl. a. a. O., 365–369). Auch hier gibt es Phasen-Modelle, die nicht schematisch, sondern als Hilfe zur Bearbeitung verwendet werden wollen (vgl. a. a. O., 361): 1. Schock und Verleugnung; 2. Geschäftigkeit; 3. Selbstanklagen und Selbstvorwürfe; 4. Scham und Schuldgefühle; 5. Protest, Wut und Auflehnung; und schließlich 6. Trauer sowie 7. Entscheidungsprozesse, wie das Leben nun anders und neu definiert weitergehen kann. Die Übergänge sind fließend und nicht schematisch zu verstehen). Zur *suizidalen Krise* vgl. a. a. O., 363–365.

²⁷⁸⁷ Vgl. ULICH, a. a. O., 1–2. Ulich macht dabei acht verschiedene interessen geleitete Perspektiven auf Krisengeschehnisse aus: das soziologische, das philosophisch-anthropologische, das politische, das

Besonders unter philosophisch-anthropologischer Hinsicht ergeben sich bezüglich des Anfechtungsbegriffs bedenkenswerte Anknüpfungsmöglichkeiten, bspw. wenn *Dieter Ulich* fragt: „Gehören Krisen zum Menschsein schlechthin? Sind sie notwendige Stationen der Reifung und Selbstverwirklichung?“²⁷⁸⁸ Eine Krise wird entwicklungspsychologisch als notwendiges Durchgangsstadium der Persönlichkeitsreifung und Ausprägung einer gesunden Ich-Identität verstanden. In ihr erfährt die bisherige Ausbildung der eigenen Identität und des sozialen Verhaltens aufgrund veränderter psychischer und sozialer Bedingungen ihre Infragestellung, der in sich jedoch bereits das Potential eines notwendigen Wachstums bzw. das Potential der Vertiefung der eigenen Identität inneohnt.²⁷⁸⁹ So knüpft jede weitere Entwicklungsstufe an „Vorformen in vorhergehenden Lebensstufen“ an, „strebt einem Höhepunkt zu, durchläuft eine kritische Phase und gelangt zu einer Lösung, die ein relatives Gleichgewicht von psychosozialer Gesundheit und deren Störung darstellt.“²⁷⁹⁰

In der Schule der Psychoanalyse entwarf der Sozialpsychologie *Erik H. Erikson* als einer der ersten ein Konzept der „Identitätskrisen“ einer „gesunden Persönlichkeit“, die er als Entwicklungsmomente eines seelischen Wachsens und Reifens zu einer erwachsenen Persönlichkeit auffasste.²⁷⁹¹ Demnach sei jedem „Lebensabschnitt [...] eine Krise inhärent, die die weitere Entwicklung des Menschen fördern oder ihr schaden kann.“²⁷⁹²

gesellschaftspolitische, das entwicklungspsychologische, das persönlichkeitspsychologische, das klinisch-psychologische und das streß-theoretische Interesse. Für eine poimenische Verwendung der Kategorie der Krise wäre eine Anknüpfung an jede einzelne dieser Herangehensweisen denkbar und wünschenswert.

²⁷⁸⁸ ULICH, a. a. O., 1.

²⁷⁸⁹ Zu den entsprechenden Identitätskonflikten vgl. auch KLESSMANN, Seelsorge, 250–254, der folgende Themen bzw. „Säulen der Identität“ behandelt: Leiblichkeit, Soziales Netzwerk, Arbeit und Leistung, Materielle Sicherheit, Normen und Werte.

²⁷⁹⁰ ABEL, a. a. O., 317 nach Eriksons Modell von „Ich-Identität durch psycho-soziale Entwicklung“. „Wie eine Lebensphase zur anderen führt, so bereitet jede Krise und deren Bewältigung die folgenden vor als Bestandteil der Entwicklung der erwachsenen Persönlichkeit.“

²⁷⁹¹ Vgl. ERIKSON, Wachstum und Krisen der gesunden Persönlichkeit (1953). Erikson sieht jede „Entwicklungsstufe“ von einer Krise begleitet, die durch entgegengesetzte Entscheidungsmöglichkeiten bestimmt und ausgelöst wird (Urvertrauen gegen Ur-Mißtrauen im Säuglingsalter (a. a. O., 15–23); Autonomie gegen Scham und Zweifel im Kleinkindalter (a. a. O., 23–35); Initiative gegen Schuldgefühle im Spielalter (a. a. O., 35–43); Werksinn bzw. Fleiß gegen Minderwertigkeitsgefühl im Schulalter (a. a. O., 43–50); Identität gegen Selbstverlust bzw. Rollenkonfusion in der Adoleszenz (a. a. O., 50–57); Intimität gegen Isolierung im frühen Erwachsenenalter (a. a. O., 57–59); Generativität (Fortpflanzung) gegen Stagnation im Erwachsenenalter (a. a. O., 59–60); Integrität gegen Lebensüberdruß bzw. Verzweiflung im höheren Erwachsenenalter (a. a. O., 60–61)). Vgl. dazu ebenfalls OTSCHERET, a. a. O., 17–20. Zur kritischen Bewertung und Würdigung Eriksons vgl. ULICH, a. a. O., 13–15; 65–67 und 70–72 (zu Gefahren von Krisen-Konzeptionen allgemein); sowie ZIEMER, Seelsorge, 198–200, der die Zeitgebundenheit von Erikssons Identitätsbegriffs kritisch diskutiert. Positiv zu würdigen ist Eriksons Verdienst, dass und wie er sowohl die Herausforderung des persönlichen Wachstums als auch die Gefahr der psychischen Labilisierung in den Übergangsphasen des Lebens beschrieben hat.

²⁷⁹² ABEL, a. a. O., 317.

Darüber hinaus verstehen auch neuere *Systemische Theorien*, die den Klienten mehr im System seiner Beziehung betrachten, unter einer Krise einen Wandlungsprozess, der strukturelle Anpassungen und neue Bewältigungsstrategien notwendig macht.²⁷⁹³ Allerdings werden hier nicht nur die inneren und äußeren Auslöser der Krise, sondern auch die Fähigkeit des Systems, diese anpassend und integrierend zu verarbeiten, als entscheidend dafür angesehen, wie destruktiv oder konstruktiv sich eine Krise auswirken kann.

Aus seelsorgerlicher Sicht tut sich hier nicht nur die Frage nach einer psychologischen, sondern ebenso nach einer spirituellen Einordnung menschlicher Krisenerfahrungen auf. Inwiefern können Anfechtungen als Krisenerfahrungen für die Gestaltwerdung des Glaubens und seine Mitentwicklung im psychischen Reifen der Persönlichkeit als notwendig erachtet werden?²⁷⁹⁴ Wie ist hierbei die spirituelle und die psychologische Seite dieser Entwicklung zu bewerten, miteinander in Beziehung zu setzen und voneinander zu unterscheiden?²⁷⁹⁵ Wo birgt der theologische Anfechtungsbegriff ein kritisches Potential gegenüber möglicherweise zu linearen Konzepten oder einer einseitigen Orientierung an „gelingender“ Persönlichkeitsentwicklung? In diesen Fragen überschneiden sich auf der Ebene des spirituellen Interesses an Krisenerfahrungen die philosophisch-anthropologische und die entwicklungspsychologische Interessenlage.

Als profunde und weithin rezipierte Kritik an der Rezeption zu idealisierter Krisenkonzepte der Identitätsentwicklung ist sicherlich *Henning Luthers* Rede vom „Leben als Fragment“ bzw. von einer „fragmentarischen Identität“ zu nennen.²⁷⁹⁶ Er bringt seine realistische Sicht

²⁷⁹³ Vgl. ROESSLER, a. a. O., 359. Dabei wird unterschieden in „Anpassungsstörungen“, die durch einen „Wandel erster Ordnung“ überwunden werden, nämlich den Versuch der Wiederherstellung des vorherigen Zustandes; und echten Krisen, die nur durch einen „Wandel zweiter Ordnung“, nämlich ein „neues Verhalten und veränderte Problemlösungsfähigkeiten“ bewältigt werden können. Vgl. dazu auch MORGENTHALE, Systeme als Bezugsrahmen, 292–307.

²⁷⁹⁴ Zu Konzepten religiöser Entwicklung vgl. paradigmatisch FOWLER, Glaubensentwicklung (1989); OSER/ GMÜNDER, Der Mensch. Stufen seiner religiösen Entwicklung (1988); sowie die Aufsätze in: NIPKOW/ SCHWEITZER/ FOWLER (Hrsg.), Glaubensentwicklung und Erziehung (1989); und BÜTTNER (Hrsg.), Die religiöse Entwicklung des Menschen. Ein Grundkurs (2000). Vgl. auch RIESS, „Die Wandlung des Schmerzes“, 81–95 zur „Ambivalenz von Gewißheit und Zweifel in den Wandlungsprozessen der Gottesbeziehung“; konkret zu Luther und zur Unterscheidung von *deus absconditus* und *revelatus* vgl. a. a. O., 89.

²⁷⁹⁵ Vgl. dazu die ausführliche und profunde Studie von Anton A. BUCHER, Psychologie der Spiritualität (2007). Den Zusammenhang von psychischer und spiritueller Entwicklung behandelt Bucher a. a. O., 57–99. Dabei geht er sowohl auf die klassischen Modelle etwa von Fowler, Oser und Gmünder u. a., aber ebenso auf die Ansätze der sog. Transpersonalen Psychologie, bspw. Ken Wilbers, ein. Abschließend behandelt er empirische Studien zur spirituellen Entwicklung (vgl. a. a. O., 74–99).

²⁷⁹⁶ Vgl. H. LUTHER, Identität und Fragment. Praktisch-theologische Überlegungen zur Unabschließbarkeit von Bildungsprozessen (1985), 317–338 und DERS., Leben als Fragment. Der Mythos von der Ganzheit (1991), 262–273.

auf den Menschen als immer gebrochenes Wesen zum Ausdruck, indem er herausstellt: „Wir sind immer zugleich auch gleichsam Ruinen unserer Vergangenheit, Fragmente zerbrochener Hoffnungen, verronnener Lebenswünsche, verworfener Möglichkeiten, vertaner oder verspielter Chancen. Wir sind Ruinen aufgrund unseres Versagens und unserer Schuld ebenso wie auf Grund zugefügter Verletzungen und erlittener und widerfahrener Verluste und Niederlagen. Dies ist der *Schmerz* des Fragments.“²⁷⁹⁷ Diesen Schmerz gelte es wahrzunehmen und nach und nach so gut wie möglich auch anzunehmen. Das beharrliche Nichtwahrhabenwollen dieser Fragmentarität hingegen bezeichnet *Michael Klessmann* dann sogar als „Sünde“. ²⁷⁹⁸ Denn diese verständliche Verweigerungshaltung gegenüber der existentiell empfundenen Einsicht in die eigene Unvollkommenheit und Zerbrochenheit führt paradoxerweise gerade dazu, die eigene Identität *als* Fragment zu verfehlen. Demgegenüber könne jedoch der Glaube als „Entlastung der anstrengenden Suche nach Identität“ zu der Erkenntnis führen, dass „Identitätsverfehlungen oder -brüche [...] nicht über den Wert eines Lebens“ entscheiden. ²⁷⁹⁹ „Die göttliche Identitätszusage hat kontrafaktischen Charakter und kann gerade deswegen zu größerer Gelassenheit in der immer wieder zu leistenden Identitätsarbeit befreien.“²⁸⁰⁰ Mit diesen Einsichten lässt sich an Martin Luthers Seelsorge angesichts des *fragmentarischen Charakters des ganzen Lebens als Anfechtung* anknüpfen.²⁸⁰¹

Wiewohl „alle entwicklungspsychologischen Krisenkonzeptionen [...] die Notwendigkeit von Krisen für einen positiven Entwicklungsverlauf“ betonen, muss doch ebenso die Gefahr „einer drohenden Katastrophe“, die jeder Krise innewohnt, beachtet werden.²⁸⁰² Ulich zufolge sei eine „Krise“ deshalb spezifischer zu definieren als „ein belastender, temporärer, in seinem Verlauf und seinen Folgen offener Veränderungsprozeß der Person, der gekennzeichnet ist durch eine Unterbrechung der Kontinuität des Erlebens und Handelns, durch eine partielle Desintegration der Handlungsorganisation und eine Destabilisierung im emotionalen Bereich.“²⁸⁰³

Für die Seelsorge gewinnen diese Überlegungen an Relevanz, weil und insofern auch der Glaube in seiner jedem Menschen individuell konkreten Gestaltwerdung, also seiner Spiritualität, mit dem bio-psycho-sozialen Wachstum der Identität des Glaubenden verwoben ist.²⁸⁰⁴

²⁷⁹⁷ H. LUTHER, Identität und Fragment, 318–319.

²⁷⁹⁸ KLESSMANN, a. a. O., 254.

²⁷⁹⁹ A. a. O., 254.

²⁸⁰⁰ A. a. O., 254.

²⁸⁰¹ Vgl. dazu oben unter B.4.1.3.2.

²⁸⁰² ULICH, a. a. O., 49–50.

²⁸⁰³ A. A. O., 51–52 (im Original kursiv).

²⁸⁰⁴ Wohlgemerkt: Nicht der Glaube an sich, d. h. weder der Glaubensinhalt und -gegenstand, noch der Grundvollzug des allein aus Gnade geschenkten Glaubens (*fides directus*), sondern die Art und

Dementsprechend ist natürlich davon auszugehen, dass auch die persönliche Gottesbeziehung des Glaubenden in diese Wandlungsprozesse einbezogen ist, sie fördern oder hemmen, in ihnen reifen oder Schaden nehmen kann.

Die dem Glauben und seiner Gewissheit unauflöslich zugehörigen Anfechtungserfahrungen können auf dem Hintergrund solcher psychologischen Kenntnisse (zunächst unabhängig davon, welchem psychologischen Modell man sich am ehesten anschließen mag) einerseits in tieferer Weise verstanden und andererseits in Bezug auf den jeweiligen Entwicklungsstand der eigenen Identität des Angefochtenen differenzierter seelsorgerlich behandelt werden. Insofern bietet die Kategorie der „Krise“ ein durchaus geeignetes Mittel, um den Anfechtungsbegriff nicht allein spirituell auf das wachstümliche Werden der Gottesbeziehung, sondern ebenso bio-sozio-psychologisch in das wachstümliche Werden der eigenen Identität im Geflecht ihres Beziehungssystems einzuordnen und dabei beide Dimensionen des Menschseins miteinander in einen differenzierten Zusammenhang zu bringen. In einem so definierten Sinne kann man mit *Reiner Kref*t auch in „mannigfaltige[n] psychische[n] Krisensituationen im Leben des Menschen“ Anfechtungen seines Glaubens und seiner Gottesbeziehung erkennen.²⁸⁰⁵

Folgendes Fazit Paul Abels bedarf in dieser Hinsicht allerdings einer Korrektur: „Die Krise als Chance trägt auch das Potential zu religiöser Erfahrung in sich. Das Empfinden, durch eine Krise hindurch geführt zu werden und von Gott geheilt zu werden, ist das, was eine Krise als eine religiöse auszeichnet.“²⁸⁰⁶ Die Krise selbst, also das menschlich-religiöse Empfinden, trägt dieses Potential jedoch keinesfalls „in sich“. Sondern erst das Wort Gottes, welches die Erfahrung einer Krise als Handeln Gottes am Betroffenen aufdeckt und deutet und von dem durch die Eröffnung und Vergewisserung der Gottesbeziehung die entscheidende Hilfe in der konstruktiven Bewältigung der jeweiligen Krise ausgeht, macht jene zu einer spirituellen Erfahrung. Die geistliche Erfahrung, bzw. dass eine natürliche Erfahrung zu einer geistlichen Erfahrung, eine entwicklungspsychologische Krise zu einer Anfechtung und ihre Bewältigung zum Trost, zur Stärkung und Erneuerung des Glaubens, wird, geht vom selbstwirksamen Wort Gottes, also von der Person Jesu Christi aus – nicht etwa von einer religiös-hermeneutischen Eigenleistung des Betroffenen oder des Seelsorgers.

Auch Winkler hat versucht, das konkrete Konflikterleben von Krisen als Zumutung für den Glauben zu beschreiben und auf Luthers Seelsorge zu beziehen. Er greift dabei auf seine grundlegende Konflikttheorie zurück und leitet die Kategorie der Krise aus dem Konflikterleben

Weise, in der dieser Glaube je und je konkrete lebensgeschichtliche Gestalt gewinnt und gewinnen muss. Diese konkrete Gestaltgewinnung ist notwendigerweise immer mit psychischen Bedingungen verbunden.

²⁸⁰⁵ KREFT, Praktische Seelsorge in Martin Luthers Briefen, 35.

²⁸⁰⁶ ABEL, a. a. O., 326.

her. So kommt er zu der Ansicht, dass jede wirkliche „Konfliktlösung“ sogar stets einer echten „Krisenerfahrung“ bedarf. Ließe sich Anfechtung in diesem Sinne zutreffend begreifen als „eine der Realität entsprechende Krisenerfahrung“?²⁸⁰⁷ Der Pastoralpsychologe führt drei derartige religiöse Krisenerfahrungen auf, die in der Seelsorge wahrgenommen, angenommen und als Durchgangsstadium zu einer reiferen Konfliktbewältigung begleitet werden sollen: Selbsterkenntnis (a), Verantwortung (b) und Selbstzweifel bzw. Ambivalenzgefühle (c).²⁸⁰⁸

a) Die Krise der *Selbsterkenntnis* erwächst aus der Zumutung des Verzichts auf alle eigenen, erworbenen Möglichkeiten der Konfliktlösung im entscheidenden religiösen Falle, d. h. im Hinblick auf Gott und das Beurteilt-Werden von Gott. Im alles entscheidenden Fall der religiösen Identitätskrise wird der Mensch herausgefordert, alle eigenen erworbenen Möglichkeiten zur Identitätssicherung aufzugeben und stattdessen seine eigene, ohnmächtige Identitätsbedrohung wahrzunehmen und anzunehmen.²⁸⁰⁹ Diese Selbsterkenntnis erwächst aus der Einsicht in die individuelle Situation coram Deo. Ihr Ziel ist das „magnificare peccatum“ – das Großmachen der Sünde.²⁸¹⁰ Demgegenüber besteht die Glaubenszumutung darin, Gott allein als den Handelnden anzuerkennen, der in Jesus Christus die Identität des Menschen extern und allein aus Gnade wiederherstellt bzw. neu begründet und so eine wirkliche Veränderung der Situation schafft. Die seelsorgerliche Erleichterung der Krise wird also zunächst verzögert, um so zu der existentiellen Erfahrung zu gelangen, „daß ‚Rechtfertigung‘ praktisch möglich ist und den Menschen im Christusgeschehen konfliktlösend entgegenkommt.“²⁸¹¹ In einer solche Krisenerfahrung kommt, theologisch gesehen, *die Anfechtung des Gewissens und des Gesetzes* zum Ausdruck.²⁸¹²

b) Die Krise der *Verantwortung* besteht in der Zumutung des allgemeinen Priestertums.²⁸¹³ Aufgrund der Taufe werde die Seelsorge im Priestertum aller Gläubigen zu gegenseitiger Tröstung, ebenso wie die Beichte, nun nicht mehr bloß beim ordinierten Amtsträger möglich.²⁸¹⁴ Jeder Christ darf und kann seelsorgerliche Autorität verantwortlich übernehmen. Deren einzige Voraussetzung bestehe nur noch in der individuellen Glaubensgewissheit des Christen,

²⁸⁰⁷ WINKLER, a. a. O., 52.

²⁸⁰⁸ Vgl. a. a. O., 53.

²⁸⁰⁹ Es wird also eine „kompromisslose Auslieferung an die Glaubenserkenntnis“ gefordert (a. a. O., 53).

²⁸¹⁰ Vgl. SCHNEIDER-HARPPRECHT, a. a. O., 135.

²⁸¹¹ WINKLER, a. a. O., 53.

²⁸¹² Vgl. dazu oben unter B.4.1.

²⁸¹³ Vgl. a. a. O., 54.

²⁸¹⁴ Vgl. SCHNEIDER-HARPPRECHT, a. a. O., 135.

die durch Konflikte und Krisen hindurch gereift ist – also in einer gelebten Spiritualität. In dieser Krisenerfahrung kann man bemerkenswerterweise *die Anfechtung und den Trost der Heiligen* wiedererkennen.²⁸¹⁵ In diesem Kontext gewinnt Luthers Seelsorge ihre ekklesiologische Dimension.

c) Die Krise der *Selbstzweifel* bzw. der *Ambivalenzgefühle* wird ausgelöst durch die Zumutung, die dazugehörigen Spannungen der „Glaubenskonflikte“ aushalten zu müssen, anstatt sie vorschnell durch religiöse „Handlungsvollzüge“ scheinbar oder oberflächlich zu lösen.²⁸¹⁶ Die Seelsorge bzw. der Seelsorger steht hier vor der Herausforderung, sich den Konflikten, die aus dem Glauben selbst erwachsen, tatsächlich so lange wie nötig auszusetzen und sie zuzulassen. Das Ziel sollte zwar in einer gereiften Bewältigung bzw. einem reiferen Umgang mit diesen Grundambivalenzen des Glaubens bestehen, jedoch nicht in deren Verdeckung oder Verdrängung. In diesen permanenten Krisenerfahrungen des Glaubens kommt die Ambivalenz und Spannung des christlichen Lebens als „Sünder und Gerechter zugleich“ zum Ausdruck. In ihnen kann teilweise, zumindest der psychologischen Struktur nach, Luthers Rede von *der Anfechtung der Züchtigung Gottes* wiedererkannt werden.²⁸¹⁷

Worin liegt die Stärke, die wissenschaftlich-empirische Horizonterweiterung dieser pastoralpsychologischen Interpretation der Anfechtung als Krisenerfahrung und wie ist sie theologisch zu bewerten?

Auf *psychologischer Ebene* wird mittlerweile zurecht vor einer zu vorschnellen „Verklärung“ und pädagogisierenden Instrumentalisierung von Krisenerfahrungen gewarnt. Stellt eine Krise doch schlechterdings ein Leiden dar, dass zunächst einmal nicht zu irgendeinem Zweck positivierend „weg“-erklärt werden sollte. Dahingehend ist Ulich beizupflichten: „Aus psychologischer Sicht sind Krisen eindeutig negative Zustände oder Zustandsveränderungen“,²⁸¹⁸ die auch als solche ernstgenommen werden müssen. „Daß Personen sich in der Folge von Krisen auch positiv verändern *können*, daß Persönlichkeitsentwicklung *faktisch* oft auch die Erfahrung und Verarbeitung persönlichen Leidens einschließt – dies steht auf einem anderen Blatt.“²⁸¹⁹ Denn, so konstatiert es der Pastoralpsychologe *Richard Riess*, unter ausdrücklichem Bezug auf den Reformator, „[e]s gehört zur *Realität einer Krise*, daß sie auch zu einem Risiko

²⁸¹⁵ Vgl. dazu oben unter B.4.6 und B.5.6.

²⁸¹⁶ WINKLER, a. a. O., 53. Das greift bereits vor auf das nächste Kapitel zur „Anfechtung als Verzweiflung“ (C.1.3.2).

²⁸¹⁷ Vgl. oben unter B.4.6.

²⁸¹⁸ ULICH, a. a. O., 72.

²⁸¹⁹ A. a. O., 72.

auf Leben und Tod, daß sie auch zu einer ‚Anfechtung‘ (Martin Luther) werden kann.“²⁸²⁰ So wohnt der Anfechtung, wie jeder Krise, aus Sicht des Menschen eine Offenheit inne, entweder auf Gott hin, der darin das Heil des Menschen sucht, oder auf den Teufel hin, der ihn zu verderben trachtet. Die Anfechtung kann ebenso wenig wie das Erleben einer Krise als bloßes „Spiel“ oder selbstverständlicher Fortschritt betrachtet, sondern muss in ihrem auf die Zukunft hin offenen, existentiellen Ernst anerkannt werden.

Die pastoralpsychologische Horizonterweiterung für die Seelsorge liegt also zunächst im Wahrnehmen, im Geltenlassen wie im Annehmen psychischer Veränderungsprozesse, die krisenhaften Charakter tragen. Bei Krisenerfahrungen ist dem Seelsorger deshalb anzuraten, die „Komplexität der Übergangssituation“ verstehend und akzeptierend wahrzunehmen, „die Gesamtheit des Veränderungsprozesses von Rollen und unterschiedlichem Erleben in der biographischen Situation“ im Blick zu behalten und entsprechende Begleitung anzubieten.²⁸²¹ Dabei mag von verschiedenen Krisen-Konzeptionen behutsam gelernt werden, ohne dass dabei das ganze unüberschaubare Feld psychologischer Modelle berücksichtigt werden müsste, noch deren jeweiliger weltanschaulicher Hintergrund unkritisch übernommen werden sollte.

Aus *spiritueller Sicht* gewinnen Krisenerfahrungen freilich eine weitere und tiefere Bedeutung. Zunächst einmal ist auch in dieser Hinsicht von der Psychologie die behutsame Beurteilung zu übernehmen, menschliche Leiderfahrungen nicht verfrüht erklären oder mithilfe religiöser Sinngebung wegrationalisieren zu wollen. Auch und gerade eine Deutung von Krisenerfahrungen mithilfe des Luther'schen Anfechtungsbegriffs wird die Vielgestaltigkeit und individuelle Einzigartigkeit ebenso wie die letztliche Unfassbarkeit gerade geistlicher Anfechtungen demütig im Blick behalten müssen. Nichtsdestotrotz würde sich ein noch eingehenderer Vergleich zwischen entwicklungspsychologischen Konzeptionen einerseits und Erfahrungen spiritueller Entwicklung des Glaubens und der Gottesbeziehung unter der Perspektive der Bedeutung der Anfechtung andererseits lohnen. Hierbei wäre auch eine genuin lutherische Kritik an zu positivistischen oder linearen Entwicklungsgedanken einzubringen.²⁸²² Diese wäre auch auf (pastoral)psychologische Entwicklungsvorstellungen des Lebens bzw. der Reifung der Persönlichkeit, auf das „Immer-weiter-erwachsen-Werden“ oder das „Sich-seiner-selbst-zunehmend-bewusster-Werden“ anzuwenden.²⁸²³ Denn, so fasst es *Dagmar Kreitzschek*

²⁸²⁰ RIESS, Sehnsucht nach Leben, 196 (Herv. im Original). Riess versteht darunter im Letzten „die Situation der Gott-losigkeit und der Gott-verlassenheit, von der gerade auch der Glaubende zu berichten weiß“ (a. a. O., 196–197).

²⁸²¹ ROESSLER, a. a. O., 360.

²⁸²² Vgl. dazu KREITZSCHEK, *Desiderata*, 140–141.

²⁸²³ KREITZSCHEK, a. a. O., 141.

zusammen, auch „Entwicklung gibt es immer nur zugleich mit Nicht-Entwicklung, sie verläuft außerdem meist nicht linear.“²⁸²⁴

Daher sollte sich evangelische Seelsorge davor hüten, zu einem „Projekt zur immer weiter fortschreitenden Glaubensentwicklung“ zu verkommen.²⁸²⁵ Vielmehr darf sie die Realität der Anfechtung ebenso wie die der Rechtfertigung im Blick behalten, durch die möglicherweise zu definitive Raster entwicklungspsychologischer Modelle immer wieder aufgesprengt werden. In diesem Sinne kann Luthers Spiritualität als eine Art „Dezendenzmystik“ gegenüber jedweden Aufstiegstheorien ein kritisches Korrektiv bilden.²⁸²⁶

Insgesamt gelingt es mithilfe des Begriffs der Krise freilich nur einen Teilaspekt von Luthers Anfechtungsverständnisses zu erhellen. Während unter einer Krise lediglich ein temporäres Geschehen mit wahrnehmbaren psychischen Folgen zu verstehen ist, umfasst die Anfechtung das gesamte Sein des Menschen in seiner Beziehung zu Gott, zu sich selbst und zur Welt in Zeit und Ewigkeit und umspannt auf diese Weise einen weitaus größeren, ja den denkbar größten Rahmen.

3.2 Anfechtung als Verzweiflung

Eine Interpretationsmöglichkeit der Anfechtung, die gegenüber dem Krisenbegriff stärker bei Gefühlen des Alltagserlebens ansetzt, bietet der psychologische Begriff der *Verzweiflung*, bei dem es um Selbstzweifel und Ambivalenzgefühle geht.²⁸²⁷ Spitzt sich eine ambivalente Gefühls-lage zu einem konflikthaften Erleben zu, gerät der Mensch zuerst in *Frustration* und schließlich in *Resignation*.²⁸²⁸ Dieses „heftige und anhaltende Gefühl emotionaler Enttäuschung erwächst aus der Nichtbefriedigung von Bedürfnissen, Wünschen und Erwartungen.“²⁸²⁹

Aus der Sicht Winklers gewann Luther aufgrund seiner affektiven Ich-Ideal-Orientierung, welche die Identitätskrise stark auf das Selbstwertgefühl bezog, eine besonders hohe Sensibili-

²⁸²⁴ A. a. O., 141.

²⁸²⁵ A. a. O., 141.

²⁸²⁶ Zum Begriff der „Dezendenzmystik“ für Luthers Spiritualität vgl. HAMM, Luthers Mystik in der Spannung von äußerem Wort und innerer Erfahrung, 82; und DERS., Wie mystisch, 217–219; 236; 240. Vgl. dazu auch in dieser Arbeit unter B.4.7.2.2.b).

²⁸²⁷ Vgl. WINKLER, a. a. O., 66–67.

²⁸²⁸ Vgl. dazu BERGIUS, a. a. O., 531: „Entweder wird eine aktualisierte Verhaltenstendenz von einer entgegenwirkenden ‚Nichtverstärkung‘ oder durch Blockierung von außen behindert, sodass zwei gleichzeitig aktualisierte, inkompatible Verhaltenstendenzen dazu führen, dass die intervenierende Variable ‚Frustration‘ wirksam wird.“ (nach Brown und Faber (1951)). Aus pastoralpsychologischer Sicht vgl. dazu auch SCHALL, Erschöpft – müde – ausgebrannt (1993).

²⁸²⁹ Auchter/Strauss, a. a. O., 67.

tät für „ambivalente Seelenzustände“, die er entsprechend intensiv als leidvolle, innere Verzweiflung wahrnahm.²⁸³⁰ Unter diesem Gesichtspunkt käme die Anfechtung als Verzweiflung psychisch darin zum Ausdruck, dass das Ich-Ideal-orientierte Gewissen ungelöste Konflikte im eigenen Gefühlserleben – besonders, wenn sie im konkreten Widerspruch zu Gottes Geboten oder zum Vorbild Christi empfunden werden – unmittelbar mit dem eigenen Selbstwertgefühl verbindet. Die Ich-Ideal-Orientierung intensiviert und sensibilisiert das Frustrationserleben gegenüber dem eigenen Gefühlserleben. Darin kann man teilweise eine psychologische Beschreibung *der Anfechtung der Welt* (im Sinne der *Anfechtungen des Fleisches*), der sündigen Natur und ihrer Begierden in Korrelation mit *der Anfechtung des Gewissens* wiederfinden.

Luthers seelsorgerlichen Umgang mit innerer Verzweiflung analysiert Winkler als *Projektion und Polemik*. Den effektivsten Abwehrmechanismus gegen innere Ambivalenzgefühle erkennt er in Luthers (selbst-)seelsorgerlichem Mittel der „Projektion mit nachfolgender Beschimpfung und Bekämpfung“.²⁸³¹ Der Pastoralpsychologe entdeckt darin ein seelsorgerliches Motiv der *Verfremdung*. Mit dessen Hilfe verobjektiviere der Reformator ambivalente Erlebnisanteile und mache sie somit überhaupt erst greifbar und behandelbar; und zwar, indem er alle „negativen und störenden Wirkfaktoren“, alle „ungeliebten und die Seele ängstigenden Regungen“ aktiv verfremdend „auf einen affektiv abgelehnten Projektionsträger“ überträgt.²⁸³²

Als idealer Projektionsträger solcher Verfremdung fungiert der *Teufel* (der für Luther ja letztlich hinter allen Anfechtungen der Welt zu stehen kommt). In der Folge wird er als feindliche Gestalt für Luthers „Seelsorgemethodik“ geradezu konstitutiv. Indem die negativen Affekte verfremdet und so „gleichsam ‚hinausgeworfen‘“ werden, treffen sie „den dafür notwendig sehr konkret vorgestellten Teufel.“²⁸³³ Je konkreter der Teufel dabei erkannt und belangt werden kann, desto eindeutiger sei er „als Gegenüber verantwortlich“ zu machen und desto besser „funktioniere“ diese Methode. „Denn wo Jhr könntet gläuben, daß solche Gedanken das Teufels wären, so hättet Jhr schon gewonnen.“²⁸³⁴

Psychologisch gesehen erzeugen diese „Projektionen“ den psychischen Effekt, eine „ideale Eindeutigkeit jenseits aller Zweideutigkeiten und allen Zweifels“ hervorzurufen, wodurch der innere Verzweiflungszustand wiederum mit großer Energie angegangen werden kann.²⁸³⁵ Reiner Krefz kommt diesbezüglich zu dem Urteil: „Der Teufel erscheint in diesem Zusammenhang auch als *deus ex machina*, wäre er nicht verfügbar, fehlte Luthers praktischer Seelsorge

²⁸³⁰ WINKLER, a. a. O., 66.

²⁸³¹ A. a. O., 66.

²⁸³² A. a. O., 66–67.

²⁸³³ A. A. O., 67.

²⁸³⁴ WA Br 7, 105,42–43 (Nr. 2139, an Matthias Weller; 1534).

²⁸³⁵ WINKLER, a. a. O., 66.

die beste Arznei.“²⁸³⁶ Das ambivalente Gefühlserleben als innere Verzweiflung, als Frustration bis Resignation könnte demnach in Luthers Sinne als eine psychisch wahrnehmbare Folge *der Anfechtung des Teufels*, der das Gewissen anklagt (Selbstwertgefühl) oder die Christusorientierung des Glaubens durcheinanderbringt (Spannung ambivalenter Gefühle), beschrieben werden.

Diese auf den Teufel als sowohl äußeren als auch inneren Gegenspieler bezogene „Projektion und abtrennende Beschimpfung bei Ambivalenz“ ermöglicht und begründet für Luther die intensive Verwendung von *Polemik* sowohl in seelsorgerlicher als auch selbstseelsorgerlicher Funktion. Die inneren Aggressionen, die aus der Frustration aufgrund intensiv erlebter Ambivalenzgefühle erwachsen, lassen sich aufgrund der projizierenden Externalisierung in die Sprachform der Polemik kanalisieren. Dies sieht Kreft in der Beobachtung bestätigt, dass der Reformator in seinen Briefen immer wieder „detaillierte Anweisungen, regelrechte Anleitungen“ gegeben habe, „mit dem Teufel in einen Dialog zu kommen.“²⁸³⁷

Von einem „Dialog“ kann allerdings in Luthers Sinne keine Rede sein. Gegenüber Krefts Interpretation ist zu präzisieren, dass er keineswegs einen Dialog oder Disput *mit* dem Teufel, sondern vielmehr eine aggressive Polemik *gegen* ihn im Blick hatte. Der Teufel soll ja gerade auf keinen Fall selber zu Wort kommen! So rät Luther sogar dringend vom Dialog ab.²⁸³⁸ Stattdessen solle man dem Teufel *monologisch* im Namen Christi „das Creutz Jn das angesicht schlagen“. ²⁸³⁹ Entsprechend gibt er dem angefochtenen *Matthias Weller* den Rat: „Also müßt Ihr Euch wahrlich wider in setzen lernen, und nicht gestatten, wie er Euch Gedanken mache. Denn wo Ihr einen einlasset und zuhöret, so treibet er wohl zehen Gedanken hinnach, bis er Euch übermanne. Darumb nicht besser, denn flugs im ersten auf die Schnauzen geschlagen“. ²⁸⁴⁰

Derart aggressiv-polemische Projektionen konnte Luther allerdings auch auf Menschen beziehen; nämlich immer dann, wenn er hinter diesen eine Bedrohung für das Evangelium wahrnahm oder vermutete. Das betraf in seinem Umfeld keineswegs nur Gegner, sondern durchaus auch Freunde und Weggenossen.²⁸⁴¹ Und nicht nur das, auch Gott selbst konnte Gegenstand

²⁸³⁶ KREFT, a. a. O., 37.

²⁸³⁷ A. a. O., 20.

²⁸³⁸ Vgl. dazu oben unter B.4.4.2.2 sowie u. a. WA Br 12, 135,35–39 (Nr. 4244a, an Barbara Lißkirchen; 1531).

²⁸³⁹ WA Br 6, 450,25–27 (Nr. 2009, an die Evangelischen zu Leipzig; 1533): „Denn man mus dem teufel das Creutz Jn das angesicht schlagen, vnd nit vil pfeiffen noch hoffiarn; ßo weys er, mit wem er vmbgeht.“

²⁸⁴⁰ WA Br 7, 105,34–38. Vgl. dazu auch HERBST, a. a. O., 284–285.

²⁸⁴¹ Vgl. dazu KREFT, a. a. O., 48–52. Besonders eindrücklich und frappierend zu lesen ist die Auseinandersetzung zwischen Luther und dem ehemals mit ihm befreundeten Zwickauer Stadtrat Stephan Roth (vgl. a. a. O., 50–51). Vgl. dazu WA Br 6, 47,1–48,23 (Nr. 1789; 4.3.1531).

solcher „seelsorgerlichen“ Polemik werden. „Ja, der aggressive Vorwurf als Möglichkeit, eigene Ambivalenzen des Gemütes loszuwerden, konnte auch Gott als Gegenüber treffen.“²⁸⁴²

Diese – wiederum vor allem selbstseelsorgerliche (!) – Möglichkeit kam für den Reformator im Gebet etwa dann in Betracht, wenn eine Ergebung in den Willen Gottes für ihn nicht ohne weiteres aufrichtigen Herzens möglich war. Nicht nur in Form der eher depressiven *Klage*, sondern auch in Form eines aggressiven, dabei aber beziehungsorientierten „Angriffs“ besaß Luther die innere Freiheit, die Entlastung durch aggressiv-polemische „Projektion“ als *Streit* mit dem göttlichen Gegenüber in seine Spiritualität zu integrieren. Die Auslagerung der Identitätsgründung in Jesus Christus und damit die radikale Relativierung des Stellenwerts, den das eigene Selbstwertgefühl dabei einnahm, ermöglichten ihm offenkundig eine derartige Freimütigkeit, Frustäußerungen aufgrund ambivalenten Gefühlserlebens auch Gott selbst gegenüber zu artikulieren: „Man muß unsern Herrn Gott bisweilen mit solchen Worten aufwecken, er höret sonst nicht. Es ist ein recht Murren des Jeremiä. Aber sprach Christus auch: ‚O, du ungläubige und verkehrte Art, wie lange soll ich bei euch sein und euch dulden?‘ Wie auch Mose warf unserm Herrn Gott die Schlüssel für die Thür, da er sagte: Hab ich denn diesen Haufen und Menge (des Volks) gezeugt? Bin ich doch ihr Vater nicht!“²⁸⁴³ Der Stand der intensiven Gottesfreundschaft ebenso wie der entschiedenen Feindschaft gegen den Teufel, den der Glaube in der Christusidentifikation einnimmt, gibt ihm seelsorgerlich solche Freiheit an die Hand, derart offen und ungehemmt das eigene Gefühlserleben sowohl gegen den Teufel als auch vor und gegen Gott zuzulassen, auszuhalten und auszuleben.

Übertragen auf die Seelsorge kann das bedeuten, nicht nur der eher depressiven bzw. resignierten *Klage* gegenüber Gott, sondern eben auch dem aggressiven bzw. frustrierten *Streit* mit Gott Raum und eine Gebets-Sprache zu geben. Die Freiheit kennt hier aufgrund der Rechtfertigung letztlich keine Grenze. Der Mensch darf und soll sich mit seinem ganzen Gefühlserleben Gott – und damit auch sich selbst und (in den gegebenen Grenzen der konkreten Seelsorge) dem Seelsorger zumuten. Dasselbe gilt freilich auch für den Seelsorger selbst. Ohnmacht, Trauer, Aggression und Angst können freimütig vor Gott geöffnet und auf ihn bezogen werden.

Mit diesen psychologischen Analysen können bestimmte affektive Phänomene von Luthers Anfechtungs- und Trosterfahrung durchaus angemessen erfasst werden. Auch sein seelsorgerlicher Umgang mit bestimmten, durch Anfechtung verursachten Gefühlszuständen lässt sich innerhalb pastoralpsychologischer Kategorien bis zu einem gewissen Grade sehr gut nachvollziehen.

²⁸⁴² WINKLER, a. a. O., 67.

²⁸⁴³ WA TR 1, 97,17–21 (Nr. 228; 1532). Vgl. a. a. O. 96,19–22 den lat.-dt. Originaltext: „Man mus vnsern Herr Got zu zeiten mit solchen Worten auffwecken; er horet sonst nit. Est verum murmur in Hieremia. Sic Christus: Quam diu patiar vos? Moses wirfft vnserm Herr Got die schlüssel gar für die fuss: Nunquid ego genui multitudinem hanc?“

Luthers sehr realistische und geradezu profunde bis materiale Vorstellung von der Existenz des Teufels unterscheidet sich allerdings deutlich von der eher vornehm-funktionalen pastoralpsychologischen Redeweise, die ihn als religiösen Projektionsträger für von Ambivalenzgefühlen verursachte Aggressionen interpretiert. Theologisch stellt sich natürlich die Frage, ob der „Teufel“ lediglich subjektiv als psychische Funktion der Konfliktentlastung verstanden und entsprechend seelsorgerlich „verwendet“ werden sollte oder ob die vorgenommenen Projektionen einen realistischen Anhalt in der transpsychischen und transzendentalen Wirklichkeit beanspruchen dürfen oder sogar müssen. Erscheint es doch allein schon aus psychologischer Sicht fragwürdig, inwiefern derartige Projektionen ohne die Annahme einer tatsächlichen Existenz des anvisierten Gegenübers redlicher Weise angewendet werden sollten oder in einem psychisch gesunden Sinne wirksam sein können.

3.3 Anfechtung als Angst

Des Weiteren wendet Winkler den Begriff der *Angst* als pastoralpsychologische Kategorie auf Luthers Seelsorge an. Dabei geht es um „Angstgefühle[n], die als besondere Anfechtung erlebt und mit ‚Kleinglauben‘ in Verbindung gebracht wurden“.²⁸⁴⁴ Der Begriff der „Angst“ leitet sich ab vom althochdeutschen „angust“,²⁸⁴⁵ steht aber auch in einem etymologischen Zusammenhang mit dem lateinischen „angustus“ („eng, schmal“).²⁸⁴⁶ Psychologisch bezeichnet er ein „mit Beengung, Erregung, Verzweiflung verknüpftes Lebensgefühl“.²⁸⁴⁷ Für die Psychoanalyse ist die Beschäftigung mit Angst grundlegend, wird doch die Angst für eine der frühesten menschlichen Erfahrungen gehalten, die jeder schon bei seiner Geburt intensiv erlebt.²⁸⁴⁸ Aufgrund dessen wird sie zu einem der zentralsten Gegenstände aller psychotherapeutischen Ansätze.

Grundlegend zeigt sich eine zweifache pastoralpsychologische Unterscheidung für den Umgang mit Angst: Zum einen die Unterscheidung von Angst einerseits als anthropologisches *Existential* und andererseits als psychologisches *Konflikterleben*, zum anderen die Unterscheidung von (eher subjektiver) *Angst* und (eher objektiver) *Furcht*.

²⁸⁴⁴ WINKLER, a. a. O., 66 (Hvm.).

²⁸⁴⁵ Vgl. GRIMM, a. a. O. I, Sp. 358.

²⁸⁴⁶ GEORGES a. a. O. I, Sp. 431.

²⁸⁴⁷ BERGIUS/CASPAR, Art. Angst, 44.

²⁸⁴⁸ Vgl. BERGIUS/CASPAR, a. a. O., 44. Dafür steht sinnbildlich schon die reale „Enge“ des mütterlichen Geburtskanals. Freud differenziert aufgrund dessen „Realangst, neurotische Angst oder moralische Über-Ich-Angst“ (a. a. O., 44).

Zum Ersten: Die Pastoralpsychologie hat seit jeher in der Angst eine Grunddimension menschlicher Existenz, eine, so Klessmann, „existentiale Dimension des Lebens“ erkannt.²⁸⁴⁹ Als solche sei sie, laut Stollberg, letztlich immer *Todesangst*, „die Grundangst überhaupt, aus der sich alle anderen Ängste ableiten lassen.“²⁸⁵⁰ Davon ausgehend sei sodann die „Vielfalt der konkreten Ängste [...] so groß wie die Anzahl der Möglichkeiten, auf die sich die Angst richten kann, nämlich unendlich.“²⁸⁵¹ Ähnlich beschreibt Winkler die Angst „als ein im menschlich-zwischenmenschlichen Bereich (aber auch im Beziehungsdreieck Gott-Welt-Mensch) ubiquitär wirksames Erlebenselement“,²⁸⁵² und schlussfolgert daraus: „Praktisch heißt das: Es gibt keinen Menschen ohne Angsterleben!“²⁸⁵³ Diese fundamentale pastoralpsychologische Annahme deckt sich mit dem, wie auch Luther das *malum futurum*, die *Anfechtung der Angst und des Todes* beschreibt, nämlich als Existential der Zukunftsbezogenheit des Menschen.²⁸⁵⁴

Winkler differenziert diesbezüglich zwei sich scheinbar entgegengesetzte Ansätze, indem er fragt: Gehört die Angst zu den „unabdingbaren und damit konstitutiven Elementen menschlichen Lebens“, ist also somit *existential*, oder stellt sie lediglich ein *psychoanalytisch* zu behandelndes und zu bewältigendes singuläres Konflikterleben dar?²⁸⁵⁵

Für Erstere Interpretation greift er auf die *philosophischen* Überlegungen Søren Kierkegaards zum Angstbegriff zurück.²⁸⁵⁶ Auch Kierkegaard begreift die Angst als ein „Urphänomen

²⁸⁴⁹ KLESSMANN, Seelsorge, 226.

²⁸⁵⁰ STOLLBERG, Vom Umgang mit der Angst, 354. Denn der „Stärke der Wünsche entspreche die Stärke der Ängste“ (a. a. O., 355). Daher sei die Todesangst nicht nur die fundamentalste, sondern auch die intensivste Angst, denn sie korreliere mit dem stärksten Trieb des Menschen: dem Überlebenswunsch. Vgl. dazu auch DRECHSEL, Der lange Schatten des Mythos vom gelingenden Leben. Theologische Anmerkungen zur Angst vor der eigenen Endlichkeit und zur Frage der Seelsorge, 314–328.

²⁸⁵¹ STOLLBERG, a. a. O., 356 (im Original teilweise kursiv). Auch Klessmann nennt verschiedene Varianten von Angsterfahrungen, die aus der existentialen Grundsituation der Angst hervorgehen: Real- oder Signalangst, Angst gegenüber inneren Bedrohungen im Ich, Angst aufgrund von Ich-Schwäche, Angst aufgrund unsicherer personaler Bindungen oder auch Angst aufgrund eines Übermaßes frühkindlicher Bindung, Angst aufgrund eines ängstlichen Lebensmilieus und schließlich, aus kognitionstheoretischer Sicht, Angstvorstellungen (vgl. KLESSMANN, a. a. O., 226–227).

²⁸⁵² WINKLER, Seelsorge, 299. Vgl. dazu insgesamt a. a. O., 298–313, im Wesentlichen zurückgehend auf den 1986 publizierten Aufsatz: DERS., Angstbewältigung als praktisch-theologisches Problem, 152–164.

²⁸⁵³ WINKLER, Seelsorge, 299.

²⁸⁵⁴ Vgl. dazu oben B.4.2 und B.5.2.

²⁸⁵⁵ WINKLER, a. a. O., 301 (im Original teilweise kursiv).

²⁸⁵⁶ Vgl. WINKLER, a. a. O., 299–304. Winkler bezieht sich auf die Ausgabe: KIERKEGAARD, Der Begriff Angst, GW 11/12 (1958), bes. 39–44. Immerhin sieht Kierkegaard – darin Luthers Anfechtungsbegriff sehr nahe – die Angst in engem Zusammenhang mit der Erbsünde; und zwar sowohl als deren Voraussetzung und als dasjenige, was die Erbsünde im Nachhinein gesehen auf ihren Ursprung hin erklärt, als auch gewissermaßen als den Modus der fortschreitenden Erbsünde (vgl. a. a. O., 44–50).

menschlicher Existenz“ und betrachtet sie als solches zunächst einmal frei von jeder moralischen Bewertung.²⁸⁵⁷ Der Mensch hat Angst, weil er ist. „Angst ist eine notwendige Grundbefindlichkeit, die dem Menschen das Dasein erst so recht eröffnet. Ein Individuum erlebt die Welt und sich selbst tiefer, wenn es sich der Angst ohne Ausweichmanöver zu stellen vermag.“²⁸⁵⁸

Die zweite Interpretation sieht Winkler vertreten in der *psychologischen* Angsttheorie Sigmund Freuds.²⁸⁵⁹ Dieser versteht die Angst sowohl als Ursache als auch als Folge von Verdrängung und kommt zu dem Schluss: „Angst ist eine Folgeerscheinung unbewußter Konflikte. Sie muß so weitgehend wie möglich aufgelöst werden, damit der von ihr betroffene Mensch wieder frei atmen kann.“²⁸⁶⁰ Winkler spricht sich dafür aus, beide Ansätze zu würdigen und in einem pastoralpsychologischen Konzept der Angstbewältigung zusammenzuführen.

Die zweite Unterscheidung zwischen Angst und Furcht hängt zusammen mit der aus Kierkegaards existentialem Verständnis gewonnenen Einsicht, Angst als ein notwendiges humanes und darum zunächst wertneutrales Gefühlserleben zu begreifen.²⁸⁶¹ Mit anderen Worten: Angst sollte, vor allem in seelsorgerlicher Hinsicht, nicht vorschnell moralisiert werden. Stattdessen darf sie realistisch wahrgenommen werden als ein Gefühl, das zunächst einmal ganz grundsätzlich „der Wahrnehmung von Realität und dem Schutz vor Gefahren dient“²⁸⁶² und dem deshalb nicht einfachhin mit Willensappellen zu begegnen ist.

Die existentielle Sicht öffnet überdies den Blick dafür, dass es ein Angsterleben geben kann – und auch immer mehr oder weniger geben wird – das keine unmittelbar auslösende Ursache zu haben scheint. „A.[ngst] kann ‚frei flottierend‘ ohne klaren Bezug auf den Grund der A. auftreten; bei klarem Bezug auf das A. auslösende Objekt wird auch von Furcht gesprochen.“²⁸⁶³

Obgleich sich diese Differenzierung zwar im allgemeinen Sprachgebrauch (sicher nicht ohne Grund) nie einwandfrei durchhalten lässt, kann man das Gefühl der „Angst“ im Ge-

und 51–81). Überdies erkennt er schließlich in der Angst auch dasjenige, was den Menschen mithilfe des Glaubens dahin erzieht, die Erlösung zu suchen und zu finden (vgl. a. a. O., 161–169). Vgl. dazu und zu Kierkegaards Affinität zu Luther und dessen Anfechtungsbegriff u. a. PODMORE, *Struggling with God. Kierkegaard and the Temptation of Spiritual Trial* (2013); DERS., *The Lightning and the Earthquake. Kierkegaard on the Anfechtung of Luther* (2006), 562–578; HAUSCHILDT, *War Søren Kierkegaard ein lutherischer Theologe?* (2011), 313–337; HAIZMANN, *Kierkegaards Einübung im Christentum als evangelisches Exerzitium* (2010).

²⁸⁵⁷ WINKLER, a. a. O., 303.

²⁸⁵⁸ A. a. O., 309. Vgl. dazu auch SCHARFENBERG, *Das Problem der Angst*, 316–318.

²⁸⁵⁹ Vgl. WINKLER, a. a. O., 306–308.

²⁸⁶⁰ A. a. O., 309.

²⁸⁶¹ Vgl. a. a. O., 299–300.

²⁸⁶² STOLLBERG, a. a. O., 353.

²⁸⁶³ ASENDORPF/CASPAR, *Art. Angst*, 148 (Ergänzung in eckigen Klammern von mir).

gensatz zur „Furcht“ durchaus eher als etwas beschreiben, was – scheinbar oder tatsächlich – oft unkonkret auftritt. Häufig fehlt ihr ein eindeutiges Objekt. Stattdessen versetzt die Angst „die Psyche in einen diffusen Zustand des unbegrenzten Bedrohtseins bis hin zur Panik“. ²⁸⁶⁴ Aus der Einsicht in diese (provisorische) Unterscheidung zieht der Pastoralpsychologe den Schluss, bei belastenden Angstgefühlen in der Seelsorge „so weit wie möglich“ darauf zu achten, ihnen einen (natürlich angemessenen) objektiven Gegenstand zu verleihen bzw. diesen aufzudecken und die Angst damit „einer objektivierenden Bearbeitung zugänglich zu machen“. ²⁸⁶⁵ Darauf wird gleich noch im Blick auf Luthers Seelsorge zurückzukommen sein.

Über diese beiden Unterscheidungen hinaus wirft die pastoralpsychologische Interpretation der Angst schließlich die Frage nach dem Zusammenhang von *Angst und Glaube* auf: ²⁸⁶⁶ Schließen Angst und Glaube einander aus und stehen im Widerstreit zueinander? Folgt das eine gar aus dem anderen oder sind sie „in einer dialektischen Bezogenheit aufeinander“ zu sehen. ²⁸⁶⁷

Einer der Ersten, der innerhalb pastoralpsychologischer Poimenik beides konstruktiv aufeinander zu beziehen versuchte, war *Otto Haendler*. ²⁸⁶⁸ Er vertritt die These, dass alle Angst, in welchen Formen auch immer sie auftrete, im Letzten eine Ur-Angst sei vor Gott. ²⁸⁶⁹ Diese tiefste Angst des Menschen könne weder durch psychologische oder pädagogische Methoden, und noch nicht einmal – unter den Bedingungen dieser Zeit und Welt – durch den Glauben restlos überwunden werden. Es sei vielmehr so, dass „[w]er wirklich glaubt und ehrlich fromm ist, doch von Angst befallen werden“ kann. ²⁸⁷⁰ Haendler sieht das Ziel christlicher Seelsorge darin, dabei zu helfen, dass diese Urangst im Glauben reifen und gewandelt werden kann in Gottesfurcht. ²⁸⁷¹ Der Weg der Seelsorge geht also nicht an der Angst vorbei (Verdrängung), sondern durch sie hindurch (Glaube).

²⁸⁶⁴ WINKLER, a. a. O., 299. Vgl. ebenso DIETZ, Furcht bei Luther, 361f.

²⁸⁶⁵ WINKLER, a. a. O., 300.

²⁸⁶⁶ Vgl. dazu KLESSMANN, Seelsorge, 226–231 und WINKLER, a. a. O., 314–333, bes. 314–315.

²⁸⁶⁷ WINKLER, a. a. O., 298.

²⁸⁶⁸ Vgl. HAENDLER, Angst und Glaube (1952; 1954³).

²⁸⁶⁹ Vgl. HAENDLER, a. a. O., 48–55. Diese „Urangst“ trete infolge unterschiedlicher Weltbilder auch verschieden auf, entweder apersonal als „reine Weltangst“ oder konkreter und personaler als „Gottesangst“, oder mit anderen Worten: „als Seinsangst und als Glaubensangst“ (a. a. O., 54).

²⁸⁷⁰ A. a. O., 114. In diesem Zusammenhang greift auch Haendler typisch lutherische Terminologie auf, etwa wenn er vom „verborgenen und offenbaren Gott“ spricht (vgl. a. a. O., 115–118). Soweit ich sehen kann, besteht in einer differenzierten und aus der Sicht neuerer poimenischer Erkenntnisse kritisch-konstruktiven Aufnahme und Rezeption von Haendlers Ansatz immernoch ein Desiderat praktisch-theologischer Forschung, das im Rahmen dieser Arbeit leider nicht geleistet werden kann.

²⁸⁷¹ Vgl. a. a. O., 144–146 und konkret zur „Reifung und Wandlung“ a. a. O., 147–156.

Auch Stollberg zufolge wird die Angst, weil sie „zur Welt und zum Menschsein“ gehört, „durch den christlichen Glauben nicht aufgehoben.“²⁸⁷² Aus psychologischer Sicht sei sie sogar „eine Wurzel menschlicher Frömmigkeit“; der gelebte Glaube also eine ganz spezifische Umgangsweise mit der Angst.²⁸⁷³ Die Seelsorge gewinnt deshalb eines ihrer Hauptanliegen darin, „in der seelsorgerlichen Lebensdeutung [...] zur ‚Angstfähigkeit im Horizont des Glaubens‘ und damit zu einer Sprachfähigkeit für die Angst“ zu helfen.²⁸⁷⁴

Das Konflikterleben der Angst kann durchaus als eine spezifische Form der Glaubensanfechtung in den Blick genommen werden, zeigt sich in ihr doch ein ähnlich ambivalentes und korrelierendes Gegen- und Miteinander wie auch im Verhältnis von Glaube und Anfechtung bei Luther. Auch die Anfechtung schließt den Glauben und seine Gewissheit nicht aus, sondern gerade ein und wird doch zugleich immer wieder als eine immense Bedrohung und Gefährdung desselben Glaubens erfahren. Überdies liegt der verwirrende und quälende Charakter der Anfechtung oft darin, dass und wenn ihr konkreter Verursacher im Dunkeln bleibt. Und schließlich zeichnet sich die Anfechtung in gleicher Weise sowohl als Ur-Existential als auch in einer unüberschaubaren Vielzahl konkreter existentieller Erfahrungen aus.

Der Unterschied liegt auch hier weniger in den zu beobachtenden psychologischen Strukturen, als vielmehr im theologischen Inhalt der Angstanfechtungen. Während für Luther die „Angst vor Schuld, Hölle, Teufel und Tod“ im Zentrum stand, scheint sich das neuzeitliche Bewusstsein, so *Holger Eschmann*, eher von der „Angst vor Weltvernichtung und Sinnlosigkeit der Existenz“ bedroht zu fühlen.²⁸⁷⁵ Dessen ungeachtet geht es, pastoralpsychologisch gesehen, bei der Glaubensanfechtung der Angst in jedem Fall vor allem um einen „Streit der *Gottesbil-*

²⁸⁷² STOLLBERG, a. a. O., 361.

²⁸⁷³ A. a. O., 357 (im Original teilweise kursiv).

²⁸⁷⁴ KLESSMANN, a. a. O., 229. Klessmann beschreibt für die Seelsorge vier Herangehensweisen im Umgang mit Angst, die einander bedingen und ergänzen: 1. Die Angst *wahrnehmen und annehmen*. Die Gefühle der Angst sollten zunächst in einer respektvollen Haltung gelten gelassen werden; wenn auch zugleich nach wirklichen Hilfen im Umgang mit ihr auszuschauen ist (vgl. a. a. O., 230). 2. Die Angst *aussprechen und erzählen*. Indem die Angst gegenüber einem anderen beim Namen genannt wird, kann das zu emotionaler Entlastung führen. Durch das Aussprechen entsteht eine gesunde Distanz. Hier kommt es vor allem auf menschliche Anteilnahme und Präsenz des Seelsorgers mitten in der Angst an („Ich bin da“). Das kann ggfs. auch nonverbal und/oder somatisch geschehen (z. B. Hand halten) (vgl. ebd.). 3. *Ressourcen* aus anderen Angstsituationen *wachrufen*. Dadurch kann das eigene Erfahrungswissen des Seelsorgesuchenden positiv aktiviert werden (vgl. ebd.). 4. Die Angst *im Gebet konkret benennen* (vgl. ebd.). Vgl. ähnlich auch SCHARFENBERG, a. a. O., 324, der der Angst vor allem durch „sprachliche Kommunikation“ begegnen möchte.

²⁸⁷⁵ ESCHMANN, Ratschläge gegen die Anfechtung, 168. Dieser Unterschied liegt sicherlich zu einem Großteil darin begründet, dass Luther die Hölle noch ganz unproblematisch sowohl als einen metaphysischen „Ort“ als auch einen existentieller „Zustand“ denken konnte. Gegenüber obigem Unterscheidungsversuch Eschmanns bleibt daher der Einwand, inwiefern die neuzeitlichen Ängste ohne solche konkreten Vorstellungen überhaupt gedacht werden können. Es bleibt theologisch zu fragen,

der“.²⁸⁷⁶ Klessmann bringt das dem zugrundeliegende Problem auf den Punkt, wenn er fragt: „Wer ist dieser Gott, der einerseits Angst macht, dann aber auch wieder vor ihr in Schutz nimmt? ‚Er verletzt und verbindet; er zerschlägt, und seine Hand heilt‘, heißt es in Hi 5,18. Der zugewandte Gott widerstreitet dem abwesenden, der liebende dem zornigen, der im Kreuz offenen dem im Alltag verborgenen Gott. Die Erfahrung der Angst führt direkt in die Ambivalenz des Glaubens, *in die Anfechtung*, ohne die religiöse Erfahrung nicht zu haben ist.“²⁸⁷⁷ Hier rückt die Diktion beachtlicher Weise schon sehr nahe an Luthers Rede von der Anfechtung des zornigen und des verborgenen Gottes heran. Die Angst ist also im Letzten gar keine Angst vor diesem und jenem, ja nicht einmal vor dem Tod an sich, sondern sie ist die tief im menschlichen Herzen verwurzelte Angst vor Gott; verursacht durch die verkehrten und pervertierten Gottesbilder der „Götzenfabrik“ ebendieses sündigen Herzens.²⁸⁷⁸ Die Angst entspringt also, theologisch gesehen, dem Menschen selbst als „animal rationale, habens cor fingens“.²⁸⁷⁹

Wie kann nun Luthers seelsorgerlicher *Umgang mit der Angst* pastoralpsychologisch analysiert und beschrieben werden?²⁸⁸⁰ Wo und wie findet bei ihm im Sinne einer „seelsorgerlichen Konfliktbearbeitung“ ein „erlebensdifferenzierende[r] Umgang mit der Angst“ statt?²⁸⁸¹

Winkler macht eine dreistufige Umgangsweise Luthers aus. Es gehe ihm darum, Aggressionen gegen die Angst bzw. den Verursacher der Angst zu entwickeln, sodann ebendiesen „angstauslösenden Faktor“ festzumachen und den Gegenstand der Angstursache schließlich „mit einer Gegenvorstellung zu konfrontieren“.²⁸⁸² Dem zugrunde liegt natürlich die vorrangige Aufgabe, „die Angst als subjektives Erleben mehr und mehr wahrnehmen und artikulieren zu können“, sie aus der Unsichtbarkeit zu heben, zur Sprache zu bringen und so behandelbar werden zu lassen.²⁸⁸³ Gerade durch diese Konkretisierung der Angst, durch die der oft un-

welches Weltbild bzw. welche ontische Realität einerseits hinter Luthers und andererseits hinter den sog. neuzeitlichen Existenzängsten zu stehen kommen.

²⁸⁷⁶ Vgl. KLESSMANN, a. a. O. 230–231 (Hvm.). Vgl. dazu auch DERS., *Angst und Angstbewältigung als Gegenstand praktisch-theologischer Reflexion* (1998), bes. 25–35.

²⁸⁷⁷ KLESSMANN, *Seelsorge*, 230–231 (Hvm.).

²⁸⁷⁸ Vgl. dazu ausführlich oben unter B.3.2.

²⁸⁷⁹ WA 42, 348,38 (Genesisvorlesung; 1535–45).

²⁸⁸⁰ Vgl. zu Luthers eigenem (Lebens-)Prozess der Angstbewältigung insgesamt auch DIETZ, a. a. O., 353–366.

²⁸⁸¹ WINKLER, a. a. O., 314. Unter Erlebnisdifferenzierung meint Winkler hier die Fähigkeit zu Unterscheidung von Angst und Furcht sowie sich als Seelsorger „verschiedene (erkenntnis- und handlungsstrukturierende) Zugänge zum Phänomen ‚Angst‘ offenzuhalten und sowohl verschiedene Inhalte und Arten von Angst als auch eine Staffelung von Angstmomenten wahrzunehmen.“ (ebd.).

²⁸⁸² WINKLER, *Zumutung*, 65.

²⁸⁸³ DIETZ, a. a. O., 361.

bewusste Angstkreislauf erstmalig durchbrochen werden kann, wird die Angst für Luther als Anfechtung greifbar und hilft so die „Artikulation der Angsterfahrung zugänglich“ zu machen.²⁸⁸⁴

Das Ziel der Seelsorge liegt darin, die Angst und das, was sie auslöst, mit Christus zu konfrontieren. Diese Konfrontation wird im Sinne der Ich-Ideal-Funktion mit intensiven Gefühlen verbunden; und zwar einerseits der Wertschätzung und Hochachtung gegenüber der „innerlich aufrichtenden Rettergestalt“ sowie andererseits mit Abwertung, Verachtung und Schadenfreude gegenüber dem „(inneren) Gegner“.²⁸⁸⁵ Es wird hier letztlich ähnlich agiert wie beim Umgang mit Ambivalenzgefühlen.

Als Gegenmittel gegen die durch die Angstzustände erlittene „Kränkung und Infragestellung gewohnter Selbstsicherheit“ (im Sinne der Glaubensgewissheit) greife Luther auch hier auf „massive Rachegedanken [...] als angstkompensatorische Elemente“ zurück.²⁸⁸⁶ Diese richten sich, in der Ich-Ideal-Identifikation verbunden mit dem Sieger Christus, eigentlich und letztlich wieder gegen den Teufel, der eben dieses erlangte Selbstwertgefühl in der Ich-Ideal-Identifikation angreift. Während also in Richtung des teuflischen Feindes die Angst durch Verachtung kompensiert wird, gelte es in Richtung des göttlichen Freundes durch das vertrauensvolle Gebet „mitten im Zustand der inneren Krise erneut Grundvertrauen zu aktivieren“.²⁸⁸⁷

So gibt Luther etwa einer Frau, die wegen eines von ihr unbedacht ausgesprochenen Fluches voller Angst war, deshalb nun selber dem Teufel verfallen zu sein, den Rat: „Ei, liebe M., weil Jhr denn fühlet und bekennet, daß es der böse Geist ist, der Euch solche Wort heraußergerissen hat, auch sein böses Eingebung ist, daß Jhr sollt sein bleiben, so sollt Jhr wissen, daß alles, was er eingibt, erlogen ist. Denn er ist ein Lügenger. Denn gewißlich ist's nicht von Jesu Christo eingegeben, daß Jhr solltet des Teufels sein, sintemal er darumb gestorben ist, daß die, so des Teufels sind, von ihm los werden sollen. *Darumb tut also: Speiet den Teufel an* und sprecht: Habe ich gesündigt, ei, so habe ich gesündigt, und ist mir leid, Christus hat alle Sünde weggenommen der ganzen Welt, so sie dieselbe bekennen; so ist's gewiß diese meine Sünde auch weggenommen. Hebe dich, Teufel, ich bin absolvieret, das bin ich schuldig zu gläuben.“²⁸⁸⁸

²⁸⁸⁴ A. a. O., 362.

²⁸⁸⁵ WINKLER, a. a. O., 65.

²⁸⁸⁶ A. a. O., 66.

²⁸⁸⁷ A. a. O., 66. Zum Gebet in Anfechtung vgl. auch KRAUSE, Luthers Stellung zum Selbstmord, 68–69. Es geht dabei um ein stellvertretendes Beten und Glauben, ja, „das Vorbeten des Glaubens“ (a. a. O., 71).

²⁸⁸⁸ WA Br 10, 239,7–17 (Nr. 3837, an eine Frau M. (vermutl. „Margarita“) zu Wittenberg; 11.1.1543). Luther weist sie überdies auf den Befehl des Predigtamtes hin, Sünde zu behalten und zu lösen. Dem soll sie glauben (a. a. O., 240,21ff). Vgl. dazu und zum exorzistischen Charakter der Seelsorge Luthers oben unter B.4.4.2.2 und B.5.1.1.1.

In vergleichbarer Weise, jedoch mit Bezugnahme auf die logotherapeutische Existenzanalyse Viktor Frankls, hat auch Holger Eschmann versucht Luthers Seelsorge in einen gegenwärtigen Verstehenshorizont zu überführen.²⁸⁸⁹ Frankl wendet gegenüber neurotischem Seelenleiden eine zweifache Therapiemethode an, die sich in strukturanaloger Weise auch beim Reformator wiederfinden lässt. So rät Frankl seinen Patienten gegenüber angstneurotischen oder zwanghaften Störungen zur „*paradoxen Intention*“.²⁸⁹⁰ Während der Angstneurotiker Frankl zufolge an seiner Angst vor der Angst leide, quäle den Zwangsneurotiker vielmehr seine Angst vor dem Zwang.²⁸⁹¹ „Während der Angstneurotiker vor der Angst die Flucht ergreift, nimmt der Zwangsneurotiker gegen den Zwang den Kampf auf.“²⁸⁹²

Die Logotherapie leitet den Patienten dazu an, sich paradoxerweise gerade den Gegenstand der eigenen Angst in übertriebenem Maße herbeizuwünschen.²⁸⁹³ Denn „[i]m gleichen Augenblick nämlich, in dem der Patient es lernt, an die Stelle der Angst die (paradoxe) Absicht treten zu lassen, nimmt er seiner Befürchtung sozusagen den Wind aus den Segeln.“²⁸⁹⁴ Frankls Existenzanalyse versteht „den Menschen seinem Wesen nach als selbsttranszendentes Subjekt“.²⁸⁹⁵ Die humorvoll-paradoxe Objektivierung und Distanzierung (und damit Verfremdung!) von der Angst setzt diese „anthropologische Dimension der *Selbsttranszendenz*“ praktisch-therapeutisch um.²⁸⁹⁶ Übertragen auf Luthers Weltbild heißt das, der Angst und dem Teufel als dem befürchteten und gefürchteten Gegenüber geradezu „ins Gesicht zu lachen“.²⁸⁹⁷ Durch diesen

²⁸⁸⁹ Vgl. ESCHMANN, Dem Teufel ins Gesicht lachen, 35–46 und (im Wesentlichen damit übereinstimmend) DERS., Der Angst ins Gesicht lachen, 79–91. Das geschieht unter der Annahme, dass die Seelsorge eine hohe Affinität zur zentralen Kategorie der Logotherapie Frankls aufweise: der Frage nach dem Sinn (vgl. a. a. O., 36–37). Zu Frankls logotherapeutischer Existenzanalyse vgl. FRANKL, Theorie und Therapie der Neurosen. Einführung in Logotherapie und Existenzanalyse (1956; 2009⁹). Kritisch zur Rezeption Frankls innerhalb der evangelischen Poimenik vgl. dagegen ROLF, Vom Sinn zum Trost, 107–140.

²⁸⁹⁰ Vgl. ESCHMANN, Dem Teufel ins Gesicht lachen, 39–40; sowie DERS., Seelsorge, 110–111.

²⁸⁹¹ Vgl. dazu FRANKL, Theorie und Therapie der Neurosen (2009⁹), 177–179 sowie 194–195. Darüber hinaus kennt Frankl noch die Sexualneurose, die exemplarisch in besonderer Weise durch Erwartungsangst gekennzeichnet ist.

²⁸⁹² FRANKL, a. a. O., 178.

²⁸⁹³ Vgl. a. a. O., 178: Es gehe darum, „den Patienten dazu anzuleiten, gerade das, wovor er sich so sehr fürchtet, paradoxerweise sich zu wünschen bzw. sich vorzunehmen.“

²⁸⁹⁴ A. a. O., 179.

²⁸⁹⁵ KURZ, Seel-Sorge als Sinn-Sorge, 237.

²⁸⁹⁶ ESCHMANN, Dem Teufel ins Gesicht lachen, 39 (Hvm.).

²⁸⁹⁷ Vgl. entsprechend FRANKL, a. a. O., 180 (Hvm.): „Der Patient soll die Neurose objektivieren und sich von ihr distanzieren. Der Patient soll lernen, der Angst ins Gesicht zu sehen, ja *ihr ins Gesicht zu lachen*.“

„Mut zur Lächerlichkeit“ werde eine psychische Entlastung erreicht.²⁸⁹⁸ Denn nichts wirkt so stark selbstdistanzierenden wie Humor.²⁸⁹⁹ Im Grunde fungiert die „paradoxe Intention“ Frankls als eine moderne Variante der Humorseelsorge, wie sie sich auch bei Luther wiederfindet.²⁹⁰⁰ Der Humor ist hierbei das entscheidende Moment, denn das „bewusste Ironisieren der Angst“ gewährleistet, dass „die paradoxe Intention sich nicht in Selbstsuggestion verkehrt“. ²⁹⁰¹

Gegen Angst durch Skrupulosität, übertriebene Selbstreflexion oder perfektionistische Gewissenhaftigkeit entwickelte Frankl hingegen die Methode der „Dereflexion“. ²⁹⁰² Sie findet Anwendung bei neurotischen Erwartungsängsten und -zwängen.²⁹⁰³ Dabei steht ebenfalls die *Selbstdistanzierung* im Zentrum, die Fähigkeit humorvoll von sich selbst abzusehen. Der Unterschied liegt darin, dass hier der Fokus auf die Symptome gerichtet wird. „Während die paradoxe Intention den Patienten instand setzt, die Neurose zu ironisieren, ist er mit Hilfe der Dereflexion imstande, die Symptome zu ignorieren.“²⁹⁰⁴ Dem Skrupulösen wird empfohlen sich bewusst von seinen Symptomen abzulenken und auf etwas anderes zu konzentrieren. Dabei verfolgt die Dereflexion das Ziel, letztlich auch sich selbst (in einem gesunden Sinne) zu ignorieren. Der Skrupulöse soll aus sich selbst und seiner Innenfixierung gelöst werden, indem er stattdessen wieder für – und damit „in“ etwas anderem zu existieren lernt. Denn „etwas ignorieren – also die geforderte Dereflexion leisten – kann ich nur, indem ich an diesem Etwas vorbei agiere, indem ich auf etwas anderes hin existiere“. ²⁹⁰⁵

Dieser anthropologischen Einsicht liegt Frankls Überzeugung zugrunde, dass „zum Wesen des Menschen [...] das Hingeordnet- und Ausgerichtetsein“ gehört, „sei es auf etwas, sei es auf jemand, sei es auf ein Werk oder auf einen Menschen, auf eine Idee oder auf eine Person. Nur in dem Maße, in dem wir solcherart intentional sind, sind wir existentiell“. ²⁹⁰⁶ Freilich verbleibt Frankl mit dieser Darstellung auf der horizontalen Ebene. Dennoch zeigt sich darin eine strukturanaloge Übereinstimmung mit Luthers Anthropologie, insofern auch er den Menschen als einen solchen versteht, dessen kreatürliche Bestimmung es ist, allein extra nos und über sich selbst hinaus zu existieren. Erst indem der Mensch sich Gott hingibt, indem er sich

²⁸⁹⁸ A. a. O., 180.

²⁸⁹⁹ Vgl. a. a. O., 180: „Nichts läßt den Patienten von sich selbst so sehr distanzieren wie der Humor. Der Humor würde verdienen, ein Existential genannt zu werden.“

²⁹⁰⁰ Zum Humor in Luthers Seelsorge vgl. oben unter B.5.3.1.2.

²⁹⁰¹ ESCHMANN, Seelsorge, 110–111.

²⁹⁰² Vgl. ESCHMANN, Dem Teufel ins Gesicht lachen, 40–41. Vgl. FRANKL, a. a. O., 194–203.

²⁹⁰³ Vgl. FRANKL, a. a. O., 194–195; ESCHMANN, Seelsorge, 111–112. Ein gutes Beispiel hierfür ist die Schlafstörung aufgrund übertriebener Selbstbeobachtung in Erwartung des Schlafes.

²⁹⁰⁴ FRANKL, a. a. O., 195.

²⁹⁰⁵ A. a. O., 196.

²⁹⁰⁶ A. a. O., 196.

selbst auf Christus hin „verlässt“, findet er zu sich selbst und zur Erfüllung seines Menschseins. „Suche dich nur in Christo und nit yn dir, ßo wirstu dich ewiglich yn yhm finden.“²⁹⁰⁷ Mit den Worten des Logotherapeuten: „Denn nicht durch Selbstbetrachtung oder gar durch Selbstbespiegelung, nicht durch ein Kreisenlassen des Denkens um unsere Angst werden wir frei von dieser Angst, sondern durch Selbstpreisgabe, durch das Sich-Ausliefern und Sich-Hingeben an eine solcher Hingabe würdige Sache.“²⁹⁰⁸

So geht es auch in der logotherapeutischen Existenzanalyse einerseits um die Wiedergewinnung der „rechte[n] Passivität: das Ignorieren (Dereflexion!) – ja, das Ironisieren (paradoxe Intention!) des Symptoms“ sowie andererseits der „rechte[n] Aktivität: das Am-Symptom-vorbei-Agieren – das Auf-etwas-hin-Existieren“.²⁹⁰⁹ Zwischen den anthropologischen Einsichten Frankls und Luthers ergeben sich ganz offenkundig psychologische Schnittmengen und im Umgang mit menschlichen Phänomenen strukturanaloge Parallelen. Darin zeigt sich eine Möglichkeit, bestimmte Elemente und Handlungsweisen der Seelsorge Luthers auch für heute zu plausibilisieren. Man denke dabei bspw. an Luthers paradoxe Rede von der „getrosten Verzweiflung“²⁹¹⁰ oder an seinen seelsorgerlichen Rat an den skrupulösen *Melanchthon*: „pecca fortiter, sed fortius fide et gaude in Christo, qui victor est peccati, mortis et mundi.“²⁹¹¹ Die Ähnlichkeiten liegen auf der Hand. Das theologische Problem besteht jedoch wiederum im jeweils verschiedenen weltanschaulichen Hintergrund. In den psychologisch vermittelbaren Handlungsoptionen aufgrund allgemeinanthropologischer Einsichten kann die *anthropologische* (Sünde), *kosmische* (Teufel) und *eschatologische* (Gericht) Tiefe und Weite von Luthers Anfechtungsbegriffs und seiner Anfechtungserfahrung freilich nicht adäquat eingeholt und übertragen werden.

Es stellt sich daher schließlich die Frage, ob die Abgründigkeit menschlicher Erfahrung, die Luther mit der Anfechtung beschreiben kann, nicht besser mit der Kategorie der *Depression* zu

²⁹⁰⁷ WA 2, 690,24–25 (Sermon von der Bereitung zum Sterben; 1519).

²⁹⁰⁸ FRANKL, a. a. O., 197.

²⁹⁰⁹ FRANKL, a. a. O., 197 (Hvm.).

²⁹¹⁰ Vgl. u. a. WA Br 1, 35,34 (Nr. 11, an Georg Spenlein; 8.4.1516): „fiducialis desperatio“; WA 18, 719,9–12 (De servo arbitrio; 1525) „Ego ipse non semel offensus sum usque ad profundum et abyssum desperationis, ut optarem nunquam esse me creatum hominem, antequam scirem, quam salutaris illa esset desperatio et quam gratiae propinqua.“ („Ich selbst habe – nicht nur einmal – daran Anstoß genommen bis hinein in den tiefsten Abgrund der Verzweiflung, so dass ich wünschte, ich wäre nie als Mensch geschaffen worden. Das war, bevor ich erkannte, wie heilvoll jene Verzweiflung sei und wie nahe bei der Gnade liegend.“ (dt. Übers. n. LDStA I, 486,22–25)). Zur „getrosten Verzweiflung“ vgl. auch HAMM, Nahe Gnade, 32.62; DERS., Die 95 Thesen, 104–106; sowie DERS., Luthers Anleitung zum seligen Sterben, 141.

²⁹¹¹ Vgl. WA Br 2, 370,1–373,93 (Nr. 424, an Melanchton; 1.8.1521), Zitat a. a. O., 372,84–85. Vgl. dazu auch BARTH, Pecca fortiter, 12–25.

fassen wäre. Führt doch, auch psychologisch gesehen, ein auf Dauer ungelöstes Konflikterleben, sei es durch anhaltende Ambivalenzgefühle oder neurotische Angstzustände, nicht selten zu depressiven Erkrankungen.²⁹¹²

3.4 Anfechtung als Depression

In der „depressiven Empfindung der Sinnlosigkeit“ meint Winkler nun „jene Lebensleere“ zu erkennen, „die der Reformator bei sich selbst und bei anderen als die hervorragende, *die eigentliche Anfechtung* erlebte“.²⁹¹³ Auch Reiner Kreft behandelt die Anfechtung bei Luther ausschließlich als „Bezeichnung für mannigfaltige psychische Krisensituationen im Leben des Menschen“²⁹¹⁴ bzw. als Ausdruck einer „depressiven Grundstimmung“.²⁹¹⁵ Und ähnlich, wenn auch mit einem weiteren Horizont, konstatiert *Klaus Kießling*: „Anfechtungen kamen bei Martin Luther zu Wort, dort insbesondere als depressive Anfechtungen.“²⁹¹⁶ Ist also unter

²⁹¹² Vgl. DE VRIES/PETERMANN, Art. Depression, 363: „So gehen Depressionen häufig andere psych. Erkrankungen voraus, insbes. Angststörungen.“ Vgl. ebenso KUIPER, Seelenfinsternis, 196–197, der darstellt, dass das Ringen mit inneren Ambivalenzgefühlen den Hang verstärken kann, auf diese schließlich nicht nur aggressiv, sondern tatsächlich auch depressiv zu reagieren.

²⁹¹³ WINKLER, a. a. O. 67. Erstaunlicherweise meint Winkler gerade unter Berufung auf Horst Beintkers große Anfechtungsstudie zu diesem Urteil gelangen zu können (vgl. BEINTKER, Überwindung (1954)); so bei WINKLER, a. a. O., 67, Anm. 21. Allerdings will ausgerechnet Beintker selbst Luthers Anfechtung keineswegs in diesem Sinne gedeutet wissen. Er wendet sich sogar vehement gegen eine vordergründig psychologische Deutung (vgl. BEINTKER, a. a. O., 70–77). Vielmehr habe bereits Luther selbst derartige Versuche, wie sie in nicht wenigen spätmittelalterlichen Methoden des seelsorgerlichen Umgangs mit Anfechtungen üblich waren, erkannt und abgelehnt. Denn eine (rein) psychologische Deutung impliziere, so Beintker, letztlich auch eine (rein) psychologische Bewältigung. Das aber sei nach Luther der „Grundirrtum aller Zeiten“ (nach WA 5, 485,6). So kommt Beintker letztendlich zu dem Urteil: „Uns scheint mit dem psychologischen Verständnis der Anfechtung (Anfechtung = depressiver Zustand) irgendwie die ernste Erfahrung Luthers von der Unausweichlichkeit der Anfechtung und von der Auslieferung des Menschen an sie durch eine positivere Bewertung der menschlichen Natur, als wir sie bei Luther gewonnen haben, aufgelöst zu werden.“ (BEINTKER, a. a. O., 73). Darum könne die Anfechtung bei Luther auch „erst in zweiter oder noch weiterer Linie als psychologische Depression angesprochen werden, so wie man alle Erscheinungen am Menschen in anthropozentrischer Sicht klären kann.“ (a. a. O., 74). Es wird zu klären sein, inwieweit Beintkers Urteil oder Winklers Interpretation Recht gegeben werden kann.

²⁹¹⁴ KREFT, a. a. O., 35; das ganze Kapitel zur „Anfechtung“ vgl. a. a. O., 35–39.

²⁹¹⁵ A. a. O., 39. Die Einschränkung der Anfechtungserfahrung auf Depression ergibt sich bei Kreft klar aus dem Kontext; wenn er etwa (nun tatsächlich ganz gegen Luthers eigenen Sprachgebrauch!) behauptet, der „am Glauben Zweifelnde“ müsse „nicht dabei auch angefochten sein“. Daher sieht Kreft alles, „was nicht einer depressiven Grundstimmung“ entspringt, nicht im eigentlichen Sinne als Anfechtung an. Eine solche Handhabung des Begriffes geht natürlich an Luthers viel weiterem (und nicht bloß subjektiv definiertem) Anfechtungsverständnis vorbei.

²⁹¹⁶ KIESSLING, Seelsorge bei Seelenfinsternis, 306–309, hier 306.

Luthers Anfechtung in affektiver Hinsicht nichts anderes zu verstehen als mehr oder weniger intensiv empfundene Gefühle der Sinnlosigkeit und Schwermut, im Extremfall bis hin zu regelrechter Depression? Allerdings differenziert Winkler hier begrifflich nur unscharf, indem er wahlweise von Schwermut, Melancholie oder Depression spricht und keinen Unterschied zwischen depressiven Stimmungen und einer regelrecht krankhaften Depression zu treffen scheint. Jedenfalls sieht der Pastoralpsychologe im „Kampf“ gegen solche Erscheinungen „ein Hauptanliegen seelsorgerlicher Tätigkeit“ des Reformators.²⁹¹⁷

Das deutsche Wort „Depression“ kommt vom lateinischen „depressus“ („gesenkt, niedrig, niedrig gelegen“, „gedrückt, gedämpft“) bzw. „deprimere“ („herab-, niederdrücken“).²⁹¹⁸ Statt von einer Depression kann psychiatrisch auch von „depressiven Störungen“ gesprochen werden.²⁹¹⁹ Ihr charakteristischstes Merkmal besteht in „einer durch Beeinträchtigung der Gefühls- und Stimmungslage bedingte[n] psych. Niedergeschlagenheit bzw. Traurigkeit“.²⁹²⁰ Diese tritt in unterschiedlichen *Intensitätsformen* sowie in durchaus verschieden ausgeprägter *Symptomatik* (emotional, motivational, kognitiv, motorisch, vegetativ)²⁹²¹ auf und kann sowohl durch biologische, als auch durch psychologische und soziale *Ursachen* hervorgerufen und bedingt werden.²⁹²² Die klassische Einteilung unterscheidet zwischen „somatogenen, psychogenen und endogenen Depressionen“.²⁹²³ Im Falle einer diagnostizierten Erkrankung werden sie in der Regel sowohl medikamentös als auch psychotherapeutisch behandelt.²⁹²⁴

²⁹¹⁷ WINKLER, a. a. O., 68.

²⁹¹⁸ Vgl. GEORGES, a. a. O. I, Sp. 2066.

²⁹¹⁹ Vgl. DE VRIES/PETERMANN, a. a. O., 363.

²⁹²⁰ A. a. O., 363.

²⁹²¹ Vgl. HAUZINGER/SCHABABERLE, Art. Depression, 202–203. Vgl. ebenso DE VRIES/PETERMANN, a. a. O., 363, die als die acht wesentlichsten Symptome aufzählen: „Deutlicher Interessenverlust“, mangelnde emotionale Reaktionsfähigkeit, Schlafstörungen, „Morgentief“, „psychomotorische[n] Hemmung oder Agitiertheit“, Appetitlosigkeit, „Gewichtsverlust“, „Libidoverlust“.

²⁹²² HAUZINGER/SCHABABERLE, a. a. O., 203. Als Beispiele für biologische Ursachen werden genannt: „Gene, Infektionen, Hirnstoffwechsel, Hormone, circadianer Rhythmus“; für psychologische Ursachen: „Kontroll- und Verstärkerverlust, negatives, pessimistisches Denken, starre bzw. überhöhte Normen und Ansprüche, Verhaltensdefizite, Entwurzelung und Bindungsunsicherheiten“; für soziale Ursachen: „Traumatisierungen, Verluste, belastende bzw. verarmte Umwelten, Familien- und Partnerkonflikte, soziale Benachteiligungen, städtische und technische Lebenswelten“; eigens spirituelle bzw. religiöse Ursachen werden nicht aufgeführt.

²⁹²³ HOLE, Depression und Melancholie, 106 (*psychogen* – seelisch ausgelöst; *somatogen* – durch körperliche Krankheit ausgelöst; *endogen* – ohne äußere Ursache „aus dem inneren des Organismus“, bspw. durch Erbanlage). Vgl. dazu ebenfalls WOLFERSDORF, Depressionen verstehen und bewältigen, 49–59.

²⁹²⁴ Dabei wird in psychotherapeutischer Hinsicht gegenwärtig vor allem auf die „Interpersonale Therapie“ gesetzt, welche die zwischenmenschliche Beziehungsstruktur in den Mittelpunkt rückt, sowie die „Kognitive Verhaltenstherapie“, die an kognitiven Überzeugungen und Denkmustern arbeitet (vgl. HAUZINGER/SCHABABERLE, a. a. O., 203).

Da es mir an dieser Stelle weniger um eine präzise medizinisch-psychiatrische Einschätzung des Phänomens der Depression, als vielmehr um eine pastoralpsychologische Verhältnissetzung zu Luthers Anfechtungsbegriff geht, muss die Begriffsdefinition vorläufig bleiben.²⁹²⁵ In jedem Falle ist das damit verbundene Phänomen menschheitsgeschichtlich schon immer wohl bekannt, zumeist unter dem Begriff der „Melancholie“ (melagcoli,a).²⁹²⁶ Thomas von Aquin etwa, und mit ihm weitgehend das gesamte Mittelalter, sah in ihr die „Tristitia saeculi“ („Welttraurigkeit“) und zählte die „acedia“ (avkhdi,a, „Herzensträgheit“) im Anschluss an das alte Mönchtum sogar unter die Todsünden.²⁹²⁷ Diese Sicht wurde in der Neuzeit mehr und mehr durch eine medizinische und wertfreiere Betrachtung abgelöst. Man kann aber, darin trifft Winkler durchaus einen Punkt, bei einer Depression vereinfachend von einem „Gefühl der völligen Sinnlosigkeit“ sprechen.²⁹²⁸ Denn „[n]ach Sinn fragt nur, wer ihn verloren hat; nach Sinn fragt der Depressive, nicht der Glückliche.“²⁹²⁹ In diesem Sinne hat das Phänomen der Depression schon seit jeher alle Seelsorger zu allen Zeiten herausgefordert.²⁹³⁰

²⁹²⁵ Es sei lediglich exemplarisch auf die Spannbreite der Vielzahl an möglichen Beschreibungsformen hingewiesen, wie sie bspw. Volker Friedrich neben der ursprünglich klassischen „Melancholie“ auführt (vgl. FRIEDRICH, Melancholie als Haltung, 13–17): „Weltschmerz, Schwermut, Trauer, Tristesse, Wehmut, Schwarzgalligkeit, Niedergeschlagenheit, Traurigkeit, Betrübniß, Langeweile, Trübsinn, Gram, Depression, Hypochondrie, Pessimismus, Nihilismus, Defätismus, Schwarzseherei, Verzagtheit, Freudlosigkeit, Bedrückung, Grübelzwang, Manie.“ (a. a. O., 14).

²⁹²⁶ Vgl. dazu HOLE, a. a. O., 103–105. „Melancholie“ leitet sich aus der „Vier-Säfte-Lehre“ ab und bezeichnet die „schwarze Galle“ (so etwa schon bei Hippokrates im 5. Jahrhundert v. Chr. und später präzisiert bei Aristoteles).

²⁹²⁷ Vgl. a. a. O., 104.

²⁹²⁸ So auch SCHULTE, Das Glaubensleben in der melancholischen Phase, 402. Vgl. dazu auch HOLE, a. a. O., 101–102, der diese Sinnleere so beschreibt, „daß alle menschliche Entfaltung, alles Denken, Fühlen, alles Kommunizieren, alles Schöne und Freudige sich reduziert und entleert, und daß an seine Stelle die seelische Starre oder die nackte Angst tritt.“ (a. a. O., 102); sowie AUCHTER/STRAUSS, a. a. O., 51: „Depression bezeichnet eine Gruppe seelischer Erkrankungen, bei denen eine bedrückende Stimmungslage dominiert und die mit Gefühlen von Hoffnungslosigkeit, Hilflosigkeit und Schuld verbunden sind, welche eine starke Hemmung der Aktivität (Antriebslosigkeit) hervorrufen.“ Zu Sinnlosigkeitserfahrungen aus pastoralpsychologischer Sicht vgl. auch KLESSMANN, Seelsorge, 258–262.

²⁹²⁹ STOLLBERG, Deus absconditus, 464.

²⁹³⁰ Die Seelsorgeliteratur zum Thema Depression ist dementsprechend auch mittlerweile kaum mehr zu überschauen. Für den Zusammenhang von Religion bzw. Glaube und Depression vgl. exemplarisch u. a. SCHULTE, Glaube und Unglaube des Depressiven (1951), 172–187; DERS., Das Glaubensleben in der melancholischen Phase (1954), 401–407; UHSADEL, Der depressive Mensch in theologischer Sicht (1966), 307–314; HOLE, Der Glaube bei Depressiven (1977); DERS., Depression und Melancholie, 101–112; STEINHILPER, Depression – Herausforderung an die Seelsorge (1990); FAIRCHILD, Seelsorge mit depressiven Menschen (1991); PETSCH, Am Leben wie an einer Krankheit leiden, 230–244; WOLFFERSDORF, Depressionen verstehen und bewältigen (2011⁴); WILLBERG, Depression. Formen, Hintergründe, Hilfen. Schritte zu einer integrativen therapeutischen Seelsorge, 2001; DEPPING, Depressive

Eine Depression kommt als Phänomen immer mehr oder weniger im *Grenzgebiet von Psychologie und Theologie bzw. Religion* zu stehen. Daher ist es für den Seelsorger unerlässlich hierbei besonders achtsam die medizinische von der religiösen Dimension zu unterscheiden; das heißt konkret: eine Depression tatsächlich auch als Krankheit ernst zu nehmen. Die Beachtung der medizinischen und damit wertfreien Sichtweise sollte erst einmal den Vorrang vor jeder moralischen oder religiösen Interpretation erhalten.²⁹³¹ Daraus folgt zudem, dass eine Depression als allgemeinemenschliches Phänomen auch jedem Christen völlig unabhängig von der „Qualität“ seines Glaubens widerfahren kann. Die gebotene Vorsicht gilt deshalb umso mehr, als eine depressive Erkrankung vom Betroffenen selbst nicht selten religiös als selbstverschuldete Gottverlassenheit interpretiert wird und sich in diesem Sinne mitunter sogar bis hin zu Wahnvorstellungen steigern kann.²⁹³²

Diese Einsicht führt dazu, auf der einen Seite eine klare *Kompetenzgrenze* der Seelsorge anzuerkennen, auf der anderen Seite jedoch auch die spezifisch *spirituelle Kompetenz* der Seelsorge neu zu profilieren. Für Ersteres macht sich etwa *Walter Uhsadel* besonders stark.²⁹³³ Der Seelsorger solle eine erkannte Depression als psychisch bedingte Krankheit oder Störung zuerst psychotherapeutisch bzw. psychiatrisch behandeln lassen. Er selbst könne hierzu nicht mehr beitragen als eine seelsorgerliche Begleitung. Es falle daher nicht in den Kompetenzbereich eines christlichen Seelsorgers, darüber zu „entscheiden, mit welcher Erscheinungsform der Depression er es im einzelnen Fall zu tun hat. Er muß das dem Psychiater oder dem Psychologen überlassen.“²⁹³⁴

Auch Holger Eschmann hebt die Notwendigkeit der „Unterscheidung der Anfechtungserfahrung von dem weiten Feld der Depressionen, der neurotischen Ängste und anderer psychischer oder psychosomatischer Phänomene“ hervor.²⁹³⁵ Allerdings räumt er zugleich ein, dass „die

alte Menschen seelsorgerlich begleiten (2002); KIESSLING, Seelsorge bei Seelenfinsternis (2002); BÄUMER/PLATTIG, ‚Dunkle Nacht‘ und Depression. Geistliche und psychische Krisen verstehen und unterscheiden (2008); MARBACH, In sich gefangen. Wie Seelsorge Menschen mit einer Depression begleiten kann (2013); PFEIFER, Seelenfinsternis und dunkle Nacht der Seele (2014), 123–132; sowie KLESSMANN, Seelsorge mit depressiven Menschen (2014), 115–131. Als besonders eindruckliches Selbstzeugnis eines selber depressionserkrankten Psychiaters vgl. den Erfahrungsbericht von Piet C. KUIPER, Seelenfinsternis (1991²). Vgl. neuerdings auch die entsprechenden Aufsätze in dem Tagungsband FREUND/ PFEIFER, Spiritualisierung oder Psychologisierung? (2019).

²⁹³¹ Vgl. dazu PFEIFER, Seelenfinsternis, 147. Dies ist umso wichtiger, als eine Depression von den Betroffenen fast immer mit einem „Gefühl der Wertlosigkeit“ verbunden ist. Dem sollte daher bereits in der Diagnose gewehrt werden.

²⁹³² Vgl. PFEIFER, a. a. O., 148. Vgl. dazu auch HOLE, Der Glaube bei Depressiven, 104–129 zu den von ihm eruierten „Veränderungen religiöser Einstellungen und Erlebnisweisen in der Depression“.

²⁹³³ Vgl. UHSADEL, Der depressive Mensch in theologischer Sicht, 307–314.

²⁹³⁴ UHSADEL, a. a. O., 307.

²⁹³⁵ ESCHMANN, Allein die Anfechtung, 122.

Grenzl意思en im konkreten Fall nur schwer gezogen werden können“.²⁹³⁶ So wendet bspw. auch Uhsadel, seiner zunächst vehementen Grenzziehung ungeachtet, durchaus genuin theologische Begriffe auf das Erleben einer Depression an. Auch er nennt die „Anfechtung“ dabei an erster Stelle, um dann fortzufahren mit „Versuchung, Kleinmut, Kleinglaube, Akedie [...], Trockenheit und Trägheit, Lauheit und Verlorenheit, Angst, Sorge und Betrübnis, Hoffnungslosigkeit, Zweifel, Verworfenheit und schließlich Verdammnis.“²⁹³⁷ Infolgedessen wendet er sich besonders Luthers Erfahrungen und seinem Umgang mit Anfechtungen zu, geht explizit auf verschiedene Ratschläge des Reformators für Angefochtene ein und kommt letztendlich zu dem Urteil, „daß viel seelsorgerische Weisheit darin steckt, die von der modernen Psychotherapie respektiert werden wird.“²⁹³⁸ Bevor daher ein Fazit zu den mannigfaltigen pastoralpsychologischen Interpretationen von Depression als Anfechtung gezogen werden kann, soll zunächst nach Luthers eigenen Depressionserfahrungen sowie seinem seelsorgerlichen Umgang damit gefragt werden.

In Luthers persönlichem Lebenslauf tritt eine bestimmte Phase hervor, die von einer besonders intensiven Anfechtungszeit unmittelbares Zeugnis gibt und aus der vielfältiges Quellenmaterial erhalten ist.²⁹³⁹ Damit ist nicht, wie allgemein hin oft angenommen, die frühe Klosterzeit vor dem sogenannten „reformatorischen Durchbruch“ gemeint, sondern eine Spanne etwa von Anfang Juli 1527 bis weit hinein in das Jahr 1528.²⁹⁴⁰ Luther selbst äußert sich darüber in einem Brief vom 1. Januar 1528, also noch inmitten der Hochphase, folgendermaßen: „Es ist wahr, dass diese Anfechtung bei weitem die schwerste ist. Und wenn mir auch von Jugend auf nicht unbekannt, so erwartete ich doch nicht, dass sie jetzt so schlimm werde. Aber Christus hat bisher gesiegt, obwohl er einen hält, der an einem ganz dünnen Faden hängt.“²⁹⁴¹

Auf welche konkrete Anfechtungserfahrung spielt der Reformator damit an? Sicherlich mögen die äußeren Begleitumstände eine Rolle gespielt haben.²⁹⁴² Immerhin wütete während der

²⁹³⁶ ESCHMANN, a. a. O., 122.

²⁹³⁷ UHSADEL, a. a. O., 307.

²⁹³⁸ A. a. O., 312; vgl. dazu insgesamt a. a. O., 311–313.

²⁹³⁹ Vgl. dazu BORNKAMM, Martin Luther in der Mitte seines Lebens, 489–499; BRECHT, Martin Luther II, 203–209; sowie sehr ausführlich EBELING, Seelsorge, 364–446 (zum zeitlichen Rahmen bes. a. a. O., 370–372). Ebeling bestimmt den konkreten Zeitrahmen „vom 6. Juli 1527 bis Ende 1528“ (EBELING, a. a. O., 372). Aus diesem Zeitraum sind etwa 40 Briefe Luthers überliefert.

²⁹⁴⁰ Vgl. EBELING, a. a. O., 364. Brecht weist sogar auf letzte Symptome bis Anfang 1529 hin (vgl. BRECHT, a. a. O. II, 208).

²⁹⁴¹ WA Br 4, 319,5–8 (Nr. 1197, an Gerhard Wiskamp in Herford; 1.1.1528): „Verum est tentationem esse multo grauissimam Et mihi etiam ab adolescentia non incognitam, sed ita nunc ingrauescentem non sperabam. Christus tamen hactenus triumphauit, sed tenuissimo filo pendentem sustentans.“ (dt. Übers. mithilfe von EBELING, a. a. O., 365 und BORNKAMM, a. a. O., 496).

²⁹⁴² Vgl. BORNKAMM, a. a. O., 493–495, bes. auch a. a. O., 493, Anm. 23.

Zeit um 1527 in Wittenberg die Pest.²⁹⁴³ Hinzu kam die zunehmend komplexe politische Situation im Reich und die theologischen Auseinandersetzungen innerhalb und außerhalb des reformatorischen „Lagers“ (Erasmus, Müntzer, Zwingli, Täufer etc.), die Luther in einem apokalyptischen Horizont deutete, sowie etliche politische Verfolgungen der Evangelischen und die damit verbundene, durchaus realistische Erwartung des Martyriums.²⁹⁴⁴ Doch über diese äußeren Gegebenheiten hinaus scheint die Wurzel des Problems für Luther selbst tiefer gelegen zu haben.

Was hat es also mit dieser sogenannten Krankheitsphase auf sich?²⁹⁴⁵

Am Sonnabend, dem 6. Juli 1527 erlitt Luther einen gefährlichen Ohnmachtsanfall, der ihn gänzlich arbeitsunfähig machte und scheinbar an den Rand des Todes brachte.²⁹⁴⁶ Noch am Morgen desselben Tages hatte ihn eine große innere Verzweiflung ergriffen. Daraufhin ließ er seinen Seelsorger *Johann Bugenhagen* rufen, legte die Beichte ab und empfing von ihm die Absolution.²⁹⁴⁷ Dessen ungeachtet folgte am Abend der körperliche Zusammenbruch.²⁹⁴⁸ Wenige Tage später schreibt er an *Georg Spalatin*: „Vorgestern bin ich von einer plötzlichen Ohnmacht (syncope) so ergriffen worden, dass ich verzweifelte und völlig unter den Händen meiner Frau und der Freunde zu vergehen meinte; so ganz war ich mit einem Mal aller Kräfte beraubt. Aber

²⁹⁴³ Vgl. EBELING, a. a. O., 376–384. Ebeling kommt nach eingehenden Analysen der Briefe jedoch zu dem Schluss, dass die Pest und das Angefochtensein Luthers nicht ursächlich miteinander im Zusammenhang stehen (vgl. a. a. O., 382).

²⁹⁴⁴ Vgl. a. a. O., 394–397 und 384–394 sowie BRECHT, a. a. O. II, 336–339 (zu den Verfolgungen und Martyrien) und 339–350 (zur politischen Lage im Reich).

²⁹⁴⁵ Vgl. dazu bes. den unmittelbaren Bericht des Augenzeugen Justus Jonas als auch den Bericht des später hinzugekommenen Johann Bugenhagen in WA TR 3, 80,11–81,18 (Nr. 2922a) und 81,19–90,25 (Nr. 2922b) sowie andere Lesarten dazu in WA 48, 525,24–526,6. Vgl. auch die ausführlichen deutschen Zitate hieraus bei FELDMANN, Martin Luthers Anfallsleiden, 29–30 und 30–32.

²⁹⁴⁶ Vgl. BRECHT, a. a. O. II, 204. Vgl. dazu auch aus medizinischer Sicht FELDMANN, a. a. O., 26–44, der bei Luther die sog. „Menièresche Krankheit“ diagnostizieren möchte (vgl. a. a. O., 38ff). Diese sei durch eine „organische Erkrankung des linken Innenohres“ ausgelöst worden (a. a. O., 41). Unabhängig von der korrekten medizinischen Diagnose ist doch auf jeden Fall der Zusammenhang dieses Krankheitsbildes mit depressiven Folgen beachtenswert. Etwa, wenn Feldmann darauf hinweist, dass die „Eigenheiten der Menièreschen Krankheit [...] in anfallsreichen Perioden selbst psychisch robuste Personen in einen Zustand der Verzweiflung, Resignation und Depression“ versetzen können (a. a. O., 41).

²⁹⁴⁷ Vgl. WA TR 3, 82,12–16: „... erat autem illud sabbatum post festum Visitationis, quod ceciderat in tertiam feriam anno Domini 1527, in hac inquam vigilia sive sabbatho nocte sive mane praecedenti contigerat D[omi]no Doctori gravis tentatio spiritualis, qualis saepe legitur in psalmis; contigerat autem gravior quam antea unquam“ (vgl. bei FELDMANN, a. a. O., 30: „Am Sonnabend Visitationis Mariae, hat D. Martinus Lutherus unser lieber Vater eine sehr schwere geistliche Anfechtung gehabt, denen gleich, welcher oft in Psalmen gedacht wird, er hat zwar zuvor wohl mehr solche Anfechtung erlitten, aber nie so heftig, als auff dieses mahl“). Vgl. dazu auch BORNKAMM, a. a. O., 491.

²⁹⁴⁸ Vgl. WA TR 3, 82,17ff. den Bericht Bugenhagens und a. a. O., 86,21ff den Bericht von Justus Jonas.

der Herr erbarmte sich meiner und stellte mich bald wieder her.“²⁹⁴⁹ Und am 13. Juli berichtet er davon in einem Brief an *Nikolaus Hausmann*: „Ich habe eine schwere Ohnmacht durchmachen müssen, so dass mein Kopf noch jetzt gezwungen ist, mit Lesen und Schreiben zu pausieren.“²⁹⁵⁰ Diesem physisch-psychischen Zusammenbruch gingen allerdings in den vorherigen Monaten bereits mannigfaltige Krankheitsleiden als Vorboten voraus.²⁹⁵¹ Immerhin war dem Reformator im Laufe der Jahre eine immense Arbeitslast zugewachsen.²⁹⁵²

Die vermutlich psychosomatischen Symptome, die in der Folgezeit in regelmäßigen Abständen immer wieder auftraten, gingen zugleich einher mit „außerordentlich schwere[n] geistliche[n] Anfechtungen“.²⁹⁵³ Luther selber betonte gar, „daß die geistliche Anfechtung doppelt so groß gewesen sei wie die körperliche Krankheit“.²⁹⁵⁴ Nichtsdestotrotz kommt auch *Martin Brecht* zu dem Urteil, dass „[d]er psychisch-physische Zusammenhang der Erkrankung“ letztlich unverkennbar sei.²⁹⁵⁵ Luther selbst beschreibt sein Leiden so, dass er sich dem Sterben nahe, ja in einer „Extremsituation des bevorstehenden Todes“ fühlte und sich auf sein Dahinscheiden vorbereitete.²⁹⁵⁶ In seinem Gefühlsleben scheint vor allem eine alles bedrückende Traurigkeit dominiert zu haben. So schreibt er bspw. an Melanchthon: „Bete für mich elenden und verworfenen Wurm, der vom Geist der Traurigkeit (tristitia) tüchtig geplagt ist“.²⁹⁵⁷ Doch nicht allein die Todeserwartung und der Trübsinn prägten seine Anfechtung maßgeblich. Offenbar griff sie vielmehr direkt ins Innere seines Glaubens. Darin scheint sie durchaus denjenigen Anfechtungen seiner vorreformatorischen Jahre ähnlich gewesen zu sein.²⁹⁵⁸ „Die damaligen Anfechtungen, die ihn in Verzweiflung,

²⁹⁴⁹ WA Br 4, 221,8–11 (Nr. 1121, an Georg Spalatin; 10.7.1527): „Ego quoque nudius tercius repentina syncope ita corripiebar, vt desperans prorsus arbiträrer me extinctum iri inter manus vxoris & amicorum, ita viribus destituebar omnibus subito. Sed dominus misertus mei restituit me velociter.“ (dt. Übers. n. BORNKAMM, a. a. O., 491).

²⁹⁵⁰ WA Br 4, 222,13–14 (Nr. 1122, an Nikolaus Hausmann; 13.7.1527): „Passus sum grauem syncopin, ita vt caput adhuc cogatur feriari a legendo & scribendo.“ (dt. Übers. n. FELDMANN, a. a. O., 32).

²⁹⁵¹ Vgl. BRECHT, a. a. O. II, 203. So etwa „Kreislaufbeschwerden“, „Symptome einer Angina pectoris“, ein „Schwindelanfall“ am Ostermontag, dem 22. April. Bornkamm schildert „Schwindel, Kopfschmerzen und vor allem einen heftigen Anfall von Präkordialangst“ (BORNKAMM, a. a. O., 490).

²⁹⁵² Vgl. BORNKAMM, a. a. O., 494.

²⁹⁵³ BRECHT, a. a. O. II, 204.

²⁹⁵⁴ WA TR 3, 90,23–25: „Item dixit hesternam tentationem spiritualem duplo fuisse maiorem quam aegritudinem corporalem“ (dt. Übers. n. BORNKAMM, a. a. O., 492).

²⁹⁵⁵ BRECHT, a. a. O. II, 204.

²⁹⁵⁶ A. a. O. II, 205.

²⁹⁵⁷ WA Br 4, 272,27 (Nr. 1162, an Melanchthon; 27.10.1527): „Ora pro me misero et abiecto verme, tristitia spiritu bene vexato“ (dt. Übers. n. EBELING, a. a. O., 383f).

²⁹⁵⁸ Vgl. BRECHT, a. a. O. II, 205.

ja Blasphemie führten, waren denen der Klosterzeit vergleichbar, übertrafen sie sogar womöglich noch.²⁹⁵⁹

In Luthers eigener Deutung, die er noch mitten aus der Krankheitszeit heraus trifft und artikuliert, überwiegt denn auch deutlich die geistliche Dimension des Geschehens. „Ich bin nicht etwa nur am Leib erkrankt, sondern bei weitem am meisten dem Geist nach, so quält mich der Satan mit seinen Engeln mit Erlaubnis Gottes, unseres Heilands.“²⁹⁶⁰ Es wird ein inneres Erleben geschildert, das er doch zugleich mit äußerer Gewalt über sich kommend erfährt und erleidet. Denn für Luther scheint es klar: „Er selbst, der Satan als solcher tobt mit seiner ganzen Kraft gegen mich“.²⁹⁶¹ Dabei geraten inmitten der Anfechtung selbst die verschiedenen Gründe, von denen sie verursacht worden sein mag, immer wieder durcheinander. So schreibt er bspw. am 2. August 1527 an Melanchthon,²⁹⁶² „[m]ehr als eine Woche lang sei er ein Spielball von Tod und Hölle gewesen, so sehr, daß er, am ganzen Körper versehrt, noch jetzt mit den Gliedern zittere.“²⁹⁶³ Offenkundig steigerte sich das erlittene Gefühlschaos und die innere Verdunkelung punktuell bis zu einem beinahe völligen Verzagen am Glauben selbst: „Fast der ganze Christus war weg, und ich wurde umgetrieben von den Fluten und Stürmen der Verzweiflung und Lästerung gegen Gott.“²⁹⁶⁴

Was genau zeichnete die geistliche Dimension dieser intensiven Anfechtungszeit aus? Die leiblichen Nöte scheinen demgegenüber jedenfalls für Luther selbst eher in den Hintergrund zu treten; etwa, wenn er über sich in der dritten Person berichtet: „Wir sind alle gesund außer Luther selbst, der, obwohl leiblich gesund, leidet, nämlich von außen her seitens der ganzen Welt, von innen her durch den Teufel und alle seine Engel.“²⁹⁶⁵ Neben den bereits kurz skizzierten Infragestellungen und Herausforderungen von außen, allem voran dem Umstand, „daß

²⁹⁵⁹ A. a. O. II, 208. Vgl. dazu bes. WA Br 4, 307–309 (Nr. 1188, an Justus Jonas in Nordhausen; 29.12.1527); 313–314 (Nr. 1193, an Jakob Probst in Bremen; 31.12.1527); und 319–320 (Nr. 1197, an Gerhard Wis kamp in Herford; 1.1.1528).

²⁹⁶⁰ WA Br 4, 228,5–7 (Nr. 1128, an Justus Menius; 12.8.1527): „Non solum corpore aegrotavi, sed multo maxime spiritu, sic me Satan fatigat cum angelis suis permissu Dei Salvatoris nostri.“

²⁹⁶¹ A. a. O., 235,9– (Nr. 1132, an Johann Agricola; 21.8.1527): „Ipse Satan per se cum tota virtute sua in me furit“.

²⁹⁶² Vgl. a. a. O., 226–227 (Nr. 1126).

²⁹⁶³ EBELING, a. a. O., 368. Vgl. WA Br 4, 226,8–10: „Ego sane ultrac ea, quae nuper scripsi, plus tota hebdomada in morte et inferno iactatus, ita ut toto corpore laesus adhuc tremam membris.“

²⁹⁶⁴ WA Br 4, 226,10–11: „Amisso fere toto Christo agebar fluctibus et procellis desperationis et blasphemiae in Deum.“ (dt. Übers. n. EBELING, a. a. O., 368).

²⁹⁶⁵ WA Br 4, 313,10–12 (Nr. 1193, an Jakob Probst; 31.12.1527): „Valeamus autem omnes praeter Lutherum ipsum, qui corpore sanus, foris a toto mundo, intus a diabolo patitur, et omnibus angelis eius.“ (Dt. Übers. n. EBELING, a. a. O., 384).

die Welt am Wort des Heils, das Gott durch ihn anbot, Anstoß nahm“,²⁹⁶⁶ ist es ein zweifacher innerer Konflikt, den Luther selbst als den Kern seiner Anfechtung ausmacht: *Die Frage nach dem gnädigen Gott und seine umkämpfte Existenz zwischen Christus und Satan.*

Luther sieht sich, nachdem man ihn nicht vom äußeren, öffentlichen Bekenntnis hat abbringen können, nun innerlich und höchstpersönlich vom Satan selbst angegriffen:²⁹⁶⁷ „Der auf mich losgelassene Satan versucht mit seinen Machenschaften mir persönlich Christus zu entreißen, nachdem er gesehen hat, dass er öffentlich von dem Bekenntnis des Wortes nichts entreißen könne.“²⁹⁶⁸ Seine von depressiven Stimmungen begleitete Anfechtung bezieht sich auf das Zentrum des Glaubens. Mit aller Gewalt, so deutet Luther seine Krankheit und deren inneres Erleben, will ihm der Teufel die Gewissheit des gnädigen Gottes zerstören und ihn zum Abfall verführen. „Der theologische Kern der Anfechtung“, so resümiert Ebeling, „betrifft darum nichts anderes als die Quelle der Reformation. Luther sieht sich auf die Anfänge zurückgeworfen: die Frage nach dem gnädigen Gott.“²⁹⁶⁹

Doch zugleich ist diese immense Gewissensanfechtung verbunden mit dem Kampf des Glaubens gegen den Teufel.²⁹⁷⁰ „Meine Sache ist der Kampf mit den bösen Geistern unter dem Himmel, die, wenn sie es mit Gewalt nicht vermögen, hoffen durch Beharrlichkeit und Frechheit zugrunde zu richten.“²⁹⁷¹ Alle Äußerungen Luthers während des besagten Zeitraums tragen noch viel stärker als sonst diese Signatur eines zutiefst apokalyptischen Bewusstseins. Das, was er in seiner Traurigkeit, Angst und Verzweiflung erfährt ist nicht etwa nur eine absurde und verzerrte Illusion der eigentlich guten und normalen Wirklichkeit, sondern vielmehr ein tieferes und realistischeres Empfinden der realen Situation, in der sich jeder Einzelne und die ganze Welt permanent befindet: das apokalyptische Toben des Satans gegen das Wort Gottes.²⁹⁷²

²⁹⁶⁶ BRECHT, a. a. O. II, 204.

²⁹⁶⁷ Vgl. a. a. O. II, 207: So wähnt er sich in dieser Zeit nicht nur von „irgendeinem Teufel“, sondern von „ihrem Fürsten selbst“ angefochten, den er selbst ja auch „vielfach angegriffen“ habe.

²⁹⁶⁸ WA Br 4, 286,22–25 (Nr. 1173, an Johann Brenz; 28.11.1527): „Commenda nos, presertim me miserum peccatorem, ecclesie. Nam Sathan solutus in me machinis suis mihi Christum eripere tentat privatim, postquam videt publice a confessione verbi se nihil posse eripere.“ (dt. Übers. n. EBELING, a. a. O., 404).

²⁹⁶⁹ EBELING, a. a. O., 404. Vgl. WA Br 4, 272,30–33 (Nr. 1162) (Hvm.): „Spero, quod, qui coepit, miseretur in finem, cum aliud non quaeram aut sitiam, quam *propitium Deum*, qualem sese obtrudit et suscipi exigit etiam a contemptoribus et hostibus suis.“

²⁹⁷⁰ Vgl. EBELING, a. a. O., 401–404, der die Häufigkeit der Vokal „agon“ („Kampf“) in den entsprechenden Briefen aufweist.

²⁹⁷¹ WA Br 4, 259,15–17 (Nr. 1154, an Johann Agricola; 3.10.1527): „Mea causa est cum spiritualibus nequitiae in coelestibus, qui si viribus nequeant, assiduitate et improbitate sperant perdendum.“ (dt. Übers. n. EBELING, a. a. O., 383).

²⁹⁷² Vgl. EBELING, a. a. O., 394–397 und 398–410. Selbst Paul Reiter nimmt trotz seiner psychologisierung den Deutung zur Kenntnis, dass Luther eine eindeutig „kosmische[n] Auffassung seiner Krankheit“

Doch nicht er, Luther selbst, ist es, der gegen die Mächte der Finsternis kämpft. Er findet sich vielmehr mitten hineingestellt in einen Kampf, der von einem anderen um ihn und um die ganze Welt geführt wird.²⁹⁷³ Als Verkünder des Wortes Gottes, d. h. als Meditierender, gerät er wie zwischen die Fronten. So empfindet und schildert er diese Erfahrung geradezu als einen „absurden Konkurrenzkampf zwischen Christus und Satan um den Besitz Luthers“.²⁹⁷⁴ Der Satan droht den Angefochtenen mit aller Gewalt in die Tiefe zu ziehen. Dieser jedoch hängt mit einem dünnen Faden an Christus, der – gerade in seiner Schwachheit – dennoch siegen wird.²⁹⁷⁵ Denn es ist kein anderer als der gekreuzigte und schwache Christus, der eben durch diese seine Schwachheit den Teufel trotz dessen scheinbar übergroßer Macht vollständig überwunden hat und noch überwindet.²⁹⁷⁶ Gerade weil Luther mit seinem Christus so schwach ist, darum hat er auch Anteil an dessen Sieg. In diesen realen und tief durchlittenen Erfahrungen der Gewissensanfechtung in der Frage nach dem gnädigen Gott ebenso wie in der satanischen Anfechtung des Kampfes in Schwachheit besteht der persönliche, existentielle Hintergrund von Luthers Rechtfertigungslehre, ohne den sie letztlich unverständlich bliebe.²⁹⁷⁷

Unabhängig von dieser geistlichen Bedeutung, die Luther selbst seiner Krankheit beimaß, stellt sich natürlich in pastoralpsychologischer Hinsicht die Frage nach einer ebenso möglichen psychoanalytischen bzw. psychiatrischen Diagnose. Allen voran *Paul J. Reiter* hat in seiner groß angelegten Studie versucht, „diesen schweren Anfall als Teil von Luthers ‚Geisteskrankheit‘ (Depression)“ zu diagnostizieren.²⁹⁷⁸ Sieht man einmal davon ab, dass „Geisteskrankheit“

gehabt habe, in der er seine Seele als ein „Schlachtfeld des Kampfes zwischen Gott und Satan“ erfuhr (REITER, a. a. O. 111).

²⁹⁷³ Vgl. EBELING, a. a. O., 407–410.

²⁹⁷⁴ A. a. O., 408. Vgl. dazu WA Br 4, 307,14–22 (Nr. 1188, an Justus Jonas; 29.12.1527): „Ego corpore sanus, animo, quantum Christus iuvat, qui tenui filo ex me, et ego ex illo pendemus. Satan autem potentibus rudentibus et adeo camelis ex me pendet ad profunda trahens, sed Christus infirmus per vestras orationes adhuc superat vel saltem pugnat fortiter. Igitur pergite et infirmum illum Christum efficite fortem precibus vestris, ut sua impotentia frangat potentiam, imo ferociam Satanae. Vindicate me in illius superbia confundenda, qui vos vindicavi in illius sapientia et astutia revelanda, sed omnia et omnes in Christo et ex Christo.“

²⁹⁷⁵ Vgl. dazu auch (bereits oben zitiert) WA Br 4, 319,5–8 (Nr. 1197, an Gerhard Wiskamp in Herford; 1.1.1528): „Verum est tentationem esse multo grauissimam Et mihi etiam ab adolescentia non incognitam, sed ita nunc ingrauescentem non sperabam. Christus tamen hactenus triumphauit, sed tenuissimo filo pendentem sustentans.“

²⁹⁷⁶ Vgl. entsprechend oben unter B.5.7.2.1.b).

²⁹⁷⁷ Vgl. ebenso EBELING, a. a. O., 410.

²⁹⁷⁸ BRECHT, a. a. O. II, 205. Vgl. dazu sehr ausführlich (wenn auch in mehrfacher Hinsicht veraltet und überholt) REITER, *Martin Luthers Umwelt, Charakter und Psychose*, Bd. 2: *Luthers Persönlichkeit, Seelenleben und Krankheiten* (1941), 98–112. Reiter meint den klinischen Verlauf von „Luthers Psychose“ diagnostizieren und darstellen zu können unter dem Kapitel: „Luthers großer Anfall von Geisteskrankheit 1527–28“.

heute sicherlich keine sinnvolle Bezeichnung mehr für eine derartige Erkrankung sein kann, wäre man mit der Diagnose „Depression“ dennoch inmitten unserer ursprünglichen Fragestellung. Reiter selbst kommt jedenfalls zu der Überzeugung, dass Luthers Gedankenwelt „[w]ährend der ganzen Krankheit [...] fast masslos [sic] unter dem Druck depressiver Vorstellungen“ gestanden habe, „wie es bei einem Zustand schwerer Melancholie absolut typisch“ sei.²⁹⁷⁹ Dies äußere sich vor allem – hierin erscheint seine Interpretation anschlussfähig an Winklers konflikttheoretisches Depressionsverständnis – durch „ein stark herabgesetztes Selbstwertgefühl“.²⁹⁸⁰ Die Ich-Ideal-Identifikation mit Christus als transzendiertem Ich-Ideal wird zutiefst infrage gestellt dadurch, dass Luther sich unter dem massiven physisch-psychischen Eindruck seiner Krankheit und ihrer Deutung „einer schlechten Lebensführung und der schwersten Sünden“ beschuldigt habe.²⁹⁸¹

Gegenüber einer solchen, angesichts des historischen Zeitabstandes trotz aller guten Quellenlage immer mutmaßlich bleibenden Diagnose sind durchaus berechtigte Einwände zu erheben. Zunächst einmal lässt es sich auch aus den überlieferten Dokumenten keineswegs eindeutig entscheiden, „[o]b das auslösende Moment physischer, psychischer oder religiöser Natur war“.²⁹⁸² Immerhin stellt es bspw. Bugenhagen so dar, dass die geistlichen Anfechtungen dem Ohnmachtsanfall vorausgegangen seien. Auf der anderen Seite gingen dem Geschehen des 6. Juli wiederum deutliche Vorboten der endgültigen Erkrankung voran. Aus Luthers Briefen selbst lassen sich die ursächlichen Zusammenhänge jedenfalls nicht mehr zweifelsfrei rekonstruieren.²⁹⁸³ Letztendlich ist daher wohl Ebeling Recht zu geben, der von einem „Totalgeschehen“ ausgeht, „das gleichermaßen Seele und Leib betraf“.²⁹⁸⁴

In zweifacher Hinsicht scheint mir nun eine Differenzierung geboten, um das ganze Phänomen, so gut es über den zeitlichen Abstand hinweg möglich ist, angemessen einordnen zu können. Es kommt alles an auf die rechte Zuordnung und Unterscheidung der psychologischen

²⁹⁷⁹ REITER, a. a. O. 111.

²⁹⁸⁰ A. a. O. 111.

²⁹⁸¹ A. a. O. 111. Beachtenswerter Weise beschreibt auch der Psychiater und Psychotherapeut Günter Hole das religiöse Erleben eines Depressiven so, dass „die als ‚Gottferne‘ und ‚Verlassenheit‘ erlebte psychische Leere und Erstarrung [...] im depressiven Glaubensverlust als eigenes Versagen und demzufolge als Verworfenheit erlebt“ werden (HOLE, Depression und Melancholie, 102). Auch Roy Fairchild sieht eine Depression vor allem als den Verlust des eigenen Selbstwertgefühls an, in dem „das eigene Ich leer und bedeutungslos wird“ (FAIRCHILD, Seelsorge mit depressiven Menschen, 15). In der Beeinträchtigung des Selbstwertgefühls wird konflikttheoretisch die pastoralpsychologische Verwandtschaft des jeweiligen Konflikterlebens in Verzweiflung, Angst und Depression deutlich.

²⁹⁸² BRECHT, a. a. O. II, 205.

²⁹⁸³ Vgl. dazu EBELING, a. a. O., 372–374.

²⁹⁸⁴ A. a. O., 373.

und theologischen Dimension; und d. h. in diesem konkreten Falle: auf die richtige Verhältnisbestimmung von geistlicher Anfechtung und körperlich-seelischer Erkrankung.

In theologischer Hinsicht ist dem Urteil Bornkamms und Ebelings zuzustimmen. Denn das, „[w]as Luther mit der Diagnose ‚multo maxime spiritu‘ zum Ausdruck bringt“, so Ebeling, „hat nicht objektiven Charakter und ist nicht etwa mit unseren gängigen Kategorien ‚geisteskrank‘, ‚psychisch krank‘ wiederzugeben.“²⁹⁸⁵ Und auch Bornkamm betont gegenüber Reiters Hypothesen zurecht: „Es reicht nicht aus, diese seelischen Leidenserfahrungen mit dem dehnbaren Begriff der Geisteskrankheit zu bezeichnen, wie man ihn auch im gegebenen Falle diagnostizieren mag, als ‚manisch-depressive Psychose‘ oder ‚Melancholie mit leicht agitiertem Gepräge‘.“²⁹⁸⁶

Auf der anderen Seite tragen die skizzierten Selbstzeugnisse Luthers, wie schon festgestellt, deutlich das Gepräge einer *physisch-psychischen Erkrankung*, die durchaus Ähnlichkeiten mit dem aufweist, was man heute als Depression bezeichnen würde. Verfehlt wäre lediglich der naturalistische Kurzschluss, die ganze Erfahrungsbreite dieser Anfechtung ausschließlich auf psychisch bedingte bzw. fassbare Ursachen zurückzuführen. Insgesamt wird man jedoch kaum über das Fazit Martin Brechts hinauskommen: „Überblickt man Luthers Krankheiten seit 1527, so ist unübersehbar, daß er inzwischen ein angeschlagener Mann war. Immer wieder wird der Zusammenhang zwischen seinen Kreislaufbeschwerden und einem depressiven, mit Anfechtungen verbundenen seelischen Befinden erkennbar, wobei man mit der Diagnostizierung einer bestimmten psychischen Krankheit freilich zurückhaltend sein sollte.“²⁹⁸⁷

Was man freilich festhalten kann, ist die Tatsache, dass Luthers immer wiederkehrende depressive Stimmungslagen, darin dem Krankheitsbild einer Depression vergleichbar, über einen Zeitraum von etwa anderthalb Jahre eine beträchtliche Zeitdauer lang anhielten.²⁹⁸⁸ Im Januar 1529 berichtet er letztmalig davon, „erneut wochenlang gefährlich an Schwindel und Ohrensausen“ gelitten zu haben.²⁹⁸⁹ Nichtsdestotrotz war der Reformator offenkundig

²⁹⁸⁵ EBELING, a. a. O., 374. Gegen REITER, a. a. O., 98–112.

²⁹⁸⁶ BORNKAMM, a. a. O., 493 mit Bezug auf REITER, a. a. O., 98ff. und 566.

²⁹⁸⁷ BRECHT, a. a. O. II, 208–209.

²⁹⁸⁸ Vgl. a. a. O. II, 207.

²⁹⁸⁹ A. a. O. II, 208. So berichtet Luther Anfang Januar 1529 erneut von wiederkehrenden körperlichen Symptomen: „Ich leide schon länger als 8 Tage am Kopfe und werde durch Schwindel und Ohrgeräusche beunruhigt; ich weiß nicht, ist es Abspannung oder eine Anfechtung des Satans.“ (WA Br 5, 14,13–15 (Nr. 1377, an Johann Heß in Breslau; 31.1.1529): „Ego capite iam laboro plus octiduo, vertigine et bombo agitor; an sit fatigatio vel Satanae tentatio, nescio.“); und in einem Brief an Nikolaus Hausmann vom 13. Februar 1529 heißt es nochmals: „Ich habe bis jetzt an Schwindel oder am Kopf gelitten; der Engel des Satans mag hier am Werk sein.“ (a. a. O., 17,7–8 (Nr. 1381; 13.2.1529): „Ego vertigine seu capite hactenus laboravi, praeter ea, quod angelus Satanae operatur.“) (dt. Übers. n. FELDMANN, a. a. O., 32). Allerdings scheint es nun so, als ob die verbliebenen körperlichen Leiden nicht

den allergrößten Teil dieser Zeit über (wenn auch in begrenztem Maße) arbeitsfähig, sei es in seinen Vorlesungen, der brieflichen Korrespondenz oder auch der aktiven Versorgung der Pestkranken.²⁹⁹⁰

Wie wenig die geistliche Bedeutung, die Luther seinem Krankheitserleben zumaß, bloß aus dem unmittelbaren Zeitkontext bzw. seinem subjektiven theologischen Deutungsrahmen heraus verstanden werden kann, zeigt ein gegenwärtiges Beispiel aus dem 20. Jahrhundert.

Der renommierte holländische Psychiater *Piet Cornelis Kuiper*, der in den 80er-Jahren des vergangenen Jahrhunderts selbst an einer schweren Depression erkrankte, hat diese Erfahrung in einem umfassenden persönlichen Bericht der Nachwelt zugänglich gemacht.²⁹⁹¹ Er beschreibt seine schwere Depression als eine der grausamsten und qualvollsten Krankheiten überhaupt, „die bis zur völligen Erstarrung führen kann, einer Erstarrung, hinter der sich Höllenqualen verbergen“.²⁹⁹² Ihre äußerlich nachvollziehbaren Symptome fasst Kuiper kurz und bündig zusammen: „keine Lust zu etwas, niedergeschlagene Stimmung, Kummer, häufig Suizidneigung, Selbstentwertung, Gedanken oder Wahnvorstellungen, der Körper sei krank, das Leben gescheitert. Schuldgefühle fehlen nur selten, es gibt keine Zukunftserwartung mehr. Viele Depressionen und Melancholien werden durch Angst und Pein kompliziert. Oft treten körperliche Symptome auf, Schlafstörungen, mangelnder Appetit, Obstipation.“²⁹⁹³

Beachtlich sind seine Schilderungen der *religiösen Gedanken und Gefühle*, die ihn während seiner Depression dominierten. Sie drehten sich im Wesentlichen um zwei zentrale Figuren: ein durch und durch *sadistisches Gottesbild* sowie eine bis in irrsinnigste Wahnvorstellungen hinein gesteigerte *Angst vor der Hölle*.

Kuiper ist, wesentlich bedingt durch seine depressive Gefühlslage, fest davon überzeugt, seine Krankheit sei eine Strafe Gottes für seine Sünden, die er zurecht verdient habe. „Ich war an Leib, Geist und Seele gebrochen, und das war meine eigene Schuld; ich wurde gestraft für meinen Hochmut.“²⁹⁹⁴ Mit dieser Deutung gerät er in eine immer verzweifeltere und aussichtslosere Suche nach Vergebung, die ihn schließlich tiefer und tiefer in permanente und redundante in-

mehr in der Weise auch mit geistlichen Anfechtungen verbunden sind. Diese und ähnliche Krankheitssymptome verschwanden künftig jedoch nie mehr ganz aus seinem Leben, sondern kehrten in unregelmäßigen Abständen bis an sein Lebensende wieder (vgl. dazu FELDMANN, a. a. O., 32–37).

²⁹⁹⁰ Vgl. BRECHT, a. a. O. II, 208 und EBELING, a. a. O., 382–383.

²⁹⁹¹ Vgl. KUIPER, *Seelenfinsternis* (1991²). Vgl. dazu auch DERS., *Die seelischen Krankheiten des Menschen* (2004⁹).

²⁹⁹² KUIPER, *Seelenfinsternis*, 5 (aus der editorischen Vorbemerkung). „Wer sie durchgemacht hat, spricht von einem Inferno, das ihn bis an den Rand des Wahnsinns getrieben hat.“ (ebd.).

²⁹⁹³ KUIPER, a. a. O., 231. „Obstipation“ ist der medizinische Fachbegriff für Stuhlverstopfung.

²⁹⁹⁴ A. a. O., 120.

nere Selbstanklagen verstrickt.²⁹⁹⁵ Gott erscheint in seinen Gedanken als jemand, der sich aus schierer Bosheit an den Qualen des Sünders weidet. Mit anderen Worten: Die Bilder von *Gott und Teufel* schieben sich in eins.²⁹⁹⁶ Bemerkenswerterweise interpretiert Kuiper dieses sadistische Gottesbild im Nachhinein als eine „Projektion seines eigenen rasenden Gewissens“.²⁹⁹⁷ Manches, was er schildert, klingt denn auch beinahe wie ein innerer *Dialog mit dem anklagenden Teufel*. Eine gelingende Selbstidentifikation aufgrund seiner „guten Werke“ greift für ihn immer weniger und die zermürbende Anklage schwillt immer weiter an wie ein diabolisches Crescendo.²⁹⁹⁸

Gott erscheint dabei entweder wie der Teufel selbst, der ihn höhnisch verdammt, oder als ein schwaches, überfordertes Wesen, das dem Problem der real geschehenen, faktischen Sünden in keiner Weise gewachsen ist. „Der tiefste Abgrund, in den ich stürze, ist der Gedanke, daß selbst Gott mir nicht helfen kann, denn Er kann nichts ungeschehen machen“.²⁹⁹⁹ Der Depressive erfährt sich unausweichlich und unwiderruflich auf seine schuldbeladene Vergangenheit festgelegt. „Was geschehen ist, kann man nicht ungeschehen machen.“ Man kann es, wie es heißt, nicht mehr zurückdrehen.“³⁰⁰⁰ Dabei wird er sich, wenn auch erst im Nachhinein, voll bewusst, dass er es in seinem depressiven Erleben mit einem unentwirrbaren Durcheinander von Wahn und Einbildung einerseits aber auch wirklicher Schuld und tatsächlicher Selbsterkenntnis andererseits zu tun hatte. Gerade die irre Halbwahrheit jedoch macht die grausame Mischung aus. „Ich machte mir Vorwürfe, von denen ich später sagen sollte: ‚Dies waren Äußerungen meiner Krankheit‘, und andere, von denen ich sagen muß: ‚Sie enthalten einen Kern von Wahrheit, und nicht nur einen kleinen, [...], sondern einen großen“.³⁰⁰¹ Das, was in diesem, durch die Depression bedingten, psychotischen Schuldkomplex trotz (oder gerade wegen?) aller pathologischen Verzerrungen auf jeden Fall auch mit zum Ausdruck kommt, ist nichts anderes als die brennende *Frage nach dem gnädigen Gott*.

Das Zweite ist die panische und wahnhafte *Angst vor der Hölle*.³⁰⁰² Aufgrund seiner, freilich durch und durch krankhaften, „Gewißheit [...], Strafe zu verdienen“, manifestiert sich in Kuiper schließlich die unausrottbare Überzeugung, jetzt, im Erleben seiner Depression, tatsächlich und faktisch schon in der Hölle zu sein: „Der Wahn, in der Hölle zu sein, kam wie eine

²⁹⁹⁵ Vgl. bes. a. a. O., 129–130.

²⁹⁹⁶ Vgl. a. a. O., 148–149; 160; 234–235.

²⁹⁹⁷ A. a. O., 235.

²⁹⁹⁸ Vgl. a. a. O., 158.

²⁹⁹⁹ A. a. O., 158.

³⁰⁰⁰ A. a. O., 157.

³⁰⁰¹ A. a. O., 159.

³⁰⁰² Vgl. a. a. O., 135–141.

Offenbarung, als ob ein Schleier gelüftet würde, ganz plötzlich wußte ich es: Ich bin tot, bereits gestorben und in der Hölle.³⁰⁰³ Darin treibt seine Wahnvorstellung für ihn den Sadismus Gottes auf die Spitze. „Ich war offenbar so depressiv, daß ich glaubte, Strafe, selbst ewige Strafe verdient zu haben, und ich wußte sehr genau, für welche Vergehen und Unterlassungen.“³⁰⁰⁴ Und deshalb *muss* er nun existieren – mit dem grauenhaften Bewusstsein, bereits gestorben zu sein und nach dem Tod trotzdem scheinbar unverändert in der gewohnten Umwelt und mit den Menschen leben zu müssen wie vorher. „Ich war gestorben, aber Gott hatte dieses Geschehen meinem Bewußtsein entzogen, so daß ich nicht wußte, wie ich die Grenze überschritten hatte. Eine härtere Strafe kann man sich kaum vorstellen. Ohne zu wissen, daß man gestorben ist, befindet man sich in einer Hölle, die bis in alle Einzelheiten der Welt gleicht, in der man gelebt hat, und so läßt Gott einen sehen und fühlen, daß man nichts aus seinem Leben gemacht hat.“³⁰⁰⁵

Das Elend dieser depressiven Wahnvorstellung zeigt sich schließlich mit aller Wucht darin, dass sie keine Fluchtmöglichkeit mehr zulässt. Nicht der abwesende, sondern der schrecklich anwesende Gott ist das Problem. Der Depressive kann dem grausamen Gott nicht enttrinnen. Er ist ja bereits in der Hölle. Infolgedessen gewinnt in ihm auch nicht eigentlich die Todessehnsucht Oberhand, sondern die radikalere Sehnsucht, nie existiert zu haben (vergleichbar also mit Hiob oder Jeremia): „Ich muß fort, ich will verschwinden, ich will dies nicht fühlen, ich will nicht existieren, ich will zurück in die Zeit, ehe ich existierte. [...] Habe ich darum gebeten, geboren zu werden?“³⁰⁰⁶ Die *Sehnsucht nach dem Nichts* entspringt dem qualvollen Leiden am eigenen Sein und bricht sich in der Klage Bahn: „Ich kann nicht mal mehr im Nichts versinken, denn ich existiere. [...] Ich sitze in der Falle und kann mich nicht befreien. Ich will fliehen, aber ich kann nirgendwo hin. Ich hätte nicht in dieses Elend zu geraten brauchen, wenn ich mich rechtzeitig bekehrt und auf Gottes Gebote gehört hätte.“³⁰⁰⁷

Eine erste, wenngleich in ihren unmittelbaren Auswirkungen noch schwache Wendung tritt für Kuiper, neben der psychiatrischen und psychotherapeutischen Begleitung im Krankenhaus, durch ein seelsorgerliches Gespräch mit einem hierzu einbestellten Pfarrer ein.³⁰⁰⁸ Dieser scheint das zentrale geistliche Problem seines Gegenübers mit erstaunlicher Präzision zu erfassen und zu benennen: Der Depressive hält sich für von Gott verworfen. Darum hat er von

³⁰⁰³ A. a. O., 234 (beide Zitate). „Das Grauen dieser Existenz, die mir auferlegt war, weil ich gesündigt hatte“ (a. a. O., 136).

³⁰⁰⁴ A. a. O., 148.

³⁰⁰⁵ A. a. O., 136.

³⁰⁰⁶ A. a. O., 158.

³⁰⁰⁷ A. a. O., 158.

³⁰⁰⁸ Vgl. a. a. O., 160–162. Kuiper schildert hier sehr anschaulich ein regelrecht theologisches Gespräch über die Bibel.

vornherein keine Chance. Was Kuiper in diesem Seelsorgegespräch bewusst wird, ist offenkundig nichts anderes als die *Anfechtung der Prädestination*.³⁰⁰⁹

In der calvinistischen Prädestinationslehre bzw. ihrer volkstümlichen Vereinfachung, in der Kuiper als Kind erzogen wurde, erkennt der Pfarrer eine Hauptursache für die Wahnvorstellungen und selbstquälerischen Gedanken des Depressiven. Er weist ihn stattdessen auf *Christus* hin, den Menschgewordenen, sanftmütig, Kranke heilend. So lenkt er den Blick von der Spekulation auf die Inkarnation, indem er sagt: „Wir können Gott nicht anders erkennen als in Christus. [...] Er vertritt keinen launischen Gott, der Menschen für die Hölle vorbestimmt, sie sündigen läßt und dann zur Strafe zu ewigem Leiden verdammt. Das stimmt doch nicht. Das haben sich doch Menschen ausgedacht?“³⁰¹⁰ Indem der Seelsorger – wohlgemerkt: ohne damit in Konkurrenz zur medizinischen Behandlung zu treten – dem Verzweifelten eine nüchterne und realistische Möglichkeit zur Bekehrung bzw. zum neuerlichen Glauben eröffnet, bekommt das vorher fest gefügte und unangreifbare System der religiösen Wahnvorstellung erste Risse. Kuiper erinnert sich: „Er konnte mich zwar nicht ganz von meinen Ängsten befreien, aber mir war doch, als ob ich einen Lichtstrahl sähe. Er war von großer Sanftmut und besaß zugleich eine starke Autorität.“³⁰¹¹

Wozu soll nun dieser Exkurs im Blick auf die Interpretation von Luthers Anfechtung als Depression dienen? Abgesehen davon, dass die psychotischen und im Sinne neuzeitlicher Krankheitsdefinition eindeutig pathologischen Symptome Kuipers unter medizinischen Gesichtspunkten zwar schwerwiegender erscheinen als diejenigen Luthers (insoweit, wie gesagt, ein solche Einschätzung aufgrund der Quellenbasis möglich ist), ergeben sich doch in theologischer Hinsicht erstaunliche Parallelen. Wenngleich für ein sicheres Urteil die empirische Basis dieses Vergleichs zu schmal ist, bleibt doch zu fragen, inwiefern eine Depression innere Strukturen im Menschen zum Vorschein bringen kann, die Schnittmengen mit Luthers Anfechtungsbegriff aufweisen. Das betrifft im exemplarischen Falle Kuipers sowohl *die Ur-Anfechtung des Seins* als auch auf allgemein anthropologischer Ebene (und das heißt eben oft unbewusster Weise) *die Anfechtung des Zornes Gottes* und sogar *die der Verborgenheit Gottes*.³⁰¹²

Auch Kuiper gelangt aufgrund seines eigenen Erlebens zu der Überzeugung, dass eine Depression bei weitem nicht bloß als Folge einer verzerrten, krankhaften und d. h. letztlich „unnormalen“ Wahrnehmung der Wirklichkeit verstanden werden kann. Die „Hölle“ bzw. das,

³⁰⁰⁹ Vgl. a. a. O., 162.

³⁰¹⁰ A. a. O., 162.

³⁰¹¹ A. a. O., 162. Vgl. dazu auch ein anderes theologisches Gespräch über die Gnade Gottes a. a. O., 186.

³⁰¹² Vgl. dazu bei Luther oben unter B.4.1 und B.4.4.

was er als die Hölle erlebt hat, hält er deshalb durchaus für eine Realität, die in jedem Menschen schon immer angelegt sei. Im „gesunden“ bzw. „normalen“ Zustand werde den Menschen das bloß nicht bewusst. Denn, „wenn man einigermaßen gesund ist, verfügt man über Techniken, um die Angst und den Schmerz zu unterdrücken. Wenn die Sperre nachgibt, dann manifestieren sie sich. [...] In die Hölle braucht der Mensch nicht erst zu kommen, er trägt sie in sich von dem Augenblick an, da die erste Zelle entsteht, und mit jeder Zellteilung breitet sich das potentielle Feuermeer von Angst und Schmerz weiter aus.“³⁰¹³

So zieht auch der Herausgeber von Kuipers Selbstbericht daraus die Schlussfolgerung: „Moderne Psychologen sind sogar der Auffassung, Depressive seien die einzigen Realisten, weil sie die Welt so sehen, wie sie ist, und mit diesem Blick kann man schwer leben.“³⁰¹⁴ Diese Auffassung reicht auf der Erfahrungsebene tatsächlich sehr nahe an das heran, was Luther unter der *Ur-Anfechtung des Seins* bzw. als deren Auswirkung in der physisch-psychischen Gebrochenheit menschlichen Lebens begreift. Denn obgleich sie jedem Menschen zutiefst verborgen ist, steht sie aufgrund der Ursünde doch zugleich für die Ursituation seines In-der-Welt-Seins. Könnte man also mit Luther schlussfolgern, eine Depression sei eine Art leiblich-seelischer Krankheit, die dem Menschen, mehr als alle anderen, eben diese Ursituation – mit allen gesundheitsschädlichen Folgen – zu Bewusstsein bringt?

Dieser tiefsten hamartiologisch-anthropologischen Ursache entsprechend wirkt die Depression sich in Bezug auf Gott, zumindest im Falle Kuipers, sehr eindrücklich als *Anfechtung der Verborgenheit Gottes* aus. Gott wird dem Depressiven zum Teufel. Die innere Ausweglosigkeit und Verzweiflung, die Kuiper schildert, beschreibt das psychische Erleben der Anfechtung durch den *deus absconditus* par excellence. Etwa, wenn er fragt: „Sind Gott und Schicksal nicht eine Einheit? Die Katastrophe, die sich vollzieht, ist zugleich Naturnotwendigkeit und Strafe.“³⁰¹⁵ Der verborgene Gott scheint in unendlich distanzierter und doch unausweichlicher, beinahe mechanisch-notwendiger Grausamkeit über das Schicksal seiner „Opfer“ hinwegzuschreiten. Im starren Blick auf diesen Teufelsgott nimmt die Unabwendbarkeit und Unentrinnbarkeit der eigenen Verdammnis, die von Anfang an in jedem Menschen wohnt, schließlich ganz und gar von ihm Besitz.³⁰¹⁶ „In unser Leben ist eine Zeitbombe eingebaut“, beschreibt Kuiper seine Gedanken inmitten der Depression. Darum sei die Aussage, dass der Mensch „...allerlei Elend, ja der Verdammnis selbst unterworfen“ ist, keine Glaubensäußerung, sondern eine Konstatierung des unabwendbaren Ablaufs der Dinge. So sind die Dinge geordnet, und welche Macht im Himmel oder auf Erden könnte an

³⁰¹³ KUIPER, a. a. O., 167.

³⁰¹⁴ A. a. O., 5 (aus der editorischen Vorbemerkung).

³⁰¹⁵ A. a. O., 167.

³⁰¹⁶ Vgl. äußert eindrücklich a. a. O., 167–168.

dieser Ordnung etwas ändern? [...] Wer versichert uns, daß wir nach dem Tode nichts mehr fühlen, daß wir Ruhe finden werden?“³⁰¹⁷

Könnte man aufgrund dessen also zu Recht behaupten, Depressive seien eigentlich die einzigen Realisten, weil sie die Welt und sich selbst so erleben, wie sie sind? Mit Luther müsste man darauf sowohl mit einem „Ja“ als auch einem „Nein“ antworten: „Ja“, denn eine Depression ist nichts anderes als ein ansatzweises, singuläres und (normalerweise) zeitlich begrenztes Erleben des *malum internum*, der Ursünde und Hölle im Menschen selbst.³⁰¹⁸ „Nein“, denn sie blendet doch den weitaus wichtigeren und stärkeren Teil der Wirklichkeit aus, nämlich das *bonum internum*, einerseits die gute Schöpfung Gottes „in und um uns“ und andererseits den „Himmel“ des von Gott geschenkten Glaubens in denen, die Christus angehören.³⁰¹⁹

So führt das vertiefte Verständnis der Anfechtung unter der pastoralpsychologischen Kategorie der Depression – auch darin übrigens in Übereinstimmung mit Kuipers eigenem Genesungsprozess³⁰²⁰ – wieder zurück zu Luthers *seelsorgerlichem* und *selbstseelsorgerlichem* Umgang mit derartigen Anfechtungserfahrungen.

Wie sieht nun Luthers *seelsorgerlicher Umgang* mit dem, was man „depressive Anfechtung“ nennen könnte, aus? Winkler stellt vor allem heraus, dass und wie der Reformator „seelsorgerlich ein aktives Gegenhandeln“ empfiehlt.³⁰²¹ Angesichts depressiven Erlebens gehe es ihm vor allem darum, sich „von den Gefühlen der Sinnlosigkeit und des Trübsinns zu distanzieren“.³⁰²² Nicht passive Ergebung oder analytische Reflexion seien gegenüber depressiven Stimmungen angebracht, sondern aktive Stärkung der gesunden Kräfte der Schöpfung Gottes im Menschen.

Luther erreiche auch hier eine Aktivierung innerer Energie vorrangig durch eine bewusste „Verachtung und Entmächtigung des Teufels“.³⁰²³ Als emotionale Energiequelle kommt daher wieder besonders die Aggression infrage. Diese gilt es zu wecken und auf einen angemessenen

³⁰¹⁷ A. a. O., 168.

³⁰¹⁸ Vgl. B.4.1.

³⁰¹⁹ Vgl. B.5.1.

³⁰²⁰ Das, was für Kuiper schließlich den Ausschlag zu seiner Genesung gab, war neben der medikamentösen Behandlung etwas, was man mit Luther als Schöpfungsseelsorge bezeichnen könnte, nämlich Musik- und Maltherapie (vgl. KUIPER, a. a. O., 173ff und 195ff).

³⁰²¹ WINKLER, a. a. O., 68. Wie so ein aktives Gegenhandeln aussehen kann, hat sich bereits oben unter B.5.7.2.1 am Beispiel eines Seelsorgebriefes Luthers an Jonas von Stockhausen gezeigt (vgl. dazu WA Br 6, 386–388 (Nr. 1974, Luther an Jonas von Stockhausen, Stadthauptmann in Nordhausen; 27.11.1532)). Angesichts der teuflischen Anfechtung der Traurigkeit fordert Luther gerade zum aktiven Kampf auf und setzt insbesondere auf den bewussten Genuss der Schöpfungsgüter – dem Teufel zum Trotz.

³⁰²² WINKLER, a. a. O., 68.

³⁰²³ A. a. O., 68.

Gegenstand bzw. ein angemessenes Gegenüber lenken. Die Ausgangsbasis dafür liegt freilich wiederum in der Christusidentifikation durch den Glauben. Indem der Angefochtene derart frei wird gegenüber seinem Über-Ich ebenso wie gegenüber allen eigenen Ich-Idealen, wird er freimütig ins Recht gesetzt, die guten Gaben der Schöpfung zu genießen und die zerstörerischen Gedanken des Teufels aggressiv zu verachten.³⁰²⁴ Eine innere Klarheit gegenüber dem eigenen Gefühlserleben wird hergestellt. Denn allein „im Bewußtsein dieser identitätsstiftenden Verbundenheit [...] war für den Seelsorger Martin Luther ‚Rechtfertigung praktisch‘ erfahrbar und damit der wahre Trost bzw. die wirkliche Konfliktlösung gegeben“.³⁰²⁵

Nun liegt allerdings das Problem bei einer depressiven Anfechtung gerade darin, dass „[i]n der Melancholie [...] Rettung und Verderben, [...] Christus und der Teufel, [...] erstrebenswertes Ziel und vernichtende Niederlage nicht mehr klar zu unterscheiden“ sind.³⁰²⁶ Dem Depressiven wird durch die massive Verwirrung bzw. sogar Verdunklung oder Erstarrung seines Gefühlserlebens jede innere Grundlage zu eigener Aktivität entzogen. Er müsste ganz von sich und seinem Empfinden absehen und sich (im wahrsten Sinn des Worts) allein auf das äußere Wort verlassen können. Doch gerade die depressiven Gefühle fixieren ihn mit aller Macht umso stärker auf sich selbst. In diesem „Sog-Erleben [...], sich ohne Gegenwehr der Übermacht eines undefinierbaren Schicksals auszuliefern“, fallen darum all die heilsnotwendigen Unterscheidungen (vor allem zwischen Gesetz und Evangelium sowie zwischen verborgenem und offenbarem Gott) in sich zusammen.³⁰²⁷ In sich selbst findet der in seiner Krankheit selbstfixierte Mensch infolgedessen weder die guten Schöpfungsgaben Gottes, noch den Glauben, der ihn aus sich selbst befreien könnte.

Diesem Problem gegenüber sei es deshalb, so Winkler, Luthers seelsorgerliche Absicht, dass der Angefochtene durch eigene Aktivität wieder in die Lage versetzt werde, eine Distanz zu seiner Gefühlslage herzustellen. Es sei dabei durchaus eine „(Willens-)Anstrengung“ vonnöten, die zwar „nicht als eigene Leistung anzusehen“ sei, mittels derer der Schwermütige sich aber auf ein klares Lebensziel ausrichten und seine „gottgewollte ‚normale‘ psychische Lage“ zurückgewinnen solle.³⁰²⁸ Erst das Erreichen dieser natürlichen Ausgangssituation mache so dann wiederum empfänglich für das glaubende Hören auf die Zusage Gottes.

³⁰²⁴ Vgl. a. a. O., 69.

³⁰²⁵ A. a. O., 70.

³⁰²⁶ A. a. O., 69. Damit sind durchaus adäquat die affektiven Phänomene erfasst, die für Luther mit der Anfechtung der Verborgenheit Gottes, dem Leiden unter der Ungewissheit der Prädestination und dem ununterscheidbaren Durcheinander von Gott und Teufel verbunden sind (vgl. oben unter B.4.4).

³⁰²⁷ WINKLER, a. a. O., 69.

³⁰²⁸ A. a. O., 69. Oft wird es allerdings nötig sein, ärztliche Hilfe, auch durch Medikamente, in Anspruch zu nehmen, um überhaupt erst wieder eine physisch-psychische Basis für eine derartige

Im Blick auf diese pastoralpsychologische Interpretation scheint es nötig, zwei Ebenen des seelsorgerlichen Handelns zu unterscheiden: zum einen die vorläufige *Schöpfungsseelsorge* (wenn man so will des ersten Glaubensartikels) und zum anderen den Blick des Glaubens in *die Tiefe der menschlichen Angefochtenheit* (also des zweiten Glaubensartikels), zu dem eine gereifte Spiritualität (im Sinne des dritten Glaubensartikels) führen soll.³⁰²⁹

Völlig zutreffend erkennt der Pastoralpsychologe, dass Luther sehr wohl um die Gefahren einer religiösen Verschärfung der Depression wusste, wenn ihr etwa mit einer intensivierten spirituellen Dringlichkeit begegnet würde. Weder passive Ergebung in das „Schicksal“, noch gesteigert internalisierte Selbstreflexion können hier den Weg weisen. Es ist vielmehr richtig beobachtet, dass der Reformator angesichts depressiver Anfechtungen, in denen der Depressive in den unheimlichen und zerstörerischen Sog des Bewusstwerdens der Ur-Anfechtung des Seins gezogen wird, seelsorgerlich umso klarer auf die *Schöpfungsgnade Gottes* setzt.³⁰³⁰ Denn diese verbirgt dem Sünder, wohlwissend um seine Schwachheit und den Mangel an „Wahrheit und Wesenhaftigkeit“ seiner Identität,³⁰³¹ gnädig den wahren Abgrund seiner angefochtenen Existenz.³⁰³² Daraus erklärt sich auch Luthers sinnlich-liberaler Zugang zu den Schöpfungsgütern dieser Welt. Sie sind gewissermaßen das von Gott geschenkte Gegengewicht gegen die depressiven Gefühlstäler, in denen dem Menschen jedweder Sinnzusammenhang verloren zu gehen droht. Denn alles, was Gott geschaffen hat, ist gut, sei es Musik, Essen, Trinken, Spiel, Geselligkeit oder auch Sexualität – solange es nicht der Gemeinschaft mit Christus, der alles entscheidenden Ich-Ideal-Identifikation, zuwiderläuft. All dies kann und soll der Gesundung und schöpfungsgemäßen „Ablenkung“ vom depressiven Gefühl der Sinnlosigkeit dienen. Das seelsorgerliche Ziel angesichts depressiver Anfechtungen besteht also tatsächlich in erster Linie in der Wiederherstellung einer „natürlichen“, oder besser: schöpfungsgemäßen Ausgangslage.³⁰³³

Von vorschneller spiritueller Deutung, die allzu bald auch in eine religiöse Instrumentalisierung des durch die Krankheit bedingten Seelenzustandes des Angefochtenen führen

„Willensanstrengung“ zu schaffen.

³⁰²⁹ So auch bereits in B.4.1.2 und B.4.1.3.

³⁰³⁰ Wohlgemerkt zuerst der Schöpfungsgüter außerhalb seiner selbst (Essen, Trinken, Schlafen, Natur, Sex, Musik, Kunst, Sport und Spiel usw.). Die inneren Schöpfungsgüter liegen durch die Depression ja gerade verschüttet und müssen erst wieder freigelegt werden.

³⁰³¹ Vgl. WA 6, 107,11–12 (Tessaradecas; 1519): „Esse autem mendacem et vanum est esse vacuum veritate et re ipsa“.

³⁰³² Vgl. oben unter B.4.1.2.2.

³⁰³³ Von derartigen Zeugnissen seiner Seelsorge sind die einschlägigen Trostbriefe Luthers denn auch voll. Zu einigen Beispielen vgl. oben unter B.4.3 und B.5.3. Vgl. dazu insgesamt auch BORNKAMM, a. a. O., 490.

kann, ist daher beim Krankheitsbild einer regelrechten Depression mit guten Gründen abzurufen. Denn gelebte Religiosität enthält zwar, darin ist Klessmann beizupflichten, „zweifelloso depressionshemmende Faktoren, sie trägt aber auch Elemente in sich, die Depression verstärken oder ihr Vorschub leisten“ könne.³⁰³⁴ Auf der anderen Seite wirken sich psychischen Phänomene immer auch unmittelbar auf das Glaubenserleben, d. h. die Spiritualität eines Menschen aus und werden entsprechend gedeutet.³⁰³⁵ Ein gläubiger Mensch wird seine Depression wohl immer als immense Anfechtung seiner Gottesbeziehung erfahren. Deshalb wiegt laut *Samuel Pfeifer* „der subjektiv empfundene Verlust der Gottesbeziehung“ für einen religiösen Menschen „ungleich schwerer als die Störung zwischenmenschlicher Kontakte“.³⁰³⁶ Es ist daher in seelsorgerlicher Hinsicht immer auch damit zu rechnen, dass genuin „spirituelle Krisen im depressiven Gewande“ auftreten können.³⁰³⁷ In jedem Falle dürfte klar sein, dass eine Depression „das spirituelle Leben maßgeblich inhaltlich prägen, in seiner emotionalen Dimension modulieren und in seiner Qualität massiv überschatten“ wird.³⁰³⁸

Aus diesem Grunde behält auch für Luther die depressive Anfechtung vor allem eine geistliche Bedeutung. Und eben deshalb ist ihr auch nicht bloß mit medizinischen und therapeutischen Mitteln (also im allgemeinsten Sinne: den Schöpfungsgütern) zu begegnen. Denn der Depressive fühlt und erfährt ja etwas, was nicht einfach nur als Folge seiner krankheitsbedingt defizitären Welt- und Selbstwahrnehmung zu bewerten ist, sondern einen echten, realistischen Tiefenblick in die Situation von Welt und Mensch coram Deo gewährt. Deshalb kann eine Depression für manche Patienten, wenn sie nicht nur pathologisiert, sondern auch spirituell verarbeitet wird, sogar „zu einer tiefen heilenden und bereichernden Transzendenz-Erfahrung

³⁰³⁴ KLESSMANN, Seelsorge mit depressiven Menschen, 119. Klessmann geht es hierbei vor allem um Gottesbilder und deren Ambivalenzen (vgl. a. a. O., 121–123). Entsprechend betont er insbesondere die Gefahr einer Depression bei einseitiger Betonung des richtenden, strafenden oder verborgenen Gottes (vgl. a. a. O., 122). Die radikal negativen Affekte würden sonst zu einer immensen Anfechtung des eigenen Glaubens samt allen damit verbundenen Interpretationen (Schuld, Gericht, Strafe etc.). „Eine Form der Reaktion auf die Angst und Schuldgefühle auslösende Dimension der Gottesbegegnung ist die Depression, d.h. die seelische Erstarrung angesichts der Angst. In der Erstarrung vermeidet der Betroffene die Auseinandersetzung, vermeidet Klage und Anklage, zieht sich zurück auf das eigen Ungenügen, den Kleinglauben und Glaubensmangel.“ (a. a. O., 123).

³⁰³⁵ Vgl. dazu PFEIFER, Seelenfinsternis, 143–152.

³⁰³⁶ PFEIFER, a. a. O., 147.

³⁰³⁷ A. a. O., 149. Pfeifer führt hierzu eine Studie unter dezidiert religiösen Menschen an, von denen immerhin 69% ihre Depression am zutreffendsten als „dunkle Nacht der Seele“ bezeichnet fanden und sie als einen „Prozess der Sinnsuche, der schmerzlichen und radikalen Sehnsucht nach Gott“ erlebten (ebd.).

³⁰³⁸ A. a. O., 150.

werden, die in späteren Jahren zu den wertvollsten und intimsten Erfahrungen des individuellen Reifeprozesses“ gezählt werden mag.³⁰³⁹

Das gilt, wenngleich inmitten der Erfahrung der Depression selbst die unentwirrbare Durchmischung von Wahn und Wahrheit den geistlichen Wert dieser Erkenntnis freilich noch unterminiert. Denn „das, was Depressive in z. T. extrem verzerrter und qualvoll pathologischer Weise erleben, sind gleichzeitig psychische Grundregungen oder der Verlust psychischer Grundbedürfnisse, wie sie ja das menschliche Seelenleben überhaupt bestimmen“.³⁰⁴⁰

Jedenfalls ist aus Luthers Sicht der Depressive gerade deshalb nicht einfach als „Unnormaler“ oder ausschließlich als „Kranker“ zu betrachten, sondern in seinem Empfinden geistlich ernst zu nehmen. Gerade wenn und weil eine Depression oft über längere Zeiträume hinweg weder medizinisch noch therapeutisch vollständig eingedämmt oder sogar ausgeheilt werden kann, gewinnt diese Sicht neben der vorläufigen Schöpfungsseelsorge ihr zusätzliches Recht. Der Angefochtene, der die Tiefe der Gewissensanfechtung und damit einen Teil seiner wahren Situation vor Gott fühlt, ist der Mensch, der der Wirklichkeit in gewisser Weise nähersteht als viele andere. Man hat darum sicherlich mit einem gewissen Recht, so *Günter Hole*, „die Depression schon als die ‚menschlichste aller Krankheiten‘ bezeichnet“.³⁰⁴¹ Denn „sie zwingt uns zu tieferem Nachdenken über die scheinbare Selbstverständlichkeit des Lebens und seine so zentrale Störbarkeit“ – wenn auch freilich erst nach dem Abklingen der schärfsten Symptome.³⁰⁴²

In dieselbe Richtung geht *Manfred Wolfersdorf*, indem er fragt: „Kranken Depressive an ihrer Ehrlichkeit und ihrem Realitätssinn?“³⁰⁴³ Diese Frage teilweise bejahend, kann auch er von möglichen „positiven Seiten“ einer Depressionserkrankung sprechen. Er tut dies unter Berufung auf *Romano Guardini*, der „den melancholisch-depressiv kranken Menschen in große Nähe zur göttlichen Erfahrung gerückt und damit die tiefe Erlebnisfähigkeit, die Tiefe der Empfindungsfähigkeit auch im religiösen Erleben gemeint“ hat.³⁰⁴⁴ Guardini beschreibe die Melancholie als „ein Leiden an der Welt, am Sein, an der Unmöglichkeit eines humanen Daseins, an der Schulfähigkeit des Menschen“ zu dem man „allen Grund haben könne und eben nicht nur psychologische Gründe“.³⁰⁴⁵ Der „eigentliche Sinn“ der Schwermut erschließe sich

³⁰³⁹ A. a. O., 151.

³⁰⁴⁰ HOLE, Depression und Melancholie, 102.

³⁰⁴¹ HOLE, a. a. O., 101.

³⁰⁴² A. a. O., 102. Ähnlich räumt auch KLESSMANN, a. a. O., 131 ein, eine Depression mache immer etwas bewusst über „die Abgründigkeit des Lebens, über das unvermeidliche Leiden und Sterben in der Welt, über die Notwendigkeit und Unausweichlichkeit von Trauer und Angst etc.“

³⁰⁴³ WOLFERSDORF, Depressionen verstehen und bewältigen, 145.

³⁰⁴⁴ WOLFERSDORF, a. a. O., 145 zu GUARDINI, Vom Sinn der Schwermut (1989³), bes. 59–66 und 73–85.

³⁰⁴⁵ WOLFERSDORF, a. a. O., 145. Vgl. dazu auch FRIEDRICH, a. a. O., bes. 45–59.

daher – aller Wertschätzung und Notwendigkeit medizinisch-psychologischer Erkenntnisse und Hilfen zum Trotz – „nur aus dem Geistigen“.³⁰⁴⁶

Der römisch-katholische Theologe legt damit, auch aus eigener schmerzhafter Erfahrung, eine Interpretation der Schwermut vor, die man als mystisch bezeichnen kann und die darin durchaus Parallelen zu Luthers Verständnis von Anfechtung und Trost aufweist. So erinnert die „Leere“, ja „die metaphysische Leere“, die der Schwermütige Guardini zufolge empfindet,³⁰⁴⁷ in gewisser Weise an Luthers Rede von des Menschen Mangel an „Wahrheit und Wesenhaftigkeit“ in sich selbst.³⁰⁴⁸ Die Schwermut sei geradezu das Leiden am Sein überhaupt: „So weit kann das gehen, daß der Schwermütige jedes Ding und jedes Ereignis, es mag sein, was immer, als wehtuend empfindet. Daß die Existenz selber und als solche ihm zum Schmerz wird. Die eigene – und daß es überhaupt etwas gibt.“³⁰⁴⁹ Doch in dieser paradoxen Erfahrung des Gegenteils werde gerade die Depression selber zu einem „Anzeichen, daß es das Absolute gibt“, zum „Ausdruck dafür, daß wir begrenzte Wesen sind, [...] [d]aß wir Wand an Wand mit Gott leben“.³⁰⁵⁰ Die leidvollen Erfahrungen der Schwermut werden somit gedeutet als „die Not der Geburt des Ewigen im Menschen“.³⁰⁵¹ Deshalb seien gerade die Schwermütigen solche „Menschen der Grenze“, die „das Geheimnis der Angrenzung erfahren“.³⁰⁵²

Die Blindheit und Verstockung der „normalen“ und „gesunden“ Welt hingegen resultiert für Luther zuallererst daraus, dass sie in ihrer falscher Sicherheit von ebendiesem Zustand keine Empfindungen hat. So kann er etwa, inmitten seiner eigenen Leidenszeit im November 1527, ausrufen: „O dass doch, und noch einmal: O dass doch Erasmus und die Sakramentierer eine einzige Viertelstunde das Elend meines Herzens erfahren könnten! Wie sicher würde ich voraussagen, dass sie aufs lauterste bekehrt und geheilt würden!“³⁰⁵³ In diesem Sinne kann auch und gerade die depressive Anfechtung zu einem Hinweis auf die darin verborgene *Ur-Frage nach dem gnädigen Gott* werden.

Die depressiv bedingte Schwachheit des Glaubens erfährt deshalb aus der Perspektive der neuen Christusidentifikation in der Rechtfertigung eine radikale und für Luthers (Selbst-)Seelsorge sogar außerordentlich wichtige Bedeutung: Denn die größte Anfechtung ist es, keine

³⁰⁴⁶ GUARDINI, a. a. O., 75.

³⁰⁴⁷ A. a. O., 39.

³⁰⁴⁸ Vgl. WA 6, 107,11–12; oben unter B.4.1.2.

³⁰⁴⁹ GUARDINI, a. a. O., 41.

³⁰⁵⁰ A. a. O., 73.

³⁰⁵¹ A. a. O., 73.

³⁰⁵² A. a. O., 74.

³⁰⁵³ WA Br 4, 279,13–16 (Nr. 1168, an Justus Jonas; ca. 10.11.1527): „O utinam et iterum utinam Erasmus et Sacramentarii unius horae quarta cordis mei experiri possent miseriam! Quam securus ego pronuntiarem, eos sincerissime converti et sanari!“ (dt. Übers. n. EBELING, a. a. O., 396).

Anfechtung zu verspüren.³⁰⁵⁴ Hier gilt das Wort des Apostels Paulus: „Wenn ich schwach bin, bin ich stark“ (2Kor 12,10).³⁰⁵⁵ Einer unbekannten Frau, die von solcher Glaubensschwachheit angefochten wurde, schreibt Luther darum im Juli 1525: „Und danket ihr Gott, dass ihr doch so weit gekommen seid, dass ihr eure Schwachheit fühlen könnt, denn das ist ein gutes Zeichen eines gewissen Glaubens bei euch. Wehe denjenigen, die ganz verrückt sind und nichts fühlen!“³⁰⁵⁶ Der Angefochtenen gegenüber gibt er freimütig zu, diese „Krankheit“, in der dem Glauben alle Gewissheit zu schwinden scheint, ebenfalls aus eigener Erfahrung zu kennen. „Ich habe auch oft die Krankheit gelitten, dass ich meinte, es wäre weder Gott noch Christus irgendetwas, dass mich wunderte, wie mir solches widerführe, da ich des alles gewisser war als meines eigenen Lebens.“³⁰⁵⁷

Er kann aber solchen geistlichen Schwachheitserfahrungen einen seelsorgerlichen Wert abgewinnen. Denn sie lehren erkennen, wie es um uns wirklich steht – und sind deshalb immer noch besser als die geistliche Verstocktheit und Blindheit der „gesunden“ und „starken“ Welt. „Gott versucht uns also, er verlässt uns aber nicht, das ist besser als ein Ärgeres, Da muss doch was gelitten sein.“³⁰⁵⁸ In dieser Schwachheit ist darum Christus dennoch nahe. „Und denkt, dass Schwachglaube auch Glaube ist; und Christus ja so nah den Schwachen“.³⁰⁵⁹ Mit diesem Verweis auf den nahen, inkarnierten und gekreuzigten Christus, der doch gerade in seiner

³⁰⁵⁴ Vgl. WA 3, 420,17 (Dictata super Psalterium; 1513–16): „maxima tentatio est nullam habere tentationem“ („Die größte Anfechtung ist es, keine Anfechtungen zu haben“).

³⁰⁵⁵ Vgl. WA Br 3, 552,15–17 (N. 909, an eine unbekannte Frau; 31.7.1525): „Darumme syt getroestet vnde alse Johel spryckt: ‚De swacke schal seggen: Jck byn sterck‘, vnde Paulus ij Corin. xij3: ‚Krafft nympt durch vnkrafft tho‘“.

³⁰⁵⁶ A. a. O., 552,12–15 (im Original niederdeutsch): „Vnde dancket gy gade, dat gy doch so veerne kamen synt, dat gy yuwe swackheyt voelen, wente dat ys eyn guet teken enes gewysen louen by yuw. wee den yennen, de gans vorrucket synt vnde nyctes voelen!“ Winkler gibt dieses Zitat mit KREFT, a. a. O., 36 an entscheidender Stelle mit einer falschen Übertragung aus dem Niederdeutschen wieder: „Das ist ein gutes Zeichen, dass ihr eure *Schwermut* fühlt. Zeichen eines gewissen Glaubens bei euch. Wehe denen, die gar nichts fühlen.“ (WINKLER, a. a. O., 70 (Hvm.)). „Swackheyt“ ist allerdings zutreffender mit „Schwachheit“ als mit „Schwermut“ wiederzugeben (so auch bei WALCH² XXI/1, 820: „Und danket ihr Gotte, daß ihr doch so ferne kommen seid, daß ihr eure Schwachheit fühlt, denn das ist ein gutes Zeichen eines gewissen Glaubens bei euch. Wehe denjenigen, die ganz verrückt sind, und nichts fühlen!“).

³⁰⁵⁷ WA Br 3, 552,18–21: „yck hebbe ock vaken de kranckeyt geloeden, dat yck meende, ydt were noch Got edder Christus ycteswat, dat my wonderde, wo my sulckes wedder veere, de yck des alles gewysser was wen mynes egenen leeuendes.“ (vgl. dazu auch WALCH² XXI/1, 820). Hier ist nun immerhin auch von einer „Krankheit“ die Rede.

³⁰⁵⁸ WA Br 3, 552,21–22: „Got vorsoecht vns also, he vorlet vns ouerst nyct, dat ys beeter wen eyn erger, Dar moeth doch wat geleeden syn.“ (vgl. dazu wiederum WALCH² XXI/1, 820).

³⁰⁵⁹ WA Br 3, 552,8–9: „vnde dencket, dat swack loue ock geloue ys Vnde Christus yo so na den swacken“ (vgl. dazu WALCH² XXI/1, 819).

Schwachheit Sieger ist, kommt somit der entscheidende seelsorgerliche Kern gegen die letztlich spekulativen Wahnvorstellungen, die durch depressive Stimmungen hervorgerufen werden können, zum Vorschein.³⁰⁶⁰

Was für die moderne Seelsorge also erst wieder neu zu lernen ist, nämlich die rechte Unterscheidung und Zuordnung von natürlicher und geistlicher, von schöpfungsgemäßer und rechtfertigungstheologischer Seelsorge, war für Luther selbst noch eine beinahe unproblematische Einheit. Es erstaunt, wie flexibel und doch präzise er aus seiner eigenen Erfahrungsweisheit heraus sowohl das eine als auch das andere adäquat anzuwenden verstand. Es scheint für ihn deshalb auch gar keine Frage, dass er selbstverständlich mit solchen Anfechtungen, die man heute zumindest als depressiv bedingt einstufen würde, „vor allem auch geistlich fertig zu werden“ suchte, wie es Brecht formuliert.³⁰⁶¹ So stellt dieser weite Horizont der spirituellen Seelsorge Luthers Anfrage und Angebot zugleich für die gegenwärtige Poimenik dar.

4 Aufnahme und Weiterführung der pastoralpsychologischen Kritik an Luthers Seelsorge

Nachdem im Bisherigen verschiedene psychologische Kategorien auf ihren Gehalt zur Beschreibung dessen hin untersucht wurden, was Luther unter Anfechtung verstand, bleibt nun zu fragen, wie die entsprechenden konflikttheoretischen Erkenntnisse dazu helfen können, die Stärken und Schwächen der Seelsorge Luthers aus heutiger Sicht einzuschätzen, in Beziehung zu setzen und für die Gegenwart fruchtbar zu machen. Dazu soll die *pastoralpsychologische Kritik* Winklers an Luthers Seelsorge dargestellt, aufgenommen und kritisch weitergeführt werden.

Der Pastoralpsychologe formuliert drei Kritikpunkte, derentwegen sich das seelsorgerliche Vorgehen Luthers insbesondere für die Gegenwart als problematisch erweisen könnte. In dieser dreifachen Hinsicht liefe eine Seelsorgelehre und -praxis im Gefolge des Reformators Gefahr, den modernen Menschen zu überfordern. Und zwar erstens in der Überschätzung der allgemeinen *Einsichtsfähigkeit*; zweitens in der Überschätzung der allgemeinen *Kränkungs-toleranz*; sowie drittens in der Überschätzung der allgemeinen Bereitschaft zur *Verantwortungs-übernahme*.

³⁰⁶⁰ Und zwar in Übereinstimmung sowohl mit Luthers Erfahrungen während seiner eigenen „Depressions“-Phase als auch mit dem Selbstbericht Kuipers.

³⁰⁶¹ BRECHT, a. a. O. II, 209.

4.1 Anfechtung und Einsichtsfähigkeit

Winkler sieht in Luthers Seelsorge die latente Gefahr einer „Überschätzung der allgemeinen Einsichtsfähigkeit“.³⁰⁶² Der Reformator habe in seiner Seelsorge stets den Menschen in seiner Ganzheit (totus homo) vor Augen gehabt und infolgedessen partiellen Teillösungen innerer oder sozialer Konflikte weniger Bedeutung zugemessen. Stattdessen richte sich sein seelsorgerliches Bemühen mit Vehemenz auf das existentielle Aneignen und Durchschreiten der vollen Erfahrung von Anfechtung und Rechtfertigungs-Trost.

Dieser Totalanspruch habe dazu geführt, dass jeder einzelne Konflikt als Anlass einer grundsätzlichen Infragestellung des jeweiligen Ich-Ideals des Menschen genommen wurde. Alles ziele letztlich allein auf die tiefe, wesensmäßige Selbsterkenntnis, in allen Lebensäußerungen vor Gott ein zu Recht verurteilter Sünder zu sein – einer für die Erlangung des Heils geradezu notwendigen „Erschütterung“ des eigenen „Identitätsgefühls“.³⁰⁶³ Die befreiende Erkenntnis des Evangeliums korreliere für Luther unauflöslich mit solchen tiefgreifenden Verdammungserfahrungen.³⁰⁶⁴

Die „Glaubensidentifikation mit Jesus Christus“ könne, so Winkler, für Luther darum erst dann neu und tröstlich erlebt werden, wenn auch „der Weg der Verzweiflung und Anfechtung durchschritten“ wurde und immer neu durchschritten wird.³⁰⁶⁵ Das für solche extreme Selbsterfahrung, verbunden mit derart erschütternden Selbsteinsichten nötige Maß an psychischer Gesundheit, gepaart mit einem hohen Vermögen zu introspektivischer Selbstreflexion sieht der Pastoralpsychologe jedoch keineswegs bei allen, vielmehr bei den allerwenigsten, auch modernen, Menschen gegeben. Die Folge dessen sei, dass „Luthers Forderung, sich im Konfliktfall dem genannten Prozess auszusetzen“ in der heutigen Seelsorge weithin lediglich zu einer religiösen wie psychischen Überforderung der meisten Menschen führen würde.³⁰⁶⁶

Will man der pastoralpsychologischen Perspektive Rechnung tragen, ist in dieser Einschätzung eine durchaus berechtigte Kritik enthalten. Die Gefahr eines „realitätsverdeckenden Wunschdenkens“ in religiösem Gewand, das dazu führen kann, dass der Seelsorgesuchende in Wahrheit „weder den Zusammenbruch des alten, noch den Aufbau eines neuen glaubensbezogenen Ich-Ideals“ erlebt, muss sich der Seelsorger in jedem Fall bewusst sein.³⁰⁶⁷ Er muss damit rechnen und dem entgegenwirken, dass der Seelsorgesuchende sich nur oberflächlich

³⁰⁶² Vgl. WINKLER, a. a. O., 72–73.

³⁰⁶³ A. a. O., 72.

³⁰⁶⁴ Man denke nur an einen der Lieblingsbibelverse Luthers: „Der HERR tötet und macht lebendig, er führt in die Hölle und wieder herauf.“ (1Sam 2,6).

³⁰⁶⁵ WINKLER, a. a. O., 72.

³⁰⁶⁶ A. a. O., 72.

³⁰⁶⁷ A. a. O., 73.

dem Ideal seines Seelsorgers angleicht und den eigenen Glauben dabei mit „ideologisch verkürzten Identifizierungen“ verwechselt.³⁰⁶⁸ Denn die Überforderung angesichts der Radikalität von Gesetz und Evangelium könnte in einem solchen Falle durchaus zu einer – in letzter Konsequenz real glaubensgefährdenden – „Verflachung im Erlebensbereich“ führen.³⁰⁶⁹ Das Ziel der Seelsorge, nämlich der wahre Glaube an Jesus Christus und seine ihm eigene, befreiende Erfahrungswirklichkeit in Anfechtung und Trost würde auf diese Weise gerade verfehlt.

Auf der anderen Seite ist dieser berechtigte Einwand der Pastoralpsychologie wiederum in dreifacher Hinsicht von der Seelsorge Luthers selbst her zu relativieren. Zum einen kennt der Reformator, wie vielfach gezeigt, sehr wohl das Recht der vorläufigen Schöpfungsseelsorge, die zunächst nichts anderes im Sinn hat als eine „natürliche“ Wiederherstellung des Menschen gemäß der allgemeinen Schöpfungsgnade. Man denke dabei an die Bedeutung der Musik, der Natur, des Essens und Trinkens, der Sexualität, des Humors usw. Hier bekommen Teilbereiche des Menschseins, die für sich genommen keinen Anspruch auf Totalität erheben können, ihre begrenzte seelsorgerliche Wertschätzung und Wirkung. Der Vorwurf, Luther schätze „partielle Teillösungen“ gering, verfängt also in keiner Weise.

Zum anderen ist der geistliche Weg der Erfahrung und Übung von bzw. zwischen Gesetz (Buße) und Evangelium (Glaube und Gebet) für Luther selbst keinesfalls als eine Art prinzipielle „Methode“ zu verstehen. Er steht mit seiner eigenen Glaubensbiographie gerade nicht prototypisch für den Weg des Christen „an sich“. Würde doch auf diese Weise, und dessen ist sich der Reformator wohlbewusst, aus der spirituellen Dynamik von Gesetz und Evangelium unter der Hand nichts anderes als wieder ein neues „Gesetz“ und starres Prinzip.³⁰⁷⁰

Freilich ist die Selbsterkenntnis durch das Gesetz für den Menschen notwendig, um überhaupt nach dem Evangelium Verlangen zu haben. Aber das Evangelium selbst ist in seiner Zusage frei und für jeden Menschen gültig – unabhängig von dessen individueller Intensität der Selbsterkenntnis.

Daraus folgt ein Drittes: Es geht Luther aufgrund all dessen, wohlwissend um die Schwachheit des menschlichen Gewissens, gerade darum, ihn auf einen geistlichen Weg mitzunehmen. Er ist sich, wahrscheinlich mehr als viele andere, dessen bewusst, wie wenig der Sünder seine eigene Wirklichkeit tatsächlich ertragen kann. Darum geht nicht nur Gott in seinem Werben um den Menschen lange und geduldige Wege, auf denen die Selbsterkenntnis langsam und schrittweise reifen kann; auch der Seelsorger wird sich dieser geduldigen Begleitung anschließen haben.

³⁰⁶⁸ A. a. O., 73.

³⁰⁶⁹ A. a. O., 73.

³⁰⁷⁰ So ist es freilich oft missverstanden worden. Vgl. die entsprechende Kritik bei BONHOEFFER, DBW 4, 33–40.

Keinem Menschen mutet Gott die Tiefe der Ur-Anfechtung des Seins überhaupt zu, nur wenige lässt er die hohen, geistlichen Anfechtungen der Prädestination erleiden. Und auch in die für ein existentielles Verstehen des Evangeliums so wichtige Gewissensanfechtung stürzt er den Sünder normalerweise nicht auf einmal, sondern lässt ihn nach und nach seine Tatsünden erkennen und schließlich auch seines sündigen Wesens bewusst werden. Das alles jedoch immer im Lichte und getragen von der Zusage des Evangeliums.

Wie sehr gerade Luther als Seelsorger auf die verschiedenen Situationen des Menschen in der Vielfalt seines Lebens einzugehen wusste, hat die ausführliche Interpretation der Tessardecas zur Genüge gezeigt. Neben der psychologischen Erlebnisdifferenzierung ist darum für die Seelsorge umso mehr eine *spirituelle Erfahrungsdifferenzierung* vonnöten, die den unterschiedlichen Formen und Gestalten von Anfechtungserfahrungen in der vielfältigen Fülle des Trostes zu begegnen weiß. Jedenfalls setzt das, was Winkler als Einsichtsfähigkeit bezeichnet, in der Tat eine tiefgreifende Umwandlung der Selbstbeurteilung, also der *opinio* in Bezug auf sich selbst, voraus. Das jedoch kann allein auf dem Weg einer seelsorgerlich begleiteten Spiritualität einübend erfahren werden.

4.2 Anfechtung und Kränkungstoleranz

Doch nicht nur die existentielle Einsichtsfähigkeit in das eigene Sündersein, sondern auch die Fähigkeit der affektiven Annahme ihrer Konsequenzen stellt den Menschen, psychologisch gesehen, vor immense Herausforderungen. „Sich im Konfliktfall auf ein vom Ich-Ideal geprägtes Gewissen beziehen zu können oder zu müssen, setzt eine erhebliche *Kränkungstoleranz* voraus.“³⁰⁷¹

Führe doch die starke Ich-Ideal-Orientierung des Gewissens dazu, dass oft „jede Detailkritik [...] als Totalkritik empfunden“ wird.³⁰⁷² In jedem Einzelfall werde das Selbstwertgefühl mitbetroffen. Das wirke sich wiederum in sozialer Hinsicht aus. Von außen herantretende Probleme werden nicht mehr bloß als partielle Beeinträchtigungen angesehen, sondern jedes Mal als Infragestellung des Persönlichkeitskerns.³⁰⁷³ Luthers radikal exzentrische Identitätsgründung in Jesus Christus setzt somit eine Bereitschaft zu ununterbrochener Kränkung der empi-

³⁰⁷¹ WINKLER, a. a. O., 73 (Hvm.). Zum Begriff der „Kränkung“ bzw. „Kränkungsangst“ vgl. auch ELGETI/WINKLER, a. a. O., 47–51. Unter einer Kränkung ist also eine „Infragestellung der Person“ zu verstehen. „Sie ist die Infragestellung des als selbstverständlich erlebten und vorgefundenen Gefühls, sich als Person ganz und kohärent zu fühlen. Sie ist damit die Infragestellung des Identitätserlebens.“ (a. a. O., 47).

³⁰⁷² WINKLER, a. a. O., 73.

³⁰⁷³ Vgl. a. a. O., 73.

rischen Persönlichkeit voraus, die wahrgenommen und ausgehalten werden will. Der aus sich selbst heraus begründete Selbstwert und das damit verbundene Gefühl stehen gewissermaßen permanent infrage. Nicht aus sich selbst und dem eigenen Selbstwertgefühl heraus soll sich der Mensch definieren, sondern aus Christus und das auch ohne oder gegen jedes selbstbestätigende Gefühl. Winkler zeigt schlüssig, wie auch der Reformator selbst an diesem Anspruch offenkundig immer wieder scheiterte.³⁰⁷⁴ So ließen sich auch bei ihm die herkömmlichen psychischen Reaktionen auf persönliche Kränkungen wiedererkennen, nämlich entweder „unabgegrenzte Aggression“ oder „innerer und äußerer Rückzug“.³⁰⁷⁵

Auch Winklers Schüler Schneider-Harpprecht zufolge fordere „die den Christen zugemutete Ambivalenz von Anfechtung und Gewißheit des Glaubens eine Konzentration des Erlebens auf die Problematik des Selbstwertgefühls, wie sie nicht ohne weiteres vorausgesetzt werden“ könne.³⁰⁷⁶ Problematisch würde dies insbesondere dann, wenn die permanente Wiederholung des täglichen Lebens in der Buße statt zum Trost zu einer psychischen Schwächung führe, in der sich „die Spannung von Ideal und Wirklichkeit zunehmend reduziert“.³⁰⁷⁷ Die seelsorgerlich verantwortliche Rede von der Anfechtung des Glaubens und ihrer bleibenden Gestalt, bspw. in der Erfahrung der Verborgenheit Gottes, dürfe deshalb nicht überstrapaziert werden; etwa so, dass dadurch „die Verzweiflung zur Norm christlicher Selbsterfahrung“ erhoben würde.³⁰⁷⁸

Gegenüber dem Einwand Schneider-Harpprechts ist zunächst schlichtweg einzuräumen, dass diese Warnung durchaus Luthers eigenem Rat entspricht; wenn er bspw. dazu mahnt Gedanken über die Prädestination und die Verborgenheit Gottes keinesfalls von sich aus oder mit spekulativer Absicht zu ergründen, sie vielmehr, wenn sie einen doch ereilen, gerade zu fliehen und beim „alltäglichen“, inkarnierten Christus Zuflucht zu suchen. Auch Luthers Einschränkung, derartige Anfechtungen würden bei weitem nicht allen Christen zugemutet, ist in dieser Hinsicht zu hören.

Zu beachten ist allerdings der berechnete pastoralpsychologische Einwand, dass eine Seelsorge in der Tradition Luthers heute für viele Menschen mit der Furcht verbunden sein könnte, „sich in Glaubensfragen inkompetent zu fühlen, aber dennoch ‚rücksichtslos‘ darauf angespro-

³⁰⁷⁴ Er verdeutlicht dies an Luthers Verhältnis zu Georg von Sachsen, wie es in seinem Briefwechsel 1522/23 zum Ausdruck kommt. Vgl. dazu ebenfalls KREFT, Praktische Seelsorge in Martin Luthers Briefen, 49f.

³⁰⁷⁵ Winkler verweist hierzu auf ZANDER, Kränkung in tiefenpsychologischer Sicht, 1–9, der Kränkungen ebenfalls als „eine Verletzung des Selbstwertgefühls“ und damit eng verbunden mit einer Ich-Ideal-Orientierung definiert.

³⁰⁷⁶ SCHNEIDER-HARPPRECHT, a. a. O., 137.

³⁰⁷⁷ A. a. O., 137.

³⁰⁷⁸ A. a. O., 137.

chen zu werden“.³⁰⁷⁹ Eine solche Kränkung sollte in psychologischer Hinsicht vonseiten des Seelsorgers durch ein zugewandtes und empathisches Eingehen auf die tatsächliche Lebenssituation des Gegenübers zu vermeiden gesucht werden.

Nichtsdestotrotz muss er sich dessen bewusst bleiben und darauf vorbereitet sein, dass in geistlicher Hinsicht eine Kränkung des Sünders durch den Anspruch und Zuspruch des Wortes Gottes früher oder später unvermeidlich sein wird. Wenn jeder Mensch, und auch jeder Christ, tatsächlich ein Sünder ist – also ein solcher, der Gott nicht Gott sein lassen, der sich aus sich selbst heraus identifizieren, sich selbst behaupten und sein eigener Herr und Schöpfer sein will – dann gehört die Kränkung, nämlich die Entlarvung dieser Einstellung als haltlose Täuschung, notwendigerweise zu jeder Seelsorge dazu. Diese Kränkung geschieht, wohlgemerkt, nicht aufgrund der je individuellen Persönlichkeit des jeweils konkreten Menschen, sondern aufgrund seines Sünderseins, dass er freilich mit dem Seelsorger selbst teilt. Winkler bleibt an dieser Stelle leider jeden Hinweis auf das konkrete Wie des seelsorgerlichen Umgangs, gerade in diesem spannungsreichen Verhältnis von sündigem und gerechtfertigtem Menschen, Gnade und Gericht Gottes, wie es der biblischen Botschaft entspricht, schuldig.

Die berechnete pastoralpsychologische Rücksichtnahme gegenüber der eingeschränkten menschlichen Kränkungstoleranz stößt also in spiritueller Hinsicht an ihre Grenzen und ist entsprechend kritisch anzufragen. Die Kränkung des Menschen als Sünder wird in einer christlichen Seelsorge immer unumgänglich bleiben. Sie muss und darf freilich umfassen und aufgefangen sein von der Liebe und Zusage Gottes. Das Gesetz ist nicht ohne das Evangelium und in theologischer Hinsicht auch nicht als bedingende Voraussetzung des Evangeliums zu verkündigen. Vielmehr gehen die bedingungslose Annahme Gottes und der notwendige Aufruf zu Selbsterkenntnis und Umkehr Hand in Hand. Dabei wird nichts anderes übrigbleiben, als das Maß der jeweils individuell notwendigen Kränkung dem Wirken des Heiligen Geistes und der (daraus erwachsenden und verbundenen) Erfahrungsweisheit des jeweiligen Seelsorgers anzuvertrauen.

Andererseits wird der damit Angesprochene diese „Kränkung“ immer auch so erleben, dass sie für ihn untrennbar mit dem Verhalten des Seelsorgers verbunden ist, der selber als „Sünder und Verkünder“ unter Gottes Gericht und Gnade steht.³⁰⁸⁰ Der geistlich notwendige und unvermeidliche Anstoß des Wortes Gottes als Wort vom Kreuz steht aufgrund des *simul iustus et peccator* immer zugleich in Spannung zu den möglichen Anstößen, die vonseiten des Seelsorgers aufgrund seiner menschlich-sündigen Unzulänglichkeit ausgehen. Hier ist insbesondere der Seelsorger geistlich gefordert, nämlich in der Wahrheit *und* Liebe Gottes zu handeln und dafür die geistliche Unterscheidungsgabe zu erbeten. Ohne eine geistliche Unterscheidung, die

³⁰⁷⁹ WINKLER, a. a. O., 74.

³⁰⁸⁰ Vgl. EBELING, a. a. O., 410–420.

aus unverfügbarer Gnade und eigener Erfahrung Gesetz und Evangelium richtig zuzuteilen weiß, kann der alles entscheidende Unterschied zwischen menschlich schuldhafter Kränkung des Gegenübers und geistlich notwendiger Überführung des Sünders nicht gelingen. Auch diese Spannung weist die Seelsorge erneut auf den Weg einer zu lebenden und einzuübenden Spiritualität. Der Seelsorger selbst als Person kommt hierbei in den Fokus. Er ist herausgefordert, zugleich auf Seiten des Menschen und auf Seiten Gottes zu stehen. Er ist berufen, betend in den Riss zu treten. Er bedarf für seinen Dienst des *Gebetes* um den Heiligen Geist (Oratio) und des Einübens in das Hören auf dessen Stimme. Er kann seine Seelsorge nur ausüben als eine Form der *Meditation* (Meditatio). Auf diese Weise wird er es nicht nur lernen den Angefochtenen beizustehen, sondern vor allem selbst ein *Angefochtener* (Tentatio) und *Getrösteter* (Consolatio) zu sein.

In jedem Fall wird er der Herausforderung, die für seine Seelsorge von der notwendigen Überführung des Sünders ausgeht, nicht mit dem Hinweis auf eine mangelnde Kränkungstoleranz des (modernen) Menschen an sich ausweichen dürfen. Denn die geistlich reifende Toleranz gegenüber der eigenen Kränkung setzt eine Umwandlung des Selbstwertgefühls, also des *affectus*, in Bezug auf sich selbst, voraus. Wenn aber das Selbstwertgefühl durch die Identifikation mit Christus mehr und mehr von den Gefühlen, die aus dem eigenen Erleben und Inneren kommen, befreit und stattdessen extern verankert wird, – wird der Mensch dann nicht auch freier werden, seine eigene Person zu relativieren? Könnte er dann nicht umso mehr das lernen, was Winkler als Defizit einer solchen Ich-Ideal-Orientierung beklagt, nämlich auch partielle Kritik gerade deshalb gelten lassen zu können, weil die eigene Persönlichkeit, extern gegründet in Christus, davon garnicht mehr radikal infrage gestellt werden kann? „Der durch den Zuspruch der fremden Gerechtigkeit gehaltene und freigesprochene Mensch“, so *Albrecht Peters*, „muß sich nicht selbst finden oder gar vollenden, deshalb lebt er in humorvoller Selbstdistanz.“³⁰⁸¹

Gehört die mangelnde Kränkungstoleranz also nicht immer auf die Seite des Sünders (der natürlich auch Luther, wie jeder andere, zeitlebens blieb) – die offene Gelassenheit hingegen auf die Seite des Gerechtfertigten, der in der unbedingten Liebe Gottes zur Ruhe kommen darf? Natürlich ist auch damit eben wieder die Spannung beschrieben, in der sich eine christliche Spiritualität auf dem Weg befindet: in der Glaubensübung und -erfahrung nicht mehr in sich selbst, sondern in Christus zu leben. Darum wird es der Seelsorger nur dann lernen, dem Sünder mit der Liebe und Wahrheit Christi zu begegnen, wenn er selber den Weg einer gelebten Spiritualität geht, auf den Christus ihn beruft.

³⁰⁸¹ PETERS, Rechtfertigung, 278 (im Original teilweise kursiv). Peters stellt daraufhin fest, dass er „[i]n der überaus reichen Literatur zu Therapie und Seelsorge [...] vergeblich nach ähnlich *humorgesättigten Anweisungen* gesucht“ habe, wie sie sich bei Luther finden. (a. a. O., 278).

4.3 Anfechtung und Verantwortungsübernahme

Doch nicht nur im Hinblick auf die *Selbstbeurteilung* (opinio) und das *Selbstwertgefühl* (affectus) des modernen Menschen stoße Luthers Seelsorge an ihre Grenzen, sondern auch hinsichtlich der Bereitschaft zur *Übernahme persönlicher Verantwortung* in und infolge der Seelsorge.

In der „Überschätzung der allgemeinen Verantwortungsübernahme“ komme darum „die alte ungelöste Spannung zwischen Seelsorge einerseits und Erziehungsmaßnahme andererseits“ zum Ausdruck.³⁰⁸² Gegenüber einem geistlich weithin unmündigen kirchlichen Kollektiv setzte sich schließlich auch in der Reformationszeit eine deutliche Tendenz zur Pädagogisierung sowie dementsprechend eine neue Förderung des seelsorgerlichen Kontrollverhaltens gegenüber der eigentlichen Entdeckung der Freiheit und Einsichtsförderung des Evangeliums durch. Dies ist in Ansätzen bereits an Luthers Katechismen, die primär zur Unterweisung der einfachen Pfarrer gedacht waren, ersichtlich: „Diesen Catechismon oder Christliche lere yn solche kleine schlechte einfeltige form zustellen, hat mich gezwungen und gedungen die kleglich elende not, so ich newlich erfahren habe, da ich auch ein Visitator war. Hilff lieber Gott, wie manchen iamer hab ich gesehen, das der gemeine man doch so gar nichts weis von der Christlichen lere, sonderlich auff den doerffern, und leider viel Pfarherr fast ungeschickt unnd untuechtig sind zu leren“.³⁰⁸³ Trotz dieses zunehmend pädagogischen Klimas blieb die volle Übernahme von Eigenverantwortung im Bereich des Glaubens für jeden einzelnen Gläubigen das unzweifelhaft anvisierte Idealziel der Reformatoren.

Die Folgen der Pädagogisierung auf die Seelsorgepraxis hält Winkler dennoch für schwerwiegend. Während Luther mit der starken Rede von der Anfechtung eine gewisse „Konflikt- radikalisation“ in seine Seelsorge zu integrieren vermochte, musste die stärker pädagogisierende Volkserziehung, die sodann in der Reformationszeit auf Luthers ursprünglichen Ansatz folgte, von jeher zu Kompromissen neigen.³⁰⁸⁴ Auf diese Weise kam schließlich die Unterscheidung von „eigentlicher“, d. h. die Radikalität von Gesetz und Evangelium bis in die tiefsten existentiellen Zusammenhänge ernst nehmender Seelsorge auf der einen und „uneigentlicher“, nämlich pädagogisierender „Seelenführung“ auf der anderen Seite ins Spiel.³⁰⁸⁵ Ekklesiologisch gesehen steht damit das bis heute ungelöste Problem zwischen einer breiten, pädagogisierten

³⁰⁸² Vgl. WINKLER, a. a. O., 74–76.

³⁰⁸³ WA 31 I, 264,12–266,2 (Vorrede auf den Kleinen Katechismus; 1529). Vollends aber kommt diese Problematik in der Regelung des Glaubensverhörs im Hinblick auf die Sakramentsgebrauch zum Tragen (vgl. dazu FRAAS, Katechismustradition, 18–20; sowie SCHÜTZ, Seelsorge, 14ff zum Glaubensverhör bei Luther).

³⁰⁸⁴ WINKLER, a. a. O., 75.

³⁰⁸⁵ Diese Unterscheidung findet sich klassisch wieder bei Hans ASMUSSEN, Die Seelsorge (1937); vgl. bes. a. a. O., 43–79 das Kapitel „Die Seelenführung“.

Volkskirche und einer minorisierten, seelsorgerlichen Bekenntniskirche im Hintergrund. Diese heute nicht minder dringliche Frage *ob* und wenn ja, *wie* beides miteinander konstruktiv zu verbinden wäre, harrt weiterhin ihrer Aufarbeitung und Beantwortung.

Damit steht ein zentrales Problemfeld der praktischen Seelsorge im Mittelpunkt – wenn auch weniger Luthers eigener Seelsorge, so doch zumindest all derjenigen, die in seiner bzw. der reformatorischen Tradition unter den Bedingungen einer breiten Kirchlichkeit eine realistische Seelsorge üben wollen. Auch der Pastoralpsychologe beklagt diesbezüglich die gegenwärtig in der gemeindlichen Realität weithin geläufige Trennung zwischen einer „glaubensbezogene[n] Seelsorge“ auf der einen und einer „verhaltensregulierende[n] Beratung“ auf der anderen Seite. Das Ziel müsste jedoch auch heute in der Überwindung der „Problematik einer solchen Gebietsaufteilung“ bestehen.³⁰⁸⁶ Das Bewusstsein dafür wieder neu geweckt zu haben, ist in jedem Falle ein wichtiger Beitrag der pastoralpsychologischen Seelsorgebewegung.

Gerade auf dieses klassische ekklesiologische Problem der lutherischen Seelsorge ist darum umso dringlicher mit der *Reintegration der Spiritualität* in die Seelsorge zu reagieren. Das kann nur gelingen, indem einerseits humanwissenschaftliche, insonderheit psychotherapeutische Erkenntnisse in eine spirituelle Ausrichtung der Seelsorge integriert werden,³⁰⁸⁷ ohne dabei andererseits einer Kompetenzüberschreitung in den psychotherapeutischen Bereich zu verfallen. So wird die Verhältnisbestimmung von Seelsorge und Psychologie aus einer genuin spiritualitätstheologischen Sicht zum neuralgischen hermeneutischen Punkt, um den Anfechtungsbegriff und die entsprechende Seelsorge Martin Luthers für die Gegenwart fruchtbar rezipieren zu können.

5 Spiritualität und Psychologie in der Seelsorge

5.1 Anfechtung als psychische und spirituelle Erfahrung

Der bisherige Gang der Untersuchung hat immer wieder gezeigt: Es gilt, die Anfechtung sowohl innerhalb der psychischen und sozialen als auch der spirituellen Wirklichkeit des Menschseins zu verorten und dabei beide Dimensionen voneinander zu unterscheiden sowie aufeinander zu beziehen. Eine solche Verhältnisbestimmung ist nicht nur für einen angemessenen spirituellen

³⁰⁸⁶ WINKLER, a. a. O., 75 (alle Zitate ebd.).

³⁰⁸⁷ Denn in der Tat, wie Winkler völlig zu Recht resümiert, wissen wir heute eben „Zusätzliches über bewußtes und unbewußtes menschliches Verhalten, über durchschaubare Reaktionen im Beziehungsbereich, über psychische Möglichkeiten und Überforderungen, über Einzelheiten der Gewissensbildung“ etc. (a. a. O., 77).

Umgang mit Anfechtungen in der Seelsorge vonnöten, sondern auch für den Dialog mit den Humanwissenschaften überhaupt unerlässlich. Könnte doch „[d]er interdisziplinäre Dialog“, so Jürgen Ziemer, „auch für die wissenschaftliche Psychologie von Bedeutung sein, wenn es der Theologie gelänge [...] zentrale Aspekte des menschlichen Selbstverständnisses, die in der aufgeklärten Moderne in den Hintergrund getreten sind, wieder ins Bewusstsein zu rücken.“³⁰⁸⁸

Auf einen Einwand, der diesbezüglich aus pastoralpsychologischer Sicht erhoben werden könnte, sei im Vorfeld des Klärungsversuches, Spiritualität und Psychologie in der Seelsorge ins Verhältnis zu setzen, eingegangen. So resümiert Schneider-Harpprecht zum Abschluss seiner Dissertation „Trost in der Seelsorge“, in der er sich kritisch gegenüber der parakletischen Seelsorge (Seitz, Möller, u. a.) abgrenzt. Indem diese, so Schneider-Harpprechts These, den Trost als poimenischen Leitbegriff zum Teil sehr deutlich abgrenzend gegen die therapeutische Seelsorge ins Feld geführt habe, sei im Grunde lediglich das alte *Erfahrungsdefizit* der Seelsorge des 19. Jahrhunderts wieder erneuert worden.³⁰⁸⁹ Das eigentliche Problem liegt für ihn dagegen begründet in der *säkularisierten Sprache*, die im Alltag auch für Christen vordergründiger geworden sei als die biblische Sprachwelt. Die „Auseinandersetzung mit humanwissenschaftlichen Interpretationsmustern“ berge nun demgegenüber die Chance, „sich auf einer leichter zugänglichen Ebene über den Charakter der gemeinsamen Erfahrungen zu verständigen und auf dieser Basis dann nach dem Spezifikum des christlichen Glaubens zu fragen“.³⁰⁹⁰

Dem entspricht im Blick auf Luthers Anfechtungsbegriffs in der Tat die gute Anknüpfungsmöglichkeit bspw. bei der Identitätsproblematik. Andererseits erscheint das Ansinnen des Pastoralpsychologen zugleich eigenartig kontradiktorisch. Verhält es sich doch praktisch oft geradezu umgekehrt. Während die einfache, biblische Sprache auch heute noch für die allermeisten Christen relativ unmittelbar zugänglich und tröstlich wirkt (man denke nur an Ps 23), scheint die psychologische und psychotherapeutische Fachsprache mit ihrer unüberschaubaren Ausdifferenzierung und zum Teil sehr unterschiedlichen Verwendung bestimmter Termini weder für den normalen, säkularisierten Zeitgenossen noch für den Christen ohne Weiteres verständlich zu sein. Hier muss sich Schneider-Harpprecht fragen lassen, ob diese Zielstellung pastoralpsychologischer Seelsorgetheorie nicht das diametrale Gegenteil ihrer ursprünglichen Intention erreicht; und, wie die Wiedergewinnung einer sowohl verständlichen, als auch existentiell authentischen, sowohl biblisch-gehaltvollen als auch lebensweltlich verankerten Sprache für die Seelsorge heute auszusehen habe.

³⁰⁸⁸ ZIEMER, Psychologische Grundlagen, 34. Über diese Verständigung über anthropologische Aspekte hinaus sollte so ein Dialog von theologischer Seite her natürlich immer auch auf die größere Wirklichkeit Gottes hinweisen sowie zur Umkehr und zum Glauben an Gottes Wort aufrufen.

³⁰⁸⁹ Vgl. SCHNEIDER-HARPPRECHT, a. a. O., 340–341.

³⁰⁹⁰ A. a. O., 340.

So beschreibt bspw. auch Dietrich Stollberg seine eigene Erfahrung in der Seelsorgepraxis: „Je länger ich Seelsorge treibe und predige, desto mehr habe ich den Eindruck, daß die von den Reformatoren – u. a. im Anschluß an Paulus – so prägnant formulierte *Theologie der Rechtfertigung des Sünders allein aus Gnaden* auch heute, je orthodoxer und verständlicher man sie vorträgt, gerade die Frommen aufregt, während sie die Zweifler, die von einem schlechten Gewissen und durch ihre Kirchen- und Glaubensferne Geplagten, tröstet.“³⁰⁹¹

Gleichermaßen plädiert auch *Martin Treu* für die unaufgebbare „Einheit von rechter Lehre und rechter Verständlichkeit“ in der modernen Seelsorge.³⁰⁹² Denn „[g]erade die orthodox verstandene Rechtfertigungslehre“ könne seiner Ansicht nach „Sprengkraft entwickeln als Angriff auf jede Form menschlicher Selbsttröstung, besonders auch in ihrer religiösen Spielart.“³⁰⁹³

Im Tiefsten geht es dabei allerdings viel weniger um Fragen der Form oder bestimmter Begrifflichkeiten, sondern um die seelsorgerlich ausschlaggebende Frage nach *geistlicher Vollmacht*.³⁰⁹⁴ Das hat natürlich immer auch etwas mit Redlichkeit, Weltoffenheit und einem gewissen Maß an notwendiger, psychologisch fundierter Auseinandersetzung mit der eigenen Persönlichkeit zu tun. Primär wird solche „Vollmacht“ jedoch in einer lebendigen Spiritualität zu suchen sein, die einerseits im Wort Gottes verankert ist und andererseits eine durch Übung und Erfahrung gesättigte Sprache hervorbringt. Diese Sprache – darin ist Schneider-Harprecht wiederum Recht zu geben – wird sich sodann stets um eine größtmögliche Nähe zu den konkreten Menschen mühen, denen die Seelsorge gelten soll. Hierbei werden zum vertieften Wahrnehmen und Verarbeiten menschlicher Erfahrungen und ihrer Gefühlswelt ebenfalls unterschiedliche psychologische Interpretationsmodelle hilfreiches Handwerkzeug zur Verfügung stellen, das sicher nicht ohne Verlust missachtet werden kann.

Die Problemstellung, wie die „Kluft zwischen christlichem und säkularem Umgang mit Erfahrung“ überbrückt werden könne, wird daher vorrangig im Bereich der Spiritualität ihre praktische Beantwortung finden müssen; keinesfalls jedoch allein oder gar hauptsächlich im Bereich psychologisch-wissenschaftlicher Reflexion und Vermittlung. Letztere verbleibt doch naturgemäß eher in einem entweder wissenschaftlich-theoretischen oder therapeutisch-praktischen Austausch unter wenigen Experten und therapeutisch Geschulten. Dagegen ist freilich überhaupt nichts einzuwenden. Der Diskurs ist sogar unbedingt gutzuheißen, zu fördern und unter möglichst intensiver Beteiligung der Theologie zu führen. Nur der entscheidende Austrag für die formulierte Zielstellung der seelsorgerlichen Vermittlung von *Theologie* und *menschlicher Erfahrung* ist von daher nicht zu erwarten.

³⁰⁹¹ STOLLBERG, Wahrnehmen und Annehmen, 17.

³⁰⁹² TREU, Trost bei Luther, 103.

³⁰⁹³ TREU, a. a. O., 103.

³⁰⁹⁴ Vgl. dazu unten unter C.5.3.

Weder eine einseitige Fokussierung auf die „Sache“ der Theologie, welche die reale Erfahrungswirklichkeit der Menschen relativ unbeachtet ließe (so eine Tendenz der kerygmatischen Seelsorge), noch eine wissenschaftlich-psychologische Analyse menschlicher Erfahrung als solcher, die dann erst in einem zweiten Schritt mit einem theologischen Trost-Konzept verbunden würde (so eine Tendenz der therapeutischen Seelsorge), vermag diese Kluft wirksam zu überwinden.

Hier greift die Kritik *Christian Möllers* zu Recht, *Schneider-Harpprecht* verstünde den Trost eben nicht im reformatorischen Sinne als *Einheit von Theorie und Praxis*, als Schlüsselstelle von Wort und Erfahrung, Lehre und Leben, sondern eben doch bloß als praktische, humanwissenschaftliche Anwendung und Konkretisierung einer theologischen Theorie oder eines religiösen Sinndeutungsangebotes.³⁰⁹⁵ Freilich sieht auch *Schneider-Harpprecht* die Einseitigkeiten psychologischer Anthropologie und will sie im kritischen Gespräch mit der (seiner Meinung nach an sich ebenso einseitigen) Theologie auszugleichen suchen.³⁰⁹⁶ Doch allein diese Gegenüberstellung lässt bereits besagtes Trostverständnis deutlich werden, dass nämlich der Trost als theologischer an sich noch nicht praktisch, sondern erst einer humanwissenschaftlichen Übersetzung bedürftig sei.³⁰⁹⁷

Gegenüber diesem, allerdings einer zentralen Grundidee der Aufklärung verpflichteten Ansatz³⁰⁹⁸ muss gleichwohl festgehalten werden, dass die für die Seelsorge in der Tat entscheidende Vermittlung zwischen dem unvermindert vollständigen Wort Gottes und der realen

³⁰⁹⁵ Vgl. MÖLLER, a. a. O., 81, bes. Anm. 22. Vgl. bspw. die in dieser Hinsicht aufschlussreiche Formulierung bei SCHNEIDER-HARPPRECHT, a. a. O., 340–341, dass es darum ginge den Ort menschlicher Erfahrung im Gespräch mit den Humanwissenschaften zu umschreiben, an welchem dann (!) „Trost relevant und der Trost der Rechtfertigung praktisch wird“. Nach Luthers Verständnis „wird“ der Trost aber nicht erst nach einer humanwissenschaftlichen Vermittlung praktisch, sondern das Wort Gottes ist schon der Trost und die Rechtfertigungslehre ist als solche immer schon praktisch. Geht der Reformator doch davon aus, dass das Wort Gottes selbstwirksam ist und den, der es meditiert, in seine Erfahrungswirklichkeit von Anfechtung und Trost hineinziehen will.

³⁰⁹⁶ Vgl. SCHNEIDER-HARPPRECHT, a. a. O., 341.

³⁰⁹⁷ Vgl. eine ähnliche Kritik bei BOHREN, *Theologie und Psychologie*, 38. Das gleiche Problem wohnt bspw. auch dem, pastoralpsychologisch insbesondere von Joachim Scharfenberg aufgegriffenen, „Symbol“-Begriff inne, der in gleicher Weise dazu neigt, das Wort Gottes in seiner Selbstwirksamkeit zu ersetzen (vgl. dazu a. a. O., 41–45).

³⁰⁹⁸ Vgl. in der Einleitung 1.2.1 („Reintegration der Spiritualität in die Theologie“) zu Johann Salomo Semlers Kritik an Luthers Trias Oratio, Meditatio, Tentatio. Gegenüber Semlers Ansatz und seiner Rezeption bis in die Gegenwart ist darum festzuhalten, dass die Praktische Theologie keinesfalls etwas nachzuholen habe, was etwa „vorher“ in der Exegese oder in der Dogmatik und Ethik keine Rolle gespielt hätte. Vielmehr ist jedwede Theologie schon immer „theologia practica“ – d. h. verbunden mit einer lebendigen Spiritualität – oder sie ist eben gar keine Theologie im eigentlichen Sinne. Mit anderen Worten: Ein entscheidender Punkt für die Gegenwartsrelevanz der Seelsorge liegt in der Überwindung dieses aufklärerischen Prinzips und in der Anerkennung der Theologie als Spiritualität.

menschlichen Erfahrung in der Wirklichkeit ihrer ganzen, unüberschaubaren Breite und Vielfalt zuallererst durch den (vor allem auch selber) zu gehenden Weg einer lebendigen *Spiritualität* geschehen kann.³⁰⁹⁹ Muss doch das Zerschneiden der Einheit von akademischer Theologie und persönlicher Spiritualität, von Wissenschaft und Weisheit, von Theorie und Praxis als ein relativ neues und durchaus kritisch zu bewertendes Phänomen der sogenannten Neuzeit beurteilt werden.³¹⁰⁰ Hierfür kann gerade von Luthers Theologie ein auch für heute immernoch gültiger und zukunftsweisender Ansatz zur Überwindung und neuen Einheit ausgehen.

5.2 Luthers Zwei-Reiche-Lehre als Unterscheidungskriterium

Eine hilfreiche und notwendige Orientierung für die spiritualitätstheologische Verhältnisbestimmung von Seelsorge und Psychologie zur Vergegenwärtigung der Seelsorge Luthers kann von dessen sogenannter Zwei-Reiche- oder auch Zwei-Regimenter-Lehre gewonnen werden.³¹⁰¹

³⁰⁹⁹ So betont neuerdings selbst der therapeutische Poimeniker Michael Klessmann, dass in der Spiritualität all die Dinge zur Geltung kämen, welche auch die Pastoralpsychologie für die Seelsorge eingefordert hat (vgl. KLESSMANN, Seelsorge mit depressiven Menschen, 116). Allerdings behandelt auch er in seinem 2015 erschienenen Seelsorgelehrbuch sechs verschiedene „Dimensionen der Seelsorge“, nämlich die alltägliche, die kerygmatische, die therapeutische, die rituelle, die politisch-gesellschaftliche und die philosophisch-lehrhafte Dimension (vgl. KLESSMANN, Seelsorge, 50–116) – erstaunlicherweise ohne die spirituelle Dimension eigens zu nennen. Diese kommt allenfalls unter dem Stichwort der „rituellen Dimension der Seelsorge“ zur Geltung – dort allerdings auf mögliche rituelle Vollzüge innerhalb der Seelsorge reduziert (vgl. KLESSMANN, a. a. O., 89–96, vor allem in Bezug auf die Energetische Seelsorge Manfred Josuttis³). Zum gleichen Urteil gelangt auch Michael Utsch (vgl. UTSCH, Psychologische Hilfen, 182 über die Bücher von: KLESSMANN, Pastoralpsychologie (2004; 2009⁴), bes. 641; sowie MORGENTHALER, Seelsorge (2009), bes. 219ff). Ein spiritueller Ansatz für die Seelsorge ersetzt freilich pastoralpsychologische Erkenntnisse und Handlungsoptionen für die Seelsorge keineswegs. Er relativiert jedoch deren Unabdingbarkeit und bindet sie zugleich ein in einen weiteren Kontext, der in den theologischen Grundlagen nicht nur bloße Theorie, sondern den umfassenden sowohl ontologischen als auch existentiellen Gesamtrahmen der Seelsorge erkennt. Innerhalb dieses Rahmens kann und muss die Pastoralpsychologie als eine Wissenschaft ihre Geltung behalten, die „mit einer Reihe von methodischen Ansätzen, die Seelsorge kritisch bereichert, vertieft und ihr eine professionelle Qualität verleiht“ (KLESSMANN, Seelsorge mit depressiven Menschen, 116). Dabei kann und wird solche, der Sache der Seelsorge entsprechende, professionelle Qualität jedoch im eigentlichen, nämlich spirituellen Sinne jederzeit auch ohne psychologische Fachkenntnisse, allein aufgrund des allgemeinen Priestertums vorhanden sein (vgl. dazu meine Kritik im Schluss dieser Arbeit).

³¹⁰⁰ So auch ZIMMERLING, Plädoyer für eine neue Einheit von Theologie und Spiritualität, 130–143.

³¹⁰¹ Vgl. dazu u. a. vor allem LOHSE, Luthers Theologie, 168–177 und 333–344 und BORNKAMM, Luthers Lehre von den zwei Reichen im Zusammenhang seiner Theologie (1969²), 5–29; aber auch EBELING, Die Notwendigkeit der Lehre von den zwei Reichen, 407–428; sowie vor allem in historischer Hinsicht umfassend MANTEY, Zwei Schwerter, zwei Reiche (2005), 158–291; sowie KOHNLE, Luthers

Diese Perspektive hat bereits *Rolf Sons* aufgegriffen, um damit sowohl die Verschiedenheit als auch die Korrelation beider Disziplinen zur Geltung zu bringen.³¹⁰² Die Stärke dieses Ansatzes liegt darin begründet, dass sowohl der jeweils eigenen Identität als auch der Beziehung beider Fachbereiche Rechnung getragen werden kann. Immerhin lässt sich auch bei dem lutherischen Pastoralpsychologen Klaus Winkler die Inanspruchnahme dieser Luther'schen Lehre wiederentdecken: „Daß bei meiner Theologie Martin Luther Pate gestanden hat, ist doch nicht zu übersehen. Und auch die Zuordnung von Theologie und Psychologie erscheint mir, wenn ich sie im Rückblick einordne, vieles mit Luthers Zwei-Reiche-Lehre gemeinsam zu haben. Auch hier werden (Be)Reiche hinsichtlich ihrer Zuständigkeit unterschieden und doch auch wieder aufeinander bezogen.“³¹⁰³

In der Schrift „Von weltlicher Obrigkeit“ von 1523 unterscheidet Luther die beiden Regierweisen Gottes folgendermaßen:³¹⁰⁴ „Darumb hatt Gott die zwey regiment verordnet, *das geystliche*, wilchs Christen unnd frum leutt macht durch den heyiligen geyst unter Christo, unnd *das weltliche*, wilchs den unchristen und boeßen weret, daß sie eußerlich muessen frid halten und still seyn on yhren danck.“³¹⁰⁵

Gott wirkt im Regiment zur Rechten durch das Evangelium die Sündenvergebung und das geistliche, neue, ewige Leben in der Gemeinschaft des Heiligen Geistes. Er wirkt im Regiment zur Linken durch die weltliche Ordnung (den *usus politicus legis*), das Leben im Vorläufigen und den relativen Frieden des mitmenschlichen Zusammenlebens.³¹⁰⁶ Dabei fällt unter die weltliche Regierweise eine große Vielfalt unterschiedlichster Zusammenhänge und mensch-

„Staatsverständnis“, 51–76. Die Unterscheidung in zwei Reiche oder zwei Regimenten ist laut Lohse als gleichwertig zu betrachten. Es sei lediglich „der Blickpunkt, von dem aus die beiden Distinktionen getroffen sind, jeweils ein anderer“ (LOHSE, a. a. O., 338). Im Anschluss an Heinrich Bornkamm versteht er unter dem „Reich“ eher den „Herrschaftsbereich“, unter dem „Regiment“ eher die „Herrschaftsweise“ Gottes (vgl. BORNKAMM, a. a. O., 15). Ich werde im Folgenden vorzugsweise von den „Regimentern“ sprechen, wohlwissend, dass Luther selbst beide Begrifflichkeiten gleichrangig verwendet hat (vgl. so LOHSE, a. a. O., 338, bes. auch Anm. 545). Von einer, womöglich sogar systematisch durchkonzipierten „Zwei-Reiche-Lehre“ kann bei Luther freilich noch nicht die Rede sein. Der Begriff der „Zwei-Reiche-Lehre“ taucht denn auch bei ihm selber gar nicht auf, sondern wurde als *Terminus technicus* im Blick auf Luthers Theologie wohl erstmals von Karl Barth 1922 formuliert (vgl. LOHSE, a. a. O., 172, bes. Anm. 499). Nichtsdestotrotz bieten es sich an, diesen geprägten Begriff aufzugreifen und um seiner Prägnanz willen weiterhin zu verwenden.

³¹⁰² Vgl. SONS, *Bibel und Psychotherapie* (1995), 179–192.

³¹⁰³ nach THIERFELDER, a. a. O., 215 (im fiktiven Gespräch mit Klaus Winkler demselben „in den Mund gelegt“).

³¹⁰⁴ Vgl. WA 11, 245–281 (Von weltlicher Überkeytt, wie weyt man yhr gehorsam schuldig sey; 1523). Zur historischen Einordnung vgl. LOHSE, a. a. O., 170–172, zu Aufbau und Inhalt vgl. a. a. O., 172–175; aber auch MANTEY, a. a. O., 233–259.

³¹⁰⁵ WA 11, 251, 15–18 (Von weltlicher Überkeytt; 1523) (Hvm.).

³¹⁰⁶ Vgl. dazu EBELING, a. a. O., 407–428.

licher Erfahrungen in der Welt. „Unter das regnum mundi fällt die ganze Wirklichkeit extra Christum, und das heißt extra fidem; nicht bloß ihr politischer Aspekt, sondern im weitesten Sinne alles, was den Menschen angeht, also alles, was mit seiner ratio, aber auch alles, was mit seinem Willen und seinen Leidenschaften zu tun hat, und darum schlechthin alles von der geringfügigsten menschlichen Tätigkeit bis zu Wissenschaft, Moral und Religion. Nur in dieser Weite des Horizontes ist die Zwei-Reiche-Lehre richtig interpretierbar.“³¹⁰⁷ Demzufolge gehört alles, was die Psychologie des Menschen anbelangt, was sein seelisch-leibliches Leben, seine Gefühle ebenso wie seinen Willen und seinen Verstand betrifft unter das Reich bzw. Regiment zur Linken.

Sowohl die klare Unterscheidung als auch die beständige Zuordnung dieser beiden Regierweisen Gottes unter den Bedingungen der gegenwärtigen Weltzeit schärft Luther stets aufs Neue ein: „Darumb muß man dise beyde regiment mit vleyß scheyden und beydes bleyben lassen: Eyns das frum macht, Das ander das eusserlich frid schaffe und boesen wercken weret. Keyns ist on das ander gnüg ynn der welt.“³¹⁰⁸

Daher ist weder eine Vermischung noch eine Trennung beider „Bereiche“ (ich möchte lieber von „Dimensionen“ sprechen)³¹⁰⁹ für das Verhältnis von Seelsorge und Psychotherapie weiterführend. Würde doch die Vermischung zu einer „totalitäre[n] Integration“, ³¹¹⁰ die Trennung hingegen jeweils zu einer „Eigengesetzlichkeit“ beider Bereiche führen.³¹¹¹ Sons schlussfolgert daraus zutreffend: „Gottes Wirken in den geschöpflichen Gegebenheiten und Gottes Wirken im Evangelium sind somit nicht zu trennen, sondern aufeinander zu beziehen. Sie stehen in einem komplementären Verhältnis zueinander.“³¹¹² Dies entspricht in gewisser Weise

³¹⁰⁷ A. a. O., 414–415.

³¹⁰⁸ WA 11, 252,12–14.

³¹⁰⁹ Der Begriff der Dimension hat gegenüber dem des Bereichs den Vorteil, dem naheliegenden Missverständnis einer Trennung beider Reiche bzw. Regierweisen (etwa im Sinne einer Eigengesetzlichkeit des Reiches zur Linken) entgegenzuwirken. Denn beide Regierweisen betreffen den Menschen jeweils als Ganzen, nicht etwa nur einen „Bereich“ seiner Existenz. Dennoch weitet die geistliche Dimension der Regierweise zur Rechten den Horizont des Menschseins, eröffnet ihm eben eine neue Dimension, nicht nur einen weiteren Bereich.

³¹¹⁰ SCHREY, Luthers Lehre von den zwei Reichen, 102.

³¹¹¹ SCHREY, a. a. O., 102. Nach Schrey stehen diese beiden Alternativen der gegenwärtigen Weltanschauungssituation jeweils „in einem häretischen Verhältnis zum christlich-reformatorischen Verständnis der Bereiche, weil das komplementäre Verhältnis nicht beibehalten“, sondern jeweils in eine der beiden Richtungen verzerrt wurde (ebd.).

³¹¹² SONS, a. a. O., 184. Aus diesem Grunde ist auch die Redeweise von zwei „Regimentern“ oder „Regierweisen“ angemessener als die von zwei „Bereichen“. Leider hat der Begriff der „Reiche“ für moderne Ohren eine größere Tendenz in diese Richtung. Da sich die beiden „Bereiche“ einerseits in der Welt und im Menschen selber überschneiden und andererseits in Gott und seinem Wirken wiederum ihre Zusammengehörigkeit finden, legt sich das Verständnis beider Regimente oder eben beider Reiche

auch der Unterscheidung der beiden Wirkweisen Gottes in der menschlichen Erfahrung, die Luther in seiner Auslegung des Jonabuches von 1526 vornimmt: der natürlichen und der geistlichen Erfahrung.³¹¹³

Sons wendet die Zwei-Reiche-Lehre nun auf die Poimenik und die Verhältnisbestimmung von Seelsorge und Psychotherapie an. „Die Identität der *Seelsorge* besteht darin, daß es ihr um das Evangelium geht, um die Vergebung der Sünden und das ewige Heil in Christus. In ihr handelt Gott mit seiner ‚Rechten‘. Im Unterschied dazu befindet sich Gottes Regiment zur Linken. Hier geht es nicht um das Gottesverhältnis des Menschen, sondern darum, ihm ein friedvolles und geordnetes Zusammenleben zu ermöglichen.“³¹¹⁴

Der *Psychotherapie* geht es infolgedessen allein um „die Bewahrung des äußeren Lebens. Es geht um Hilfe zum Leben, und zwar dort, wo es durch psychische und soziale Konflikte eingeschränkt ist.“³¹¹⁵ Daher ist es geradezu das Proprium und Recht der Psychotherapie, die Gottesbeziehung des Menschen in ihren Erwägungen und Hilfestellungen zunächst hintenanzustellen.

Die *Seelsorge* hingegen bezieht sich zuallererst gerade auf diese Beziehung von Gott und Mensch sowie auf die damit verbundene spirituelle Dimension des Menschseins und der Wirklichkeit insgesamt. „Die seelsorgerliche Perspektive nimmt den Menschen *coram deo* wahr, die therapeutische beschreibt ihn *coram mundo*“³¹¹⁶ – und, muss man ergänzen: *coram seipso*. Denn auch der Selbstbezug des Menschen zu sich selbst, sein Selbstverhältnis als Grundrelation seines psychischen Bewusstseins kommt unter dem Regiment zur Linken zu stehen. Der

in zwei verschiedene „*Dimensionen*“ nahe (s. oben). Die Vorstellung der Dimension eröffnet viel besser die Möglichkeit, die gegenseitige Durchdringung bei bleibender Unterschiedenheit zu verdeutlichen als es die Redeweise von zwei Bereichen zulässt, die zu schnell eine inhaltliche Trennung impliziert. Die Dimension der Regierweise Gottes zur Linken bezieht sich somit auf den Menschen in seiner Selbst- und Weltbezüglichkeit. Die Dimension der Regierweise Gottes zur Rechten hingegen bezieht sich auf den Menschen und die Welt in seiner bzw. ihrer Gottesbezüglichkeit. Erstere kommt in der Seelsorge als die psychisch-soziale, letztere als die spirituelle Dimension zu stehen. Die spirituelle Dimension umfasst dabei erstere, ohne in ihr aufzugehen oder sich bereits aus ihr heraus zu erschließen.

³¹¹³ Vgl. dazu oben unter B.5 (vgl. WA 19, 197,18–28 (Der Prophet Jona; 1526)).

³¹¹⁴ SONS, a. a. O., 184–185.

³¹¹⁵ A. a. O., 185. Sons fährt konkretisierend fort: „Wird in der Seelsorge durch die Gnade Sünde überwunden, so werden durch gezielte psychotherapeutische Interventionen die zerstörerischen Konsequenzen der Sünde gehemmt. Geschieht dort Versöhnung mit Gott, so werden hier Folgen menschlichen Fehlverhaltens korrigiert.“

³¹¹⁶ A. a. O., 191. Vgl. dem entsprechend LOHSE, a. a. O., 335, der den „Sinn der Unterscheidung zwischen zwei Reichen oder zwei Regimentern“ darin sieht, „zwischen der Existenz des Menschen ‚vor Gott‘ (*coram Deo*) und ‚vor der Welt‘ (*coram mundo*) zu unterscheiden und insofern Geistliches und Weltliches sowohl in ihrer gegenseitigen Zuordnung als auch in ihrer Unterschiedlichkeit scharf zu erfassen.“

Unterschied zwischen dem Sein coram mundo et seipso und dem Sein coram Deo trägt nun allerdings, wie gesagt, dimensional Charakter. Das heißt, das Sein coram Deo bezieht wiederum alle anderen Beziehungen des Menschen mit ein und kommt in ihnen zur Geltung – ohne, dass dies auch umgekehrt ohne Weiteres der Fall wäre. Insofern der Mensch vor Gott steht, eröffnet sich ihm auch eine neue Beziehung zu sich selbst und zur Welt, die vorher so noch nicht gegeben war. Insofern der Mensch allein vor der Welt oder vor sich selbst steht, ist ihm jedoch keineswegs schon die Beziehung zu Gott erschlossen, wiewohl beides von Gottes Beziehung zum Menschen und zur ganzen Wirklichkeit überhaupt erst realisiert und erhalten wird.

Die Seelsorge steht demzufolge im Horizont einer umfassenderen Dimension als die Psychotherapie. Darum kann sie die psychische Realität keinesfalls ausblenden – würde dies doch auf einen Realitätsverlust durch Auseinanderreißen und Missachten des konkreten Menschen hinauslaufen, der ja stets in beiden Reichen bzw. Regimentern und somit in allen Coram-Relationen existiert.³¹¹⁷ So ist auch in einer spirituell orientierten Seelsorge niemals die konkrete und situative psychische Befindlichkeit des Menschen aus den Augen zu verlieren. Zusammengehalten werden beide Dimensionen aus der Sicht des Glaubens und der christlichen Seelsorge durch ihren Bezug zu Gott, d. h. zu Gottes Wort, aber auch durch den Seelsorger selbst als Zeugen und Beauftragten Gottes. Denn in beiden Regierweisen kommt Gottes Liebeswille dem Menschen gegenüber zum Ausdruck, weshalb beide durch ihn, d. h. durch den einen Herrn Jesus Christus in einem unauflöselichen Beziehungszusammenhang stehen. Die Konsequenz dieser theologischen Unterscheidung und Zuordnung liegt in der Wahrnehmung „verschiedene[r] Aufgaben und unterschiedliche[r] Kompetenzen“ bei beiderseitiger Bejahung ohne gegenseitige Konkurrenz.³¹¹⁸

Eine Vermischung beider Dimensionen wäre indes eine „Verwechslung der besonderen Inhalte und der jeweiligen Zielsetzungen“.³¹¹⁹ Diese geschähe bspw. dort, wo bestimmte psychotherapeutische Methoden in der Seelsorge die Leitung übernähmen und von ihnen das Heil oder ein umfassendes, absolutes Wohl des Menschen erwartet würde. Desgleichen könnten

³¹¹⁷ Vgl. SONS, a. a. O., 185.

³¹¹⁸ A. a. O., 187. Vgl. dazu auch JENTSCH, Handbuch der Jugendseelsorge IV/2, 554–560, der dementsprechend sowohl von einer „Differenz und Assistenz“ (a. a. O., 554–555) als auch einer „Korrespondenz und Konvergenz“ (a. a. O., 555–558) und einer „Resonanz und Transparenz“ (a. a. O., 558–560) zwischen „Beratung“ und „Seelsorge“ bzw. zwischen „Beraten“ und „Bezeugen“ spricht. „Korrespondierende Seelsorge ist sachliche Seelsorge im Sinne einer doppelten Sachlichkeit: als beratende Seelsorge nimmt sie die Sache des Menschen ernst und als bezeugende Seelsorge nimmt sie die Sache Gottes wahr.“ (a. a. O., 556). Auch Jentsch erkennt hierin eine Parallele zu „der heilsamen Spannung von Gesetz und Evangelium“ von der „wir seit Luther“ reden (ebd.).

³¹¹⁹ SONS, a. a. O., 187. Vgl. dazu insgesamt auch SCHREY, a. a. O., 101–104 (hier 101), der in Luthers Zwei-Reiche-Lehre besonders seine Nähe zu den Bekenntnisformulierungen des Chalcedonense hervorhebt.

umgekehrt auch bestimmte Psychotherapien in der Gefahr der Vermischung stehen, wenn sie über- bzw. trans-psychologische Heilsversprechungen kolportierten oder eine „umfassende Sinnggebung für das Dasein“ beanspruchten; kurzum: wenn die Psychotherapie selbst einen religiösen Charakter mit umfassendem Deutungsanspruch gewänne.³¹²⁰ Denn „[e]xistentielle Lebensthemen können“, so Michael Utsch, „nicht psychologisch beantwortet werden. Hier sind fachliche Grenzen der Psychologie wahrzunehmen und einzuhalten, sonst wird die Psychologie zu einem Religionsersatz.“³¹²¹ Es gilt summa summarum: Psychoanalytische, verhaltenstherapeutische oder sonst psychologische Methoden auf der einen und eine dem Wort Gottes entspringende Spiritualität auf der anderen Seite dürfen einander weder ersetzen noch miteinander verwechselt werden, sondern sollten jeweils ihre eigene, im Rahmen ihrer Dimension bzw. ihres göttlichen Regimentes ganzheitliche Sicht auf den Menschen austragen.

Dabei kann auch Luthers Unterscheidung des Wortes Gottes als *Gesetz und Evangelium*, welche, wenn auch nicht gleichzusetzen, so doch mit jener der beiden Regierweisen zuinnerst korreliert,³¹²² eine Hilfe zur spiritualitätstheologischen Verhältnisbestimmung von Psychotherapie und Seelsorge bieten.

Die Psychologie kann sowohl im Sinne des *usus civilis legis* als auch des *usus elencticus legis* interpretiert werden. Sie fungiert im weltlichen Sinne als ordnendes, wiederherstellendes und heilendes Gesetz der menschlichen Psyche (bzw. deren wissenschaftlicher Erforschung). Darüber hinaus wohnt ihr aber auch die Tendenz inne, den Menschen mit seinen Grenzen zu konfrontieren und ihm Hinweise auf seine gefallene Natur zu geben. Sie kann ihn andeutungsweise aufmerksam machen auf sein innerstes Übel (*malum internum*) und ihn somit anregen zur Suche nach Gott, zur Frage nach dem gnädigen Gott als der Ur-Frage seiner Identität schlechthin.

Zu diesem Ergebnis kommt auch *Albrecht Peters* in seiner theologischen Bewertung der Psychoanalyse Sigmund Freuds: „Die analytische Arbeit erschließt auch der Theologie einen empirischen Zugang zu jenen Wirklichkeiten, welche in der Schrift unter den Chiffren: Knechtschaft der Sünde, des Gesetzes und des Todes, Versklavung unter dämonische Mächte

³¹²⁰ SONS, a. a. O., 189. Diese Gefahr wohnt ihr – betrachtet man die Geschichte der Psychotherapie – allerdings eminent inne. Werden in einer Therapie doch immer wieder auch die Grundfragen menschlicher Existenz angestoßen. Diese existentiellen Fragen sollten zwar in einer psychotherapeutischen Behandlung durchaus Raum bekommen. Deren Beantwortung aber sollte stets mit großer Zurückhaltung und in Anerkenntnis der eigenen subjektiven Erkenntnisgrenzen gesucht werden. In diesem Sinne könnte die Psychotherapie möglicherweise sogar zu einem in sich offenen Hinweis auf das Evangelium werden.

³¹²¹ UTSCH, Psychologisierung der Religion oder Spiritualisierung der Psychologie?, 196–197, hier 196.

³¹²² Vgl. dazu EBELING, Luther, 137–156 sowie 198–218; in dem Zusammenhang aber auch a. a. O., 219–238. Vgl. dazu auch LOHSE, a. a. O., 335.

angesprochen waren, sie zeigt die Aporien jener Selbstverfallenheit auf, die zugleich Selbstentfremdung einschließt; als sich ängstigender, sich selber anklagender und zugleich bestrafender ist der Mensch sich selber rätselhaft verfallen und zugleich unheimlich fremd. Freud sieht das nach Freiheit dürstende Ich erbarmungslos eingezwängt zwischen dem brodelnden Triebkessel des Es, dem strengen Aufsichtsorgan des Über-Ich und den harten Anforderungen der Realität; hierin erinnert sein Menschenbild von ferne an Luthers Anthropologie.³¹²³

Darüber hinaus kann in analoger Weise, nämlich indem auf zwischenmenschlicher Ebene qualitativ unterschiedene Ähnlichkeiten aufgezeigt werden, sogar ein Hinweisen der Psychologie auf das Evangelium erkannt werden, insofern sie nämlich den Menschen innerhalb seiner Selbst- und Weltbezüglichkeit zum relativen und vorläufigen Wahrnehmen und Annehmen seiner selbst und anderer anzuleiten vermag.³¹²⁴ Diese therapeutische Möglichkeit ist jedoch dimensional von der Wirklichkeit des Evangeliums zu unterscheiden. Erstere kann lediglich zeitliches Wohlergehen innerhalb bestimmter, relativer Grenzen ermöglichen, ohne das Problem der Sünde und Gottesfeindschaft in der Tiefe zu lösen. Letztere hingegen schenkt das ewige, uneingeschränkte Heil in der Gegenwart Gottes.³¹²⁵ Während also die Psychotherapie (gewissermaßen durch das Gesetz) eine vorläufige, „irdische Gerechtigkeit“ aufrichten kann und auch soll, geht es der Seelsorge vielmehr darum, dass dem Menschen durch das Evangelium die rechtfertigende, „fremde Gerechtigkeit“ Christi zuteilwird.³¹²⁶

Dementsprechend wird nun ein „therapeutisch geschulter Seelsorger“³¹²⁷ in einer Therapie „sachgemäß sein“ müssen und „die Ebenen unterscheiden können“, wohingegen er im Vollzug der Seelsorge wiederum beide Ebenen differenziert zusammenkommen lassen sollte.³¹²⁸ In diesem Sinne möchte auch Sons die Psychotherapie schließlich „als eine Komplementärwissenschaft der Seelsorge“ definieren.³¹²⁹ Den Begriff der Komplementarität hat bereits *Heinz-Horst*

³¹²³ PETERS, Rechtfertigung, 240; vgl. dazu auch a. a. O., 239–240 und 247–248.

³¹²⁴ Vgl. dazu Dietrich Stollberg, der mit diesen beiden Wörtern das Grundprogramm seiner Pastoralpsychologie umreist: STOLLBERG, Wahrnehmen und Annehmen (1978), bes. 48–56. Zu beachten ist beim Hinweis auf diese Analogie jedoch, dass in der Realität die Schlussfolgerung vom einen zum anderen nie ohne die Gnade des Heiligen Geistes und ohne Buße vollzogen werden kann. Praktisch wird es möglicherweise eher so aussehen, dass der in sich relativ gesunde und sich selbst und andere wahr- und annehmende natürliche Mensch die Notwendigkeit der Umkehr und Erneuerung aufgrund seiner verborgenen Sündenverfallenheit weniger erkennen und anerkennen wird, als womöglich ein psychisch labiler Mensch. Dies ist insbesondere dann zu fürchten, wenn das Wahrnehmen und Annehmen seiner selbst und anderer auf einer oberflächlicheren, alltäglichen Ebene verbleiben sollte.

³¹²⁵ Vgl. dazu eingehender PETERS, a. a. O., 248–252.

³¹²⁶ Vgl. a. a. O., 267ff und 275ff.

³¹²⁷ Was freilich bei weitem nicht jeder Seelsorger sein muss und praktisch wohl immer nur eine begrenzte Zahl an Seelsorgern sein wird.

³¹²⁸ SONS, a. a. O., 191.

³¹²⁹ A. a. O., 200.

Schrey zur Beschreibung der Zwei-Reiche-Lehre ins Spiel gebracht.³¹³⁰ Mit dieser Bezeichnung kann sowohl die Reduktion der Psychologie auf eine „Hilfswissenschaft“ (kerygmatische Seelsorge), als auch die Vereinnahmung der Seelsorge durch dieselbe als „Leitwissenschaft“ (therapeutische Seelsorge) umgangen und stattdessen ein differenzierendes und dennoch beiderseitig wertschätzendes Verhältnis hergestellt werden. „Wo die Seelsorge und die Psychotherapie, verbunden durch eine ganzheitliche Schau des Menschen, zusammenarbeiten, kommt es zu einem Verständnis der Seelsorge, das weder die Gottesbeziehung des Menschen außer acht läßt, noch seine psychologische und soziale Bedingtheit ausklammert.“³¹³¹ Dies kann sodann zu einer theologischen bzw. spirituellen Verbindung von „Heil und Heilung sowie Glaubens- und Lebenshilfe“ führen.³¹³²

Während also unter der Psychologie die Lehre vom Menschen in Beziehung zu sich selbst und zu anderen verstanden werden kann, ist die Theologie *die Lehre von Gott in Beziehung zum Menschen und vom Menschen in Beziehung zu Gott*, wobei darin wiederum alle Beziehungen des Menschen sowie der ganzen Welt eingeschlossen sind, insofern der dreieinige Gott ihr Schöpfer und Erhalter, Erlöser und Vollender ist. Der Unterschied zwischen Psychotherapie und Seelsorge liegt somit in der spirituellen Dimension, die Gemeinsamkeit hingegen in den Dimensionen menschlicher und weltlicher Beziehungen. Innerhalb der Seelsorge aber ist stets beiden Dimensionen Rechnung zu tragen, wenn denn im seelsorgerlichen Vollzug, um ein Diktum Rudolf Böhrens aufzugreifen, die Theologie nicht „seelenlos“ und die Psychologie nicht „gottlos“ gehandhabt werden soll.³¹³³

Nun ist die Anfechtung, gerade in spiritueller Hinsicht, als eine genuine Not des Glaubens zu verstehen, die nicht nur einem Mangel desselben entspringt, sondern vielmehr seinem ungesicherten Dasein in der Welt zutiefst entspricht und, so *Wilfried Härle*, „als seine verletzte Wirklichkeit“ *wahrgenommen* und *angenommen* werden will.³¹³⁴ In der Seelsorge kann die Erfahrung (ebenso wie die Nicht-Erfahrung!) von Anfechtung darum keineswegs ausschließlich im therapeutischen Sinne zur Geltung kommen bzw. sich in diesem Kontext keinesfalls erschöpfen. „Zwar können Glaubenskrisen“, so Holger Eschmann, „durch psychische oder physische Leiderfahrungen ausgelöst werden, wie sich auch umgekehrt therapeutische Hilfe

³¹³⁰ Vgl. SCHREY, a. a. O., 103–104

³¹³¹ SONS, a. a. O., 200.

³¹³² A. a. O., 200. Vgl. dazu bspw. das Programm Helmut Tackes in: TACKE, Glaubenshilfe als Lebenshilfe (1993³).

³¹³³ BOHREN, a. a. O., 2.

³¹³⁴ Vgl. HÄRLE, Dogmatik, 61–63 (hier 63) mit Verweis auf Karl Rahners bekanntes Diktum: „Glauben heißt, die Unbegreiflichkeit Gottes ein Leben lang aushalten.“ Zum *Wahrnehmen* und *Annehmen* als Grundvollzügen einer empirischen Seelsorge vgl., wie bereits erwähnt, STOLLBERG, Wahrnehmen und Annehmen (1978).

positiv auf das Glaubensleben eines Menschen auswirken kann. Und selbstverständlich haben auch Anfechtungen ihrerseits psychische und somatische Auswirkungen, die unter Umständen therapeutisch behandelt werden müssen.³¹³⁵ Dennoch oder gerade deshalb kommt der Mensch in der Seelsorge immer als Ganzer unter beiden Regimentern *vor Gott* zu stehen – zur Rechten ebenso wie zur Linken, in seiner psychisch-sozialen ebenso wie seiner spirituellen Dimension. Natürliche und geistliche Erfahrung sind somit in der Seelsorge, verfremdend und vermittelnd, stets aufeinander zu beziehen. Der große Rahmen des Menschseins, seine Existenz *coram Deo*, bleibt jedoch für alles bestimmend. Das heißt konkret, dass Gottes Zorn nur durch *seine* Gnade, Gottes Verborgenheit nur durch *seine* Nähe – d. h. die eigentliche Anfechtung des Menschen nur durch das externe Wort Gottes überwunden werden kann. Dieser Gesamtdimension der Seelsorge und ihrem umfassenden Trost kann deshalb selbstverständlich nicht allein auf der Ebene humanwissenschaftlicher Herangehensweisen entsprochen werden.

Ich möchte Luthers Unterscheidung von den beiden Regierweisen Gottes in dieser Hinsicht kombinieren und ergänzen durch eine modifizierte Aufnahme der Unterscheidung von *Letztem und Vorletztem*, wie sie *Dietrich Bonhoeffer* in seiner „Ethik“ vorgelegt hat.³¹³⁶ Das psychologisch Machbare und zu Behandelnde (und damit auch jeder natürliche Trost) verbleibt stets im Vorletzten und hat dort seinen unaufgebbaren, existentiellen Wert.³¹³⁷ Psychologische Methoden können dabei – wie überhaupt alle menschliche Erfahrungsweisheit – dem Letzten, dem geistlichen Trost der Rechtfertigung durch das Wort Gottes, im besten Falle den Weg bereiten helfen.³¹³⁸ Das gilt, obschon dieser Trost allein als Gottes Tun und

³¹³⁵ ESCHMANN, Theologie der Seelsorge, 145.

³¹³⁶ Vgl. DBW 6, 137–162 sowie Bonhoeffers Finkenwalder Seelsorgevorlesung in DBW 14, 554–591. Vgl. dazu auch ZIMMERLING, Bonhoeffer als Praktischer Theologe, 138–182. Es entspricht immerhin auch Bonhoeffers eigener Intention, mit ebendiesem Ansatz gerade Luthers Zwei-Reiche-Lehre konstruktiv aufnehmen und für seine eigene Zeit und Situation neu formulieren zu wollen. Ich möchte hier Bonhoeffers Unterscheidung aufgreifen, ohne damit (was auch nicht zwangsnotwendig ist) seine radikale Ablehnung psychologischer Methoden für die Seelsorge in dieser Schärfe zu übernehmen (vgl. dazu die treffende und differenzierende Kritik von ZIMMERLING, a. a. O., 161–162 und 171–173).

³¹³⁷ So heißt es bspw. auch im Nachwort der Herausgeber von DBW 14 (Briefe und Vorlesungen aus der Zeit der illegalen Theologenausbildung in Finkenwalde 1935–1937), dass Bonhoeffer, trotz seiner weitgehenden Unkenntnis und teilweise polemischen Abgrenzung gegen die Psychotherapie, „mit dem Festhalten an der Doppelgestalt der Seelsorge den Platz für eine humanwissenschaftlich orientierte Hilfe zum Menschsein jedenfalls offengehalten“ habe (DBW 14, 1032).

³¹³⁸ Obgleich Bonhoeffer selbst den Einsatz psychologischer Methoden in der Seelsorge strikt ablehnte, möchte ich aufgrund der Einsichten der bisherigen Untersuchung sein Verständnis der Wegbereitung durchaus auf ebensolche psychologischen Kenntnisse und Verfahrensweisen ausweiten – immer unter der Bedingung, dass sie dem Wort Gottes untergeordnet und dienstbar gemacht werden. Vgl. dagegen Bonhoeffer selbst in DBW 6, 159 (Hvm.): „*Methode* ist Weg vom Vorletzten zum Letzten, *Wegbereitung* ist Weg vom Letzten zum Vorletzten.“ Vgl. dazu auch ZIMMERLING, a. a. O., 160:

Reden bzw. als Reden und Handeln im Namen und Auftrag Gottes wirksam wird.³¹³⁹ Diese Differenzierung kann als Entsprechung zu Luthers seelsorgerlichem Vorgehen im Dreischritt von natürlicher Vermittlung und geistlicher Verfremdung und Vermittlung interpretiert werden.

Im diakonischen, also *dienend-helfenden* Sinne ist das Agieren auf der psychologischen Ebene im Modus des Zuhörens, Wahrnehmens, Besprechens und Bearbeitens psychischer Probleme als Werk der Barmherzigkeit und Wegbereitung für das Evangelium seelsorgerlich geboten oder doch zumindest angeraten.³¹⁴⁰ Es gibt keine christliche Seelsorge ohne diese *diakonische Dimension*.

Anders verhält es sich mit der *verkündigenden*, also, wenn man so will, *kerygmatischen Dimension* der Seelsorge. Diese zielt auf das Letzte, das persönliche und wahrhaftige Wort Gottes für den Menschen. Es gibt keine christliche Seelsorge, die dieses Ziel nicht unbedingt anvisiert, die nicht in beständiger Offenheit daraufhin vollzogen wird, die nicht im unablässigen Gebet um die Gnade dieses Letzten geschieht, das den Menschen allein retten kann.

Nichtsdestotrotz mag es mitunter vonnöten sein, in großer Geduld lange Wege im Bereich der diakonischen Seelsorge mitzugehen, um das wahre Wort Gottes nicht durch einen eigenwilligen, menschlichen Zugriff zu konterkarieren, sondern tatsächlich seine Glaubwürdigkeit als Gottes und nicht der Menschen Wort zu gewährleisten. Der christliche Seelsorger wird sich durch den Beruf und Auftrag Gottes, Zeuge und Verkünder seines Wortes zu sein, allezeit in diese Spannung gestellt vorfinden. Und er wird trotz aller Demut und Vorsicht immer um den Freimut und die Vollmacht ringen, das Wort Gottes seinem Auftrag gemäß und zum Heil der Menschen tatsächlich zu sagen. In diesem Sinne findet Luthers Unterscheidung und Zuordnung der beiden Regimenter ebenso wie die Unterscheidung und Zuordnung von Gesetz und Evangelium ihren Niederschlag in der poimenischen Unterscheidung und Zuordnung von diakonischer und kerygmatischer Dimension der Seelsorge. Beides kann und soll differenziert zusammengehören in einer genuin *spirituellen Seelsorge*.

„Die Aufgabe der diakonischen Seelsorge besteht darin, dem Seelsorgesuchenden zu helfen, dass er wieder von sich aus auf Gottes Wort hören kann. Dazu müssen entsprechende Hindernisse aus dem Weg geräumt werden, wozu Kenntnis der konkreten Situation nötig ist, in der sich der Seelsorgesuchende gerade befindet. Auch das stellt einen Vorgang dar, der Zeit in Anspruch nimmt.“ Vgl. dazu auch DBW 14, 562. Eben zu dieser Kenntnis der tatsächlichen Situation des Menschen können und sollen ggfs. auch psychologische Methoden helfen.

³¹³⁹ Vgl. DBW 14, 556: „Seelsorge ist Verkündigung Gottes als alleiniger Trost, Hilfe und so weiter an den einzelnen“.

³¹⁴⁰ Vgl. dazu auch ZIMMERLING, a. a. O., 142.143 und 154–157; sowie ROLF, Vom Sinn zum Trost, 24–26.

5.3 Das Initiationsproblem der Pastoralpsychologie und die Frage nach der Spiritualität in der Seelsorge

Im Blick auf die Problemgeschichte der Unterscheidung und Zuordnung von Theologie und Psychologie hat Rudolf Bohren schon vor über dreißig Jahren auf einen bemerkenswerten Umstand aufmerksam gemacht.³¹⁴¹ Diese Beobachtung ist besonders im Blick auf die notwendige Wiedergewinnung einer spirituellen Orientierungsfunktion für die Seelsorge von Bedeutung. Seiner Ansicht nach stand am Anfang der empirischen Wende in der Poimenik der 1970er-Jahre *eine genuin seelsorgerliche Anfechtung* ersten Grades; und zwar „eine Gotteserfahrung negativer Art“, nämlich die schonungslose Bestandsaufnahme: „Gottes Wort tut nicht, was es sagt.“³¹⁴²

Joachim Scharfenberg selbst beschreibt diesen initiativen Moment, der ihn zur Pastoralpsychologie führen sollte, folgendermaßen: Er berichtet von der Beichte einer Frau, bei der das Absolutionswort scheinbar ohne Wirkung blieb und deren Schuldgefühle (!) sich nach mehrfachen Bekenntnissen in keiner Weise änderten. Diese ernüchternde Erfahrung brachte Scharfenberg schließlich zu der Entscheidung: „Da beschloß ich, Psychoanalytiker zu werden.“³¹⁴³

Man könnte mit Bohren sicherlich einen nicht geringen Teil der Geschichte der Pastoralpsychologie als Versuch einer Antwort auf diese fundamentale (und dabei allerdings nicht ganz neue) Anfechtung interpretieren: Warum scheint Gottes Wort nicht Wahrheit, sondern Lüge, nicht wirkmächtig, sondern ohnmächtig zu sein? Wieso scheint Gott sich seinem Wort zu entziehen? Aus welchem Grund wird in der Seelsorge die heilsame Selbstwirksamkeit des Wortes Gottes auch immer wieder gerade *nicht* erfahren? Weshalb gelingt es oft nicht, den befreienden und heilsamen Glauben an das Wort zu wecken? Warum bleibt der Mensch in sich selbst gefangen und dringt nicht zur Freude in Christus durch?

Diese spirituellen Ur-Fragen der Seelsorge klingen in nicht wenigen pastoralpsychologischen Texten, wenn auch mitunter implizit und in unterschiedlichen Formulierungen, bis heute immer wieder durch.³¹⁴⁴ Am konkretesten werden sie vor allem in Fragen der Beichte

³¹⁴¹ Vgl. BOHREN, Theologie und Psychologie (1996).

³¹⁴² A. A. O., 22.

³¹⁴³ SCHARFENBERG, Einführung, 15. Wenn es stimmt, was Scharfenberg berichtet, dass nämlich diese Frau zuvor bereits bei 30 (!) Pastoren gewesen sei, die ihr allesamt nicht hatten helfen können, darf zwar mit gutem Grund vermutet werden, dass hier in der Tat eher eine psychische Störung als ein primär geistliches Problem (wie tatsächliche Schuld) zugrunde lag. Insofern liegt in der Wendung Scharfenbergs zur Psychoanalyse ein völlig berechtigtes Wahrheitsmoment, das Bohren leider nicht genügend würdigt. Dennoch bleibt die ausschlaggebende Frage nach der wirksamen Erfahrung des Verheißungswortes Gottes, allem voran in der Absolution, als das eigentliche Problem der Seelsorge bestehen.

³¹⁴⁴ Vgl. als ein Beispiel STOLLBERG, Deus absconditus, 455–469. Etwa, wenn Stollberg behauptet, die Erfahrung der Verborgenheit und Abwesenheit Gottes – und die damit verbundene umso vehementere

und im Problem der Wirksamkeit des Absolutionswortes.³¹⁴⁵ Nun ist es beachtlich, dass hierbei von Erfahrungen berichtet wird, die durchaus analog gesehen werden können zu denjenigen, die auch Luther während seiner Klosterzeit durchlitt: Die Beichte, noch dazu die mehrfach wiederholte und womöglich sogar bis ins Skrupulöse gesteigerte ernsthafte Beichte als solche bringt noch keinen Gewissensfrieden.³¹⁴⁶

Der in mehr oder minder scharfer Abgrenzung zu der bis dato dominierenden kerygmatischen Seelsorge gesuchte Lösungsweg tat sich infolgedessen als Pastoralpsychologie auf, nämlich als Seelsorge, die dezidiert von der Psychoanalyse lernt.³¹⁴⁷ Folgt man der oben dargelegten Anwendung der Zwei-Reiche-Lehre sowie der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium auf das Verhältnis von Seelsorge und Psychotherapie, so gewinnt Bohrens Analyse durchaus eine gewisse Plausibilität. Kann der pastoralpsychologische Antwortversuch auf die konkrete Anfechtung der Beichte (wohlgemerkt: auf dieses spezifisch spirituelle Problem, nicht auf die diakonische Dimension der Seelsorge überhaupt!) als vereinseitigender Weg des Gesetzes gedeutet werden, als eine Bemühung, der fehlenden Glaubensgerechtigkeit (Regiment zur Rechten) durch das Aufrichten einer irdischen Gerechtigkeit (Regiment zur Linken) auszuweichen?

Hinwendung zum offenbaren Mit-Menschen (!) und den zwischenmenschlichen Beziehungen – habe „in der Theologie zur Rede von Gottes Menschwerdung und zur sogenannten Christologie geführt“ (a. a. O., 456). „Der homo relevatus kann aber zum Medium für den Deus absconditus werden.“ (ebd.). Man bekommt im gesamten Aufsatz den Eindruck nicht los, dass hier die Übermittlung von Christus, dem Gekreuzigten, auf die zwischenmenschliche Realität doch zu unproblematisch und bruchlos gezogen wird. Die Gefahr, die Christologie allzu bald durch die Anthropologie zu ersetzen, gerät aus dem Blick (vgl. so bspw. auch a. a. O., 465). Das kann schließlich bis dahin führen, dass Stollberg fordert, „Gottes radikale Verborgenheit in Form seiner Nichtexistenz“ ernst zu nehmen und zugleich „die Funktion der Gottesvorstellung im psychischen Haushalt“ anzuerkennen (a. a. O., 467). Die Abwendung vom „Verborgenen, Jenseitigen“ geschehe in der Hinwendung zum „Offenbaren, Diesseitigen“, nämlich den Menschen – und (immerhin!) „vielleicht Gott“ (a. a. O., 468). Trotz dieser letzten Einschränkung gegenüber einer völligen Anthropologisierung steigert sich der auf das Menschliche reduzierte Fokus schließlich in der (durchaus mystisch gemeinten!) Schlussthese: Der Mensch habe immer schon „Christus“ in sich und soll darum zum „Christus“ werden, sodass er (der Mensch!) schließlich sagen kann „Ich und der Vater sind eins“ (a. a. O., 468). Stollberg ist – glücklicherweise – diesem zu einem mystischen Monismus neigenden Ansatz dann doch nicht treu geblieben, was seine beiden späteren Aufsätze zum Thema deutlich zeigen (vgl. DERS., Anfechtung und Trost nach Luther, 139–152 und DERS., Gottes andere Liebe, 55–62).

³¹⁴⁵ Vgl. BOHREN, a. a. O., 22.

³¹⁴⁶ Vgl. ebenso BOHREN a. a. O., 23. Denn erst die rechtfertigungstheologische und d. h. spirituelle Unterscheidung von Gesetz und Evangelium, die Luther durch Oratio und Meditatio an der Schrift, konkret dem Römerbrief gewann, konnte ihn schließlich zur Klarheit zu führen; und zwar als existentielle Unterscheidung in Bezug auf das eigene Herz. Vgl. dazu NICOL, Meditation, 175–181; sowie in dieser Arbeit A.2–4.

³¹⁴⁷ Vgl. SCHARFENBERG, a. a. O., 15–16.

Wie auch immer man auf diese Anfragen antwortet, sollte doch keinesfalls in Frage gestellt werden, dass möglicherweise gerade in einer psychotherapeutischen Behandlung die (vorläufige) Lösung für das psychische Problem der hilfesuchenden Frau in Scharfenbergs Erzählung gelegen haben mag: nämlich nicht (zumindest nicht vordergründig) in der zugesprochenen Sündenvergebung angesichts *tatsächlich objektiver* Schuld, sondern in der psychotherapeutisch geschulten Behandlung und Konfliktbewältigung der fehlgeleiteten *subjektiven* Schuldgefühle. Als einseitig gesetzlich wäre dieser Ansatz erst dann zu beurteilen, wenn er auf diesem vorläufigen Lösungswege die Verhältnisbestimmung von Letztem und Vorletztem zuungunsten des Letzten missachtete.

Allerdings scheint Bohren ebendas mit seiner scharfen Kritik am pastoralpsychologischen Lösungsversuch in der Tat zu befürchten: „Scharfenberg geht mit seinem Entschluß den Weg des Gesetzes.“³¹⁴⁸ Etwas, was mit dem Wort Gottes als Gesetz und Evangelium augenscheinlich nicht „funktioniert“ hatte, sollte nun mithilfe der Psychoanalyse als einem Mittel des Regiments zur Linken besser „funktionieren“. Vorletzte menschliche Hilfe soll und kann sie, das muss man der pointierten Kritik Bohrens jedenfalls relativierend entgegenhalten, auf diesem Wege durchaus bringen. Nichtsdestotrotz hat sein Urteil einen Wahrheitsmoment darin, dass dieser Weg nicht von sich aus zum Evangelium und zur Rechtfertigung als dem letzten Trost führen kann.³¹⁴⁹

So analysiert Bohren exemplarisch in der Pastoralpsychologie Scharfenbergs eine Verdrängung und ein Ausweichen vor der eigentlichen, geistlichen Anfrage an die Theologie, eine Flucht vor der Erfahrung der Anfechtung – nicht irgendeiner Anfechtung, sondern eben gerade der des Wortes Gottes selbst.

Unabhängig davon, wie sehr man Bohrens Kritik im Detail folgen mag, wird damit doch eine wesentliche Anfrage in die poimenische Debatte eingebracht: Christliche Seelsorge muss sich zu jeder Zeit der Herausforderung stellen, wie sie unter den jeweils gegenwärtigen Bedingungen mit dieser bestimmten und ihr insbesondere eigenen Anfechtung des Wortes Gottes umgeht. Und zwar sollte sie sich ihr – darin trifft Bohren auf jeden Fall einen richtigen Punkt – in angemessener, also nicht nur in psychologischer, sondern auch und vielmehr noch in geistlicher Art und Weise stellen. Denn „allein die Anfechtung lehrt *aufs Wort* merken“.³¹⁵⁰ Die Ur-Frage (wenigstens der deutschsprachigen) Pastoralpsychologie entpuppt sich folgerichtig als

³¹⁴⁸ BOHREN, a. a. O., 23.

³¹⁴⁹ Entsprechend scharf formuliert Bohren: „Auf diesem Weg – psychologisch ein Weg der Verdrängung – kommt man nicht zum Evangelium.“ (a. a. O., 24).

³¹⁵⁰ Vgl. WA 5, 216,38–217,3 (zu Ps 6,11, Op in Ps; 1519–21): „Vexatio enim (ut Isa. xxviii. dicit) sola dat intellectum auditui“, idest verbum dei fit intelligibile insensatis, si bene vexati fuerint passionibus. Crux Christi unica est eruditio verborum dei, Theologia syncerissima.“ („Denn allein die Anfechtung lehrt aufs Wort merken“ (wie Jes 28 sagt), das heißt das Wort Gottes wird den Unvernünftigen

eine zutiefst spirituelle Frage nach der Erfahrungsmächtigkeit des Wortes Gottes; und damit als eine Spielart der spirituellen Grundfrage nach dem Widerstreit von Glaube und Erfahrung, der durch das Wort Gottes selbst ausgelöst wird.³¹⁵¹

Immerhin auf der Ebene des Vorletzten brachte die empirische Wende jedoch einen immensen Erkenntnis- und Methodengewinn im Blick auf die Vielfalt menschlicher Erfahrungen und insbesondere des Gefühlslebens in die Seelsorgelehre und-praxis ein. Mangelte es doch bis dahin tatsächlich an einer Tiefenaufarbeitung und Ausdifferenzierung des psychischen Erlebens, wie sie einer aufrichtigen diakonischen Seelsorge gegenwärtiger Zeit nottut. Dieses Defizit darf mittlerweile als aufgearbeitet gelten.

Den Durchbruch zur spirituellen Tiefendimension des Glaubens und seiner ihm eigenen, die psychischen Bedingungen zwar integrierenden, doch zugleich auch verfremdenden und neu vermittelnden Erfahrungsmächtigkeit ist die gegenwärtige Poimenik jedoch in weiten Teilen noch schuldig geblieben. So muss auch die initiiierende Ausgangsfrage der empirischen Seelsorgebewegung als weiterhin unbeantwortet betrachtet werden: *Was ist die Erfahrung des Wortes Gottes?* Wie kann seine anfechtende ebenso wie seine tröstende Dimension in der Seelsorge recht beachtet und wie kann konstruktiv mit ihr umgegangen werden? *Wie und inwiefern bilden also Anfechtung und Trost den spirituellen Erfahrungs- und Übungsrahmen der Seelsorge?*

Dies wird beispielhaft an der zentralen Frage nach Schuld und Vergebung, also der Beichte, deutlich. So wird innerhalb der Pastoralpsychologie die Sünde weithin allein am Erfahrenen, an dem für den Menschen subjektiv Wahrnehmbaren festgemacht.³¹⁵² Dabei wird allzu oft die Tiefe der Ursünde und die Konsequenz ihrer Tragweite ebenso übersehen wie ihre reale Über-

vernehmbar, wenn sie durch Leiden gut angefochten worden sind. Das Kreuz Christi ist die einzige Züchtigung der Worte Gottes, die allerreinste Theologie.“).

³¹⁵¹ Vgl. dazu oben unter A.4.1.

³¹⁵² Vgl. demgegenüber TREU, a. a. O., 104–105; sowie ROLF, Vom Sinn zum Trost, 161–165 über die Unaufgebbarkeit der Rede von der Sünde: „Ohne die Einsicht in die Totalität der Sünde als einer Korumpierung des menschlichen Seins und ihre Verortung coram Deo erliegt eine theologische Hamartologie rezipierende Poimenik dem moralistischen Missverständnis.“ (a. a. O., 162). Vgl. dazu exemplarisch die folgende Aussage in einem der früheren Aufsätze von STOLLBERG, Sola fide, 45–46 (Hvm.): „Der Glaube, also jene geistliche Armut, die nichts in Händen oder vor Augen hat und nur von der Hoffnung lebt, findet certitudo, Gewißheit, die nicht auf Beweisen fußt, Zuversicht, die nicht auf Berechnungen beruht, und Ruhe, die gerade nicht durch Versicherungen – und wären sie theologisch-dogmatischer Art bzw. psychologischer Natur –, sondern *aus der Weisheit und Freiheit des ungesicherten Lebens* kommt.“ Der Glaube kommt hier nicht aus dem Wort Gottes, das allein den Menschen aus seiner Sündenverfangenheit heraus befreien kann, sondern aus der Wahrnehmung der menschlichen Wirklichkeit selbst. Aus dem „ungesicherten Leben“ an sich kann aber – bei einer wirklich realistischen und schonungslosen Wahrnehmung letztlich nichts als Verzweiflung erwachsen. Trotz aller redlichen Ernsthaftigkeit radikal ehrlicher Welt- und Selbstwahrnehmung, die besonders an diesem Aufsatz Stollbergs sehr zu würdigen ist, kommt in der dann doch erstaunlich optimistischen Anthropologie ein mangelhaftes Sündenbewusstsein zum Ausdruck.

windung im Kreuz Christi.³¹⁵³ Dementsprechend kommt auch Bohren letztendlich zu dem Schluss: „Nach meiner Erfahrung wird wahre Theologie im psychologisch Richtigen praktisch. Jeder psychologische Fehler, den ein Theologe macht, hat einen spirituellen Hintergrund, ist zutiefst ein theologischer Fehler.“³¹⁵⁴ Folgerichtig mahnt auch er eine dringend notwendige „spirituelle Erneuerung der Seelsorge“ an.³¹⁵⁵

Diese Einsicht und Forderung wird mittlerweile auch innerhalb der pastoralpsychologischen „Tradition“ vernehmbar. So stellt etwa *Dietrich Stollberg* (2008) fest, es ginge bei Anfechtung und Trost in der Seelsorge „um eine *andere Dimension* des Lebens: die geistliche oder spirituelle“.³¹⁵⁶ Diese müsse im Anschluss an die Frömmigkeitstradition neu entdeckt werden, um so Progression und Tradition miteinander zu einem starken Zukunftsimpuls zu vereinen.³¹⁵⁷

Auch *Gerhard Müller* (2010) bringt diese notwendige Neuorientierung, wenngleich etwas antithetisch, auf den Punkt: „Wir sind als Seelsorger keine Psychologen oder -therapeuten [sic]. Sie habe *ihre* Methoden. Wir haben eine andere, nämlich die, dass wir Gott hineinnehmen in das seelsorgerliche Gespräch.“³¹⁵⁸ Darum sei es heute unbedingt notwendig, „nach einem Menschenalter der Integration psychologischer und psychotherapeutischer Methoden in die kirchliche Seelsorge [...] Bilanz zu ziehen.“³¹⁵⁹ Und so sieht er es als die Hauptaufgabe gegenwärtiger evangelischer Seelsorge an, „die Tröstung der Armen, Angefochtenen, Leidenden und Suchenden“ als „das Herz der frohen Botschaft Gottes, des Evangeliums“ wieder neu zu erkennen und zur Sprache zu bringen.³¹⁶⁰

³¹⁵³ So wiederum auch BOHREN, a. a. O., 32–33, der die Frage stellt, „ob der Pastoraltheologe es sich mit dem Wesen der Sünde und der Rechtfertigung des Sünders nicht zu leicht mache, ob man das Wesen der Sünde nicht notwendigerweise erkenne, wenn man es primär psychologisch zu klären versuche.“ (a. a. O., 32). So sei es häufig leider so, „daß unsere Seelsorge an mangelnder Einsicht in die Sünde krank“ und daraus folgend auch an mangelnder Christuserkenntnis (ebd.). Daher mache die „Psychologisierung der Sünde“ die Menschen krank (ebd.). Denn indem die Sünde vor allem „am Erfahrenen“ festgemacht würde, verflache der geistliche Umgang mit ihr, d. h. die Erkenntnis der Tiefe der Erbsünde ebenso wie die radikalen Folgen der Sünde im Kreuz Christi (a. a. O., 33). Vgl. infolgedessen bes. Bohrens treffende Kritik an der pastoralpsychologischen Symboltheologie (vgl. a. a. O., 41–45), in der – letztlich konsequent – an „die Stelle des Absolutionsworts [...] das Symbol“ trete (a. a. O., 41). Dieses sei jedoch „wie schon Freud wußte mehrdeutig, während das Absolutionswort eindeutig sein muß.“ (a. a. O., 42).

³¹⁵⁴ A. a. O., 25.

³¹⁵⁵ A. a. O., 36.

³¹⁵⁶ STOLLBERG, Anfechtung und Trost, 147.

³¹⁵⁷ Vgl. a. a. O., 147–148. Denn „[d]ie Fortschrittlichsten waren zugleich die Konservativsten und bemüht, ihren Konservativismus nachzuweisen.“ (ebd., Anm. 16).

³¹⁵⁸ MÜLLER, a. a. O., 342.

³¹⁵⁹ A. a. O., 342.

³¹⁶⁰ A. a. O., 344.

Eben das sollte, nach allem bisher Gesagten, allerdings nicht erneut in einer Antithetik zwischen Seelsorge und Psychotherapie, sondern auf konstruktiv-kritische Weise unter dem aus der Zwei-Reiche-Lehre Luthers gewonnenen komplementären Blickwinkel geschehen, der die diakonische und kerygmatische Dimension der Seelsorge wohl zu unterscheiden und zugleich spirituell aufeinander zu beziehen weiß. Denn, um es mit *Willi Lampert* auf den Punkt zu bringen: „Spiritualität ist der Kreuzungspunkt zwischen Theologie und Psychologie.“³¹⁶¹

Zum Abschluss meiner Arbeit möchte ich daher ein Resümee ziehen und die zentrale Bedeutung der Dimension der Anfechtung und des Trostes in einer spirituellen Seelsorge nicht nur für die Gegenwart, sondern überhaupt hervorheben.

³¹⁶¹ LAMPERT, Landschaft geistlichen Begleitens, 15.

Schluss. Die Dimension der Anfechtung in einer spirituellen Seelsorge

Über Anfechtung zu schreiben ist eine gewagte Sache. Mit Sicherheit hat es zu einem ganz anderen Buch geführt als dem, was Luther selbst geschrieben hätte, wenn es dazu gekommen wäre.³¹⁶² Und doch hat sich mit ihm aus der Perspektive der Gegenwart ein fruchtbares Gespräch ergeben über diese fremde Art der Glaubenserfahrung.

Ein weites Feld hat sich dabei aufgetan. Noch dazu eines, das natürlich kaum umfassend abgesprochen werden konnte. Es kann deshalb zum Schluss nicht noch einmal darum gehen, zusammenfassend die ganze Weite und Vielfalt von Luthers Anfechtungsbegriff sowie seinen spirituellen Umgang mit derartigen Erfahrungen in der Seelsorge zu wiederholen. Das ist wohl angesichts des reichlich erschlossenen Materials auch nicht nötig. Dennoch sollen Antwort und Ergebnis der Ausgangsfrage hier noch einmal pointiert zur Geltung gebracht werden: Inwieweit stellt die spirituelle Dimension des Erfahrungs- und Anfechtungsbegriffs bei Luther eine Erweiterung und Bereicherung moderner psychologischer Konflikttheorien und Strategien zur Konfliktbewältigung für die Seelsorge dar? Und wie ist ein dezidiert spiritueller Umgang mit der Anfechtung dementsprechend für die evangelische Seelsorgelehre und -praxis wiederzugewinnen?

In vier offenen Impulsen möchte ich dazu ein Resümee ziehen. Auch dieser Ausblick orientiert sich daran, wie man (überhaupt erst) durch Anfechtungen „*die heilige Schrift verstehen*“ kann, wie es dabei um die gelebte Gottesbeziehung, also um „*Gottesfurcht und Liebe*“ geht und wie sich durch die damit verbundenen Erfahrungen hindurch der Heilige „*Geist*“ mitteilt und die ganze Dimension seiner geistlichen Wirklichkeit dem angefochtenen und getrösteten Menschen eröffnet.³¹⁶³

Diese Dimension gilt es für die gegenwärtige Poimenik wieder neu zu erschließen:

1. in der konstitutiven Bedeutung der *Spiritualität* für die Seelsorge überhaupt, insbesondere angesichts der Anfechtung als Erfahrungsdimension und Übungsfeld des Glaubens;

³¹⁶² Vgl. in der Einleitung dieser Arbeit zu WA TR 4, 491,40–42 (Nr. 4777; 1530).

³¹⁶³ So ebd. in WA TR 4, 491,40–42: „Wenn ich noch ein Weile leben sollt, wollt ich ein Buch von Anfechtungen schreiben, ohne welche kein Mensch weder die heilige Schrift verstehen, noch Gottesfurcht und Liebe erkennen kann; ja, er kann nicht wissen, was Geist ist.“

2. in der Weite der Anfechtungserfahrung nicht nur im Raum der *Heiligen Schrift*, sondern der ganzen *Schöpfung*;
3. in der fokussiert *theozentrischen* Orientierung des Anfechtungsbegriffs; sowie
4. in der für heute besonders herausfordernden Fremdheit des *kosmologischen* und *eschatologischen* Horizontes, den die Anfechtung für Luther hatte.

1 Die konstitutive Bedeutung der Spiritualität für die Seelsorge angesichts der Anfechtung

Es ist nach allen bisherigen Überlegungen auf jeden Fall festzuhalten, dass Begriff und Phänomen der Anfechtung dezidiert für *die spirituelle Dimension* der Seelsorge stehen. Wiewohl Anfechtungen dem Phänomen nach immer auch im psychischen Erleben zum Ausdruck kommen und der Sache nach mit psychologischen Kategorien beschrieben werden können, umfasst ihre Wirklichkeit doch mehr als jene zu erfassen vermögen. Es gibt keine Anfechtung, die lediglich als psychisches Phänomen zu begreifen wäre. Vielmehr wirkt sich jede Anfechtung immer auch als spirituelles Phänomen in, mit und unter psychischen Phänomenen wie dem Grundkonflikt der Identitätskrise oder Aktualkonflikten wie Krise, Verzweiflung, Angst oder Depression aus. Denn einerseits können solche Erfahrungen allesamt für den Glaubenden zu Anfechtungen werden, andererseits erkennt der Glaube sie zugleich als solche Erfahrungen, die im Tiefsten überhaupt erst von der Ur-Anfechtung des Menschen ausgelöst werden.

Infolgedessen kann die Anfechtung in der Seelsorgelehre nicht bloß als spirituelle „Kategorie“ *neben* (oder sogar unter) psychologischen Kategorien eingeordnet werden. Sie steht vielmehr für die umfassende spirituelle Dimension, die jene umgreift, ohne gänzlich in ihnen aufzugehen oder sie zu ersetzen. So kommen in der *Erfahrungsdimension* der Anfechtung immer auch Aspekte zur Geltung, die mit psychologischen Verstehenskategorien, Deutungsmustern oder Methoden keineswegs erschöpfend erfasst oder gar behandelt werden können. Die spirituelle Erfahrungsdimension der Seelsorge betrifft die Beziehung zwischen Gott und Mensch in der ganzen Weite ihrer konkreten Situation und Verortung innerhalb der psychologischen, sozialen, kosmologischen und eschatologischen Weltwirklichkeit. Die ganze Weite dieses Erfahrungsspektrums kann Luther in seine beiden poimenischen Hauptbegriffe „Anfechtung“ und „Trost“ fassen. In beiden kann er die *natürliche*, allgemein-menschliche von der *geistlichen*, dem Glauben spezifischen Erfahrung unterscheiden und aufeinander beziehen. Außerdem umfassen Anfechtung und Trost das ganze Erfahrungsspektrum von *alltäglichen Normalformen* bis hin zu *mystischen Intensivformen*.

Dieser spirituellen Erfahrungsdimension des Glaubens entsprechen überdies eigene spirituelle „Methoden“, oder besser: Übungen, welche in der praktischen Seelsorge tatsächlich *in, mit*

und *neben* der Verwendung therapeutischer und psychologisch fundierter Methoden zu stehen kommen können und sollen. Da sie jedoch einem anderen und weiteren Begründungsrahmen entspringen und zugehören, sollten sie nicht als Konkurrenz zu jenen aufgefasst werden. Geistliche Übungen stellen für die Seelsorge eine komplementäre Ergänzung zu psychologischen Methoden dar. Jedoch kommt ihnen aufgrund ihrer spirituellen, also genuin theologischen Begründung für die Konstitution der Seelsorge Priorität zu. Luther selbst kennt ein weites und sehr flexibles Spektrum geistlicher Übungen. Begründet sind sie für ihn allesamt in der Taufe und verbunden mit einer lebenslangen Übung der Buße.³¹⁶⁴

Seine genuin spirituelle Seelsorge erinnert die moderne Poimenik einerseits an die Grenzen psychologischer Methodisierbarkeit. Denn er selbst, so hebt es auch *Martin Treu* völlig zutreffend hervor, „kennt keine ihm eigene, ausschließliche Methode der Seelsorge, er verwendet verschiedene Modi (Tröstung, Beratung, Ermahnung) ebenso, wie verschiedene Medien (Gespräch, Predigt, Brief).“³¹⁶⁵ Die eigentliche Seelsorge ist und kann nie methodisierbar sein. Für sie gibt es per se kein wie auch immer geartetes „Konzept“. Stets wird sie allein aus einer gelebten Spiritualität heraus erwachsen und in eine solche mit hineinnehmen.

Andererseits und gerade deshalb ruft Luther die Bedeutung geistlicher Übungen für die Seelsorgepraxis wieder umso stärker ins Bewusstsein. Und zwar als Übungen, die der Weite der Schöpfung und der Heiligen Schrift entsprechen und dabei letztlich nie ganz in der Hand des Menschen, weder des Seelsorgers noch seines Gegenübers sein werden, sondern allein vom Handeln und Reden Gottes abhängig bleiben. So kann von Luthers spiritueller Seelsorge für heute vor allem das gelernt werden, was auch *Michael Utsch* zu Recht konstatiert: „Während in den 1970er-Jahren mehr Psychologie nötig war, um die Seelsorge zu erden, ist heute mehr geistliche Übung und Reflexion des Erlebten nötig.“³¹⁶⁶

Dafür findet sich beim Reformator, wie ausführlich dargestellt, ein reichhaltiges und durchaus auch systematisch nachvollziehbares Angebot. Eine mögliche Auswahl solcher Übungen wurde in dieser Arbeit jeweils zum Schluss der zweimal sieben praktisch-theologischen Interpretationen der Bilder der Tesseracten dargestellt und behandelt. Allesamt kommen sie als jeweils verschiedene Ausprägungen der *Meditatio*, also des Zusammensprechens der menschlichen Existenz mit dem Wortes Gottes, zu stehen.³¹⁶⁷ Im Rahmen der praktisch-theo-

³¹⁶⁴ Vgl. oben unter A. Exkurs zu Luthers Taufspiritualität.

³¹⁶⁵ TREU, *Trost bei Luther*, 105.

³¹⁶⁶ UTSCH, *Psychologische Hilfen*, 191. Vgl. DERS., *Psychologisierung der Religion oder Spiritualisierung der Psychologie?*, 187–208: „Leider mangelt es den zeitgenössischen Entwürfen an einer geistlich-spirituellen Theologie, die nicht nur über Gott, sondern mit und von ihm redet. Werden allein psychologische Methoden angelegt, droht eine reduktionistische Darstellung eines Sachverhaltes, der in theologischen Kategorien besser zu verstehen ist.“ (a. a. O., 202–203).

³¹⁶⁷ Vgl. dazu grundlegend unter A.3.

logischen Analyse und Interpretation der Tessaradecas zeigte sich dafür exemplarisch eine ganze Fülle konkreter seelsorgerlicher Meditationen: Die Meditation der Ursünde als *Übung eines geistlichen Perspektivwechsels*;³¹⁶⁸ die Meditation der Zukunft als *Übung der affektiven Aneignung der Todesfurcht bzw. der Todesliebe*;³¹⁶⁹ die Meditation der Vergangenheit als *Übung in der Dankbarkeit* bzw. als *geistliche Alltagsübung*;³¹⁷⁰ die Meditation der Hölle als *Bußübung* bzw. als *Übung in der Gottesfurcht*;³¹⁷¹ die Meditation der Feindesliebe als *Übung in der Christumystik* bzw. als *Glaubens- und Tugendübung*;³¹⁷² die Meditation der Gemeinschaft der angefochtenen Heiligen (*Beichte*) bzw. des Leibes Christi und seiner Gnadengaben (*Sakrament und Bruderschaft*);³¹⁷³ die Meditation des Kreuzes als seelsorgerliches *Taufexerzitium* und als *Passionsmeditation*;³¹⁷⁴ und vor allem die höchste Meditation *des Glaubens* als inneres und *der Rechtfertigung* als äußeres Gut.³¹⁷⁵

Unter den modernen Seelsorgelehrern hat in gewisser Weise *Manfred Josuttis* einen vergleichbaren Weg zu gehen versucht. Außer ihm führt *Holger Eschmann* auch dessen Lehrer *Manfred Seitz* sowie den römisch-katholischen Theologen *Henri J. M. Nouwen* als hierfür wegweisende Poimeniker an.³¹⁷⁶ Josuttis selbst beschreibt drei Etappen der evangelischen Poimenik der letzten Jahrzehnte:³¹⁷⁷ 1. Das kerygmatische Modell in der Verkündigung des Evangeliums als Hilfe zum Leben und Sterben; 2. das therapeutische Modell auf dem Weg der Selbstwahrnehmung als Hilfe zur Bewältigung von Lebenskonflikten und Glaubenskrisen; sowie 3. sein eigenes, das energetische Modell „im ritualisierten Kontakt mit der Wirklichkeit des Heiligen“, in dem ein Einfluss wachsen soll, „der *trotz aller Anfechtungen* und Schwierigkeiten zu einem Dasein im Prozess der Heiligung führt“.³¹⁷⁸

In dieser Einteilung kommt die vorliegende Arbeit einem Hauptanliegen Josuttis' besonders nahe, nämlich der Wiedergewinnung der Spiritualität für die Seelsorge. Dabei ist es bemerkenswert, dass auch Josuttis in diesem Zusammenhang auf Anfechtungen zu sprechen kommt und auf den Glauben, dessen Kraft gerade darin wirksam werde, „wenn man sich am Ende

³¹⁶⁸ Vgl. B. 4.1.3.4.

³¹⁶⁹ Vgl. B. 4.2.2.3 und B. 5.2.2.3.

³¹⁷⁰ Vgl. B. 4.3.2.3 und B. 5.3.2.2.

³¹⁷¹ Vgl. B. 4.4.2.3 und B. 5.4.2.3.

³¹⁷² Vgl. B. 4.5.2.3 und B. 5.5.2.1–2.

³¹⁷³ Vgl. B. 4.6.2.3 und B. 5.6.2.1–4.

³¹⁷⁴ Vgl. B. 4.7.2.

³¹⁷⁵ Vgl. B. 5.1.2 und B. 5.7.2.1.

³¹⁷⁶ Vgl. ESCHMANN, Seelsorge, 230–237.

³¹⁷⁷ Vgl. JOSUTTIS, Kraft durch Glauben, 133.

³¹⁷⁸ JOSUTTIS, a. a. O., 133 (Hvm.).

aller menschlichen Möglichkeiten wähnt“.³¹⁷⁹ Zu hinterfragen bleibt allerdings die zweifelhafte Nähe Josuttis' zur Esoterik. Man vergleiche nur die dreifache Einteilung der poimenischen Modelle im Untertitel des Buches: „Biblische, therapeutische und esoterische Impulse für die Seelsorge“.³¹⁸⁰ Nichtsdestotrotz ist Josuttis Neuansatz in der Hinsicht zu würdigen, dass er für die Poimenik wieder die umfassende spirituelle Dimension ins Gespräch gebracht und damit die typisch neuzeitliche Beschränkung auf das menschliche Bewusstsein aufgebrochen hat. Ähnlich urteilt auch *Sibylle Rolf*: „Die Konzeption von Josuttis weist in bemerkenswerter Weise über die Aporien vorangegangener Ansätze hinaus, indem sie Seelsorge a priori in einen das menschliche Bewusstsein überschreitenden Horizont stellt und den Menschen damit nicht sich selbst überlässt.“³¹⁸¹

Während also wissenschaftlich fundierte psychologische Kenntnisse in ihrer Relevanz für die Ausübung christlicher Seelsorge schlechterdings als sekundär (im Sinne des Vorletzten) zu bewerten (nicht abzuwerten!) sind, kommt dem Wort Gottes und der geistlichen Übung und Erfahrung ebenso wie dem geistlichen Leben des Seelsorgers selbst primär *konstitutive Bedeutung* für die Seelsorge zu.³¹⁸² Gemeinsam mit Manfred Seitz ist die persönliche Verbundenheit mit Jesus Christus durch die Heilige Schrift und den Heiligen Geist als die einzig wirklich konstitutive Voraussetzung christlicher Seelsorge zu definieren und festzuhalten: „Alle anderen sind ihr untergeordnet. Was sonst an Voraussetzungen genannt wird, Psychologie, Menschenkenntnis, Lebenserfahrung usw. sind unschätzbare Hilfen, hervorragende Ergänzungen und ratsame Konsequenzen. Aber sie müssen alle in den Dienst und die Zucht des Heiligen Geistes genommen werden.“³¹⁸³

Deshalb muss an dieser Stelle einer weit verbreiteten Auffassung widersprochen werden, die in einer pastoralpsychologischen Ausbildung eine *conditio sine qua non* für die Ausübung christlicher Seelsorge konstatieren und fordern möchte. Etwa, wenn zu absolut behauptet wird: „Seelsorge bedarf der psychologischen Grundlegung“;³¹⁸⁴ oder wenn bspw. der renommierte

³¹⁷⁹ A. a. O., 133. Vgl. dazu auch JOSUTTIS, Segenskräfte (2002²).

³¹⁸⁰ JOSUTTIS, Kraft durch Glauben (2008).

³¹⁸¹ ROLF, Vom Sinn zum Trost, 67.

³¹⁸² Vgl. ebenso SEITZ, Seelsorge und geistliches Leben, 36–37.

³¹⁸³ SEITZ, a. a. O., 36.

³¹⁸⁴ ZIEMER, Psychologische Grundlagen, 37. Vgl. in gleicher Weise STOLLBERG, Wahrnehmen und Annehmen, 73: „Ein Seelsorger muß Theologe, Anthropologe und Methodiker sein, Theorie und Praxis beherrschen. Mit ein bißchen ‚Charisma‘ ist da nichts getan, und wo einer der drei Faktoren unterbelichtet ist, fehlt Entscheidendes für die seelsorgerliche Kompetenz, die eine Voraussetzung [sic!] – nicht ein Ersatz – für ‚vollmächtiges Handeln‘ (Mt 10,1 u. ä.) darstellt. Seelsorge ohne Pastoralpsychologie ist wie Predigt ohne Exegese oder wie kirchlicher Unterricht ohne Religionspädagogik.“ Das immense theologische und vor allem auch ekklesiologische Problem besteht hierbei darin, dass die psychologischen und sonstigen Fachkenntnisse und -kompetenzen nicht als erweiternde (und

Poimeniker *Michael Klessmann* dem sogenannten psychotherapeutischen „Dilettantismus“ nicht nur innerhalb des allgemeinen Priestertums, sondern selbst des ordinierten Predigtamtes wehren möchte, indem er stattdessen die Professionalität des Psychotherapeuten zur Bedingung kirchlicher Seelsorge erhebt:³¹⁸⁵ „Die Arbeit mit anderen Menschen ist zu verantwortungsvoll, als dass sie dem normalen Dilettantismus überlassen bleiben sollte, wie er mit der theologischen Grundausbildung durchschnittlich zu unterstellen ist.“³¹⁸⁶ Diese geforderte Notwendigkeit psychotherapeutischen Fachwissens gilt im gegenwärtigen Kontext zugegebenermaßen für die *wissenschaftlich* verantwortete Seelsorgelehre, ebenso wie für die dezidierte kirchliche Beratungsarbeit, keinesfalls jedoch für die konkrete, gemeindliche, also „normale“ Seelsorgepraxis überhaupt.³¹⁸⁷

Jede psychotherapeutisch nicht professionalisierte Seelsorge möchte Klessmann stattdessen allein auf die sogenannte „Alltagsseelsorge“ begrenzen.³¹⁸⁸ Das ist in jedem Fall ungenügend. Dementsprechend kommt auch im Stichwort des „Dilettantismus“ eine grundsätzliche Geringschätzung des spirituellen Propriums der Seelsorge überhaupt zum Ausdruck. Denn dieses Proprium besteht eben nicht primär im Psychotherapeutischen und geht doch zugleich weit über das banal Alltägliche hinaus – nämlich deshalb und dann, weil und wenn das Heil des Menschen, seine ganzheitliche Anfechtung und sein ganzheitlicher Trost durch das Wort Gottes verhandelt wird.

sicher mitunter auch notwendige) Hilfsfunktionen, sondern als vorauszusetzende Konditionen der Seelsorge angesehen werden. Das hebt das ekklesiologische Fundament des allgemeinen Priestertums aus, das ja, wie bei Luther gezeigt (vgl. B.5.6.4) gerade in seinem seelsorgerlichen Wesen und Auftrag besteht.

³¹⁸⁵ Vgl. KLESSMANN, Persönliche Spiritualität, 30.

³¹⁸⁶ KLESSMANN, a. a. O., 30. Unter kirchlicher Seelsorge versteht er den schwerpunktmäßigen Dienst in der Gemeinde, aber ebenso in Krankenhaus, Altenheim oder Gefängnis. Das für alle diese Bereiche psychotherapeutische Fachqualifikationen von hohem Wert sein können, steht völlig außer Frage. Lediglich sie zur Bedingung für eine angemessene Seelsorge in diesen Bereichen zu erheben, kann aus theologischen Gründen keinesfalls akzeptiert werden. Dies gilt umso mehr für den Bereich der normalen Gemeindeseelsorge. Vgl. zum ganzen Problemkomplex auch DERS., Seelsorge und Professionalität, 288, insbesondere die dortige Entfaltung der verschiedenen Professionalitätsstufen.

³¹⁸⁷ Zu kritisieren und in die Schranken zu verweisen ist also keineswegs die psychotherapeutische Professionalisierung bestimmter kirchlicher Seelsorgeangebote an sich. Das ist ausdrücklich zu begrüßen! Zu kritisieren ist vielmehr jedweder Versuch, solche Professionalisierung eben als alles dominierende Bedingung und Voraussetzung christlicher Seelsorge überhaupt zu bestimmen.

³¹⁸⁸ Vgl. KLESSMANN, Persönliche Spiritualität, 30: „Der Begriff der Alltagsseelsorge [...] im Sinn einer Seelsorge, die im Alltag geschieht, Alltägliches thematisiert und gegenüber den hohen Ansprüchen einer kerygmatischen oder therapeutischen Seelsorge durchaus alltäglich und banal wirkt – dieser Begriff kennzeichnet Seelsorge ziemlich gut.“ Zum Begriff der „Alltagsseelsorge“, der vor allem von Eberhard Hauschildt geprägt wurde vgl. HAUSCHILDT, Alltagsseelsorge (1996).

Einer solchen Bevorzugung psychotherapeutischer Kompetenz entsprechend ordnet Klessmann sodann in geradezu umgekehrter Rangfolge die spirituelle Erfahrungsdimension der psychologischen Professionalität unter. Sie kommt für ihn als ein Bestandteil professioneller Seelsorgekompetenz unter anderen, also gewissermaßen nicht einmal als „Nebenkategorie“, sondern sogar als „Unterkategorie“ der Pastoralpsychologie zu stehen.³¹⁸⁹ Dabei geht allerdings folgerichtig der Ganzheitsanspruch des Wortes Gottes auf das Leben des einzelnen Menschen ebenso wie auf die Weltwirklichkeit überhaupt verloren.³¹⁹⁰ Geistliche Erfahrungheit würde dann nicht mehr zu einer authentischeren und damit vollmächtigeren Verkündigung und Vermittlung des Wortes Gottes führen, sondern lediglich zu einer im Relativ-Subjektiven verbleibenden „religiös-theologische[n] Deutungskompetenz“ des jeweiligen Seelsorgers.³¹⁹¹ Was hier geschieht, ist gerade keine Integration der Spiritualität in die Theologie, respektive Poimenik, sondern eine Zementierung der nachauflärerischen Trennung unter nachrangiger Hinzufügung spiritueller Inhalte und Formen. Die Spiritualität erhält also bewusst keine konstitutive Bedeutung, sondern – im Rahmen der von den Humanwissenschaften vorgegebenen Bedingungen menschlichen Bewusstseins – lediglich die Rolle einer sekundären Ergänzungshilfe für die Seelsorge.

Eine derartig professionalisierende Konditionierung einer, wenn nicht gar *der* wesentlichen Lebensäußerung der Kirche Jesu Christi widerspricht jedoch zutiefst sowohl der Rechtfertigungslehre als auch dem gemeinsamen und gegenseitigen Priestertum *aller* Glaubenden.³¹⁹² Seelsorge ist in ihrer normalen (und d. h. eben nicht nur banal-alltäglichen) Gestalt stets Berufung, Aufgabe und Dienst jedes Christen sowie der Kirche als Ganzer. Der Christ wird zu ihr berufen und begabt, indem er als Getaufter aus der Rechtfertigung im Glauben und d. h. in einer lebendigen Beziehung mit Jesus Christus lebt. Mit anderen Worten: Oratio, Meditatio, Tentatio – Gebet, Meditation und die Erfahrung von Anfechtung und Trost machen den

³¹⁸⁹ Vgl. KLESSMANN, a. a. O., 36: „Persönliche spirituelle Erfahrung als Bestandteil professioneller Kompetenz“.

³¹⁹⁰ Zur Notwendigkeit dieses Ganzheitsanspruches, aus dem allein heraus auch die Anfechtung überhaupt erst als solche erkannt wird und ihre existentielle Eigentlichkeit und Schärfe erhält vgl. SCHWÖBEL, Der denkende Glaube in der Anfechtung, 38–44.

³¹⁹¹ KLESSMANN, a. a. O., 36.

³¹⁹² Vgl. dazu u. a. auch HAUSCHILDT, Ehrenamtlichen-Seelsorge, 116–127, der zurecht kritisiert, dass infolge einer absoluten pastoralpsychologischen Konditionierung der Seelsorge, die Seelsorge Ehrenamtlicher zu einer solchen „zweiten Grades“ degradiert würde und auf diese Weise „auch in der protestantischen Seelsorge im Resultat de facto dann doch etwas ganz ähnliches wie die römisch-katholische Abstufung zwischen Seelsorge durch Priester und durch Laien“ geschieht (a. a. O., 120). Demgegenüber fordert er, „dass die Seelsorge der Ehrenamtlichen durch die Praktische Theologie als Weise von Seelsorge eigener Art begriffen und theoretisch entfaltet“ werden soll (a. a. O., 121). Eben- dies kann aber nur geschehen durch den grundlegenden Ansatz bei einer spirituellen Seelsorge, wie sie auch Luther selbst noch verstanden und praktiziert hat.

Seelsorger zum Seelsorger, nicht erst eine möglichst professionelle wissenschaftliche Qualifikation.³¹⁹³

Hierin die Gefahr des Dilettantismus zu mutmaßen oder zu befürchten, hieße die (gerade aus sich selbst heraus erfahrungsmächtige!) Wirksamkeit des Wortes Gottes und des Heiligen Geistes, wenn schon nicht zu leugnen, so doch in letztlich gesetzlicher Weise einzuengen.³¹⁹⁴ Der Anfechtung des Wortes Gottes, in der jede Seelsorge unausweichlich zu stehen kommt, scheint man auch hier wiederum auf dem Wege des Gesetzes (nämlich der professionell psychotherapeutischen Spezialisierung) auszuweichen. Die Professionalisierung in psychotherapeutischer Hinsicht muss und kann jedoch immer nur eine, heute freilich zunehmend dringlicher werdende, stellvertretende Aufgabe einiger Weniger innerhalb der Kirche sein, welche auf diese Weise wiederum helfen kann die Seelsorge der ganzen Kirche zu weiten und allen zugänglich zu machen.

Im Begriff der Anfechtung kommt jedenfalls beides zusammen: Die *Situation des Menschen* ebenso wie das *Wort Gottes*, die *Erfahrung* ebenso wie die *Heilige Schrift*, die *empirische* ebenso wie die *theologische* Herangehensweise der Seelsorge.³¹⁹⁵ In diesem Sinne ist nochmals Martin Treu beizupflichten, der entsprechend urteilt: „Luthers poimenische Theologie in ihrer Erfahrungsbezogenheit kann für die Gegenwart ein mögliches Denkmodell anbieten, wobei die kritische Rolle dieser Theologie in ihrer Unterstellung unter die Schrift [...] einen ernstzunehmenden Impuls setzt.“³¹⁹⁶

Bei der poimenischen Erfassung und Verarbeitung dessen, was mit Anfechtung bezeichnet ist, geht es um menschliche Erfahrung – jedoch in einem qualitativen, dimensionalen Mehr gegenüber allem allgemein-menschlichen Erleben. Dieses qualitativ-dimensionale Mehr hat einen externen Ursprung. Es liegt nicht in der menschlichen Erfahrung selbst schon begründet, sondern tritt erst von außen an sie heran und erschließt auf diese Weise eine Tiefendimension der menschlichen Existenz, die zuvor der Erfahrung verschlossen und nicht zugänglich gewesen ist: Die Erfahrung des Glaubens als Erfahrung der Rechtfertigung und des neuen Lebens aus Gott mit allen ihren Implikaten, die in einer lebendigen Spiritualität ihren Ausdruck finden können und sollen.

³¹⁹³ Vgl. dazu das bereits in der Einleitung (1.2.1) zur Reintegration der Spiritualität in die Theologie Gesagte.

³¹⁹⁴ Dieser Umstand unterstreicht nochmals die unter C.5.3 erörterten Beobachtungen – und gibt zumindest in Teilen Rudolf Bohrens pointierter Kritik Recht.

³¹⁹⁵ Immerhin sieht auch Klessmann – wenngleich er auch damit im subjektivistischen Schema verbleibt – in dieser Hinsicht zwischen den „Modellen der Psychotherapie und der Spiritualität“ eine strukturanaloge Verwandtschaft. Denn „[e]s geht beide Male um Lernen aus Erfahrung, um Wissen, das sich aus Selbst- und Fremderfahrung, aus der Interaktion in Beziehungen bildet“ (KLESSMANN, a. a. O., 38).

³¹⁹⁶ TREU, Psychotherapie und Dämonenaustreibung, 45.

Die Erfahrung der Anfechtung wird darum eigentlich erst in dieser Dimension als solche erkannt, wiewohl sie aufgrund der schöpfungsmäßigen, absoluten Abhängigkeit der menschlichen Existenz von ihrem Schöpfer der Sache nach auch schon in den natürlichen Erfahrungen gegeben ist. Erst der Glaube erfährt die Anfechtung. Aber auch der Unglaube lebt schon unter ihrer Wirklichkeit, obgleich er sie noch nicht als solche zu erkennen vermag, weil ihm das äußere Wort Gottes fehlt.

Eine spirituelle Seelsorgelehre und -praxis kann es demzufolge immer nur geben in der „*Unterstellung unter die Schrift*“ und die Verheißung ihrer gottgeschenkten Selbstwirksamkeit.³¹⁹⁷ Sie geschieht in der *Meditation* des Wortes Gottes und im *Gebet* um das Wirken des Heiligen Geistes. Damit sind zugleich die beiden Grundgestalten der geistlichen Übung für die Seelsorge umrissen: Oratio und Meditatio. Die Anfechtung ist in diesem Kontext als eine genuine Erfahrung *des Glaubens* zu charakterisieren und in der Seelsorge entsprechend zu behandeln. Als solche kommt in ihr sowohl die psychische als auch die spirituelle Dimension des Menschseins zum Tragen.

Wie bereits erwähnt, hat mit *Dietrich Stollberg* immerhin auch einer der führenden deutschen Pastoralpsychologen dazu angeregt, dezidiert die spirituelle Dimension für die Seelsorge wiederzuentdecken. So resümiert er in seinem 2008 erschienen Aufsatz zu „Anfechtung und Trost“: „Entscheidend für die Stillung des spirituellen Hungers sind weder gut gemeinte Ratschläge noch andere kirchliche ‚Angebote‘, sondern Unterstützung bei der – ängstigenden – Begegnung des modernen Menschen mit sich selbst und ‚darin‘ und ‚dahinter‘ mit Gott, wer auch immer ‚er‘ sein mag.“³¹⁹⁸

Eine klassisch kerygmatische Seelsorge würde diesem Diktum gegenüber sicherlich die einzig mögliche Gottesbegegnung des Menschen in und mit dem Wort Gottes – also gerade nicht „in“ oder „hinter“ sich selbst, sondern außerhalb seiner selbst – profilieren. Einer spirituellen Seelsorge – auch in der Tradition Luthers – sollte es hingegen gelingen, diese scheinbaren Antithesen kritisch und konstruktiv miteinander zu verbinden.³¹⁹⁹ Denn es ist auf der einen Seite immer der Mensch mit seiner psychischen Befindlichkeit und seinen natürlichen Erfahrungen, dem Gott in, mit und unter diesen Bedingungen begegnen möchte und – will er wirklich *ihm*, dem konkreten Menschen begegnen – nur begegnen kann. Auf der anderen Seite wohnt der grundlegenden Glaubenserfahrung der Rechtfertigung, also der Begegnung des Sünders mit Jesus Christus, ebendieser Wesenszug inne, den Menschen ganz und gar aus sich selbst

³¹⁹⁷ TREU, a. a. O., 45 (Hvm.).

³¹⁹⁸ STOLLBERG, Anfechtung und Trost, 150.

³¹⁹⁹ Für einen solchen integrativen Ansatz aus Sicht einer expliziten Rezeption der kerygmatischen Seelsorge Thurneysens vgl. allerdings neuerdings SCHEFFLER, Seelsorge als spirituelle Erfahrung. Plädoyer für eine pneumatische Seelsorge nach Eduard Thurneysen (2015).

herauszuholen, ja ihn aus sich selbst „herauszureißen“, ihn außerhalb seiner selbst neu zu begründen, ihn frei zu machen von der Verkrümmung in sich selbst und ihn in eine neue Beziehung mit und Ausrichtung auf den verborgenen und doch nahen, offenbaren Gott zu rufen und zu stellen.

Dem entspricht Luthers seelsorgerliche Herangehensweise in *Verfremdung* und *Vermittlung*. Es geht in der Seelsorge immer um die wirkliche Identität des Menschen; das heißt jedoch zugleich: um seine ganz neue und fremde Identität in Christus. In diesem paradoxen Miteinander von Innen und Außen, *verbum externum et internum* oder, anders gesagt, Jesus Christus als Objekt *und* Subjekt des Glaubens dürfte *Luthers spezifische Christismystik* auch für die gegenwärtige Seelsorge wegweisend sein.³²⁰⁰

So ist eine spirituelle Seelsorge nur dort möglich, wo der Mensch in seiner realen und konkreten Situation und das Wort Gottes in seiner Eigenständigkeit als *Gottes Wort* zueinander kommen; und nicht etwa – wie es den Vorstellungen monistischer Mystik entspräche, denen Stollberg nicht nur an dieser Stelle (zumindest scheinbar) nahekommt – in einer schon immer dem Menschen natürlicherweise innewohnenden Eigenheit.³²⁰¹ Das geschieht für Luther im kontrafaktischen *Glauben*, also im Vertrauen vor aller Glaubenserfahrung und auch gegen alle natürliche Erfahrung; im Verlassen auf einen anderen außerhalb meiner selbst, der mir doch zugleich näher ist als ich es selbst je sein kann. Dieses existentielle Zueinanderkommen von *Wort* und *Situation*, von Gott und Mensch bringt sodann Erfahrungen mit sich, die spezifisch diesem Glauben an das Wort nachfolgen und ohne die es wiederum überhaupt gar keinen Glauben gibt. Diese Erfahrungen können zusammengefasst charakterisiert werden als solche der Anfechtung und des Trostes. Das existentielle Zueinanderkommen von Gottes Wort und menschlicher Situation geschieht darüber hinaus in und mit den *Übungen*, deren der Glaube in seiner Zeitlichkeit und gestaltgewinnenden Konkretion notwendigerweise bedarf. Diese vier Komponenten: *Wort*, *Situation* (d. h. natürliche Erfahrung), *Glaube* sowie (geistliche) *Erfahrung und Übung* beschreiben den Gesamtrahmen, in dem sich eine spirituelle Seelsorge im Sinne Luthers zu bewegen hat.³²⁰²

³²⁰⁰ Vgl. dazu bes. oben unter B.5.1.2.

³²⁰¹ Vgl. dazu und zu den entsprechenden Gefahren der Pastoralpsychologie u. a. auch PETERS, *Rechtfertigung*, 245–247.

³²⁰² Das knüpft an die Vorüberlegungen zur Lutherinterpretation unter A.1–5 an und greift die gliedernden Unterscheidungen von B.4 und B.5 auf.

2 Die Weite der Anfechtungserfahrung im Raum der Schöpfung und der Heiligen Schrift

Angewendet auf die gegenwärtige Poimenik kann diese Unterscheidung und Zuordnung von natürlicher und geistlicher Erfahrung in Anfechtung und Trost, in der sich das Verhältnis von Psychotherapie und Seelsorge im Sinne der Zwei-Regimenter-Lehre Luthers widerspiegelt, dann allerdings bedeuten, „daß die im Horizont des ersten Schöpfungsartikels beschriebenen Grundformen seelsorgerlicher Interaktion und Hilfen zur Lebensbewältigung auch im Bereich des Tröstens zur Anwendung kommen können.“³²⁰³ Luthers Anfechtungsverständnis wehrt somit einer reinen *Psychologisierung* der Seelsorge ebenso wie einer reinen *Spiritualisierung*.³²⁰⁴

Für Luther geht es in den Erfahrungen von Anfechtung und Trost um etwas viel Weitreichenderes als dem individualistischen Erlebniskonzept der Moderne; und zwar in zweierlei Hinsicht: Einerseits bezieht er die ganze Weite der Schöpfung und damit ausnahmslos alle natürlichen Erfahrungen, die der Mensch überhaupt machen kann, mit ein; andererseits weitet er diesen natürlichen Erfahrungsraum durch die Meditation der Heiligen Schrift über das Natürliche hinaus und gibt ihm zugleich eine neue Tiefendimension.

Obwohl die therapeutische Seelsorge, was den geistlichen Trost anbelangt, stets große Zurückhaltung anmahnte, kommt ihr dennoch das Verdienst zu, dass sie, so *Hans-Christoph Piper*, „gerade die Dimension des Trostes *als Erfahrung* neu entdeckt hat, die Bedeutung nicht-verbaler Kommunikation und die Notwendigkeit, dem anderen Raum zu geben, in dem Erfahrung und Tröstung erst möglich werden.“³²⁰⁵ Diese empirische Weitung der Seelsorge weist, wie ausführlich gezeigt wurde, eine hohe Übereinstimmung mit dem auf, wie Luther der natürlichen Erfahrung Raum zu geben und sie unbefangen in seine Seelsorge zu integrieren vermochte. „Hier bewahrheitet sich wieder, daß Trost ein Erfahrungsbegriff ist. Erfahrung ist ein Prozeß, der über ein Widerfahrnis, das ich erleide, zur Erfahrung führt; er-fahren kann ich nur in einem Raum, der mir gewährt wird.“³²⁰⁶

³²⁰³ ESCHMANN, a. a. O., 151.

³²⁰⁴ Vgl. dazu auch WERTELIUS, *Oratio continua*, 69–73. Der Zusammenhang von natürlicher und geistlicher Erfahrung, d. h. der Zusammenhang von Schöpfung und Gnade ist besonders im Blick auf die seelsorgerliche Bewertung der Anfechtung von hoher Bedeutung. Denn Luthers „Lehre von der Anfechtung“ erläutert einen wichtigen Aspekt seiner Schöpfungstheologie“ (a. a. O., 70–71). Vgl. dazu auch FREUND/ PFEIFER, *Spiritualisierung oder Psychologisierung?* (2019).

³²⁰⁵ PIPER, Wenn die Not unser enger Raum ist, 133 (Hvm.).

³²⁰⁶ PIPER, a. a. O., 132.

Für Luther ist dieser Raum jedoch nicht begrenzt auf die zwischenmenschliche Beziehung, wie in einer Einzelseelsorge, sondern er umfasst letztlich alles, was den Menschen umgibt, alles, worin er sich vorfindet, ja den ganzen Raum, in dem er durch seine Existentialbezüge (in, vor, hinter, unter, neben und über sich) existiert. Die ganze Breite menschlicher Erfahrung hat Luther mit diesem meditativen Ansatz in seine Seelsorge integrieren können, der nicht nur konzeptionell in den Tesseradecas zum Ausdruck kommt, sondern implizit durchaus seiner ganzen Theologie entspricht. Im weiten Raum der ganzen Schöpfung öffnet sich für die Seelsorge ein Weg, der gegangen werden will. Dieser Weg ist – das macht den Charme des ungezwungenen Miteinanders von natürlicher und geistlicher Erfahrung, von sowohl biographischem, psychologischem, sozialem und alltäglichem als auch spirituellem Leben in Luthers Seelsorgepraxis aus – etwas Dynamisches, etwas Lebendiges; nichts, was sich in ein Konzept oder System fassen ließe (auch, wenn es sich durchaus systematisch nachvollziehen lässt, wie die Tesseradecas zeigen). Es geht um Erfahrungsweisheit, um etwas, das sich erst im Gehen des Weges, im „er-fahren“ des Raumes nach und nach, mit Fort- und Rückschritten, erlernen lässt.

Indem auf diese Weise das ganze Leben mit seinen Höhen und Tiefen, mit seinem Bedeutsamen und scheinbar Belanglosen als Raum der Anfechtung und des Trostes *Gottes* erkannt und gedeutet werden kann, wird auch das ganze Leben des Glaubenden zu einer Übung in dieser umfassenden Gottesbeziehung. Der Glaube wandert nicht in eine Spezialregion aus, sondern durchdringt das ganze Leben, ja die ganze Welt. Luthers Spiritualität umfasst die Extrem-erfahrungen angesichts der Realität von Himmel und Hölle und die hohen Anfechtungen der Verborgenheit Gottes ebenso, wie die alltäglichen Anfechtungen der Sorge oder des zwischenmenschlichen Miteinanders. Er unterschätzt weder die noch so unscheinbarste Anfechtung des Alltags, noch ist er sich zu schade für den noch so kleinsten und banalsten Trost der Schöpfung, ebenso wenig wie er sich scheut in den existentiellen Abgrund der tiefsten Anfechtung zu schauen oder dem ekstatischen Hingerissenwerden des höchsten mystischen Trostes Raum zu geben. Darum erhält auch die diakonische Dimension der Seelsorge hier ihre volle Berechtigung und Entfaltung und bleibt zugleich eingeordnet und hingeordnet auf die Beziehung zu Gott. Denn in der ganzen Weite der Schöpfung erfährt sich der Mensch als Angefochtener und in ebenderselben Weite will der Trost zu ihm kommen und ihn verwandeln. In allem, sei es Alltag oder Tod, sei es Himmel oder Hölle, gilt es Gott zu begegnen, ihn zu fürchten und zu lieben, ihm zu vertrauen.

Für eine spirituelle Seelsorge hat das die Konsequenz, dass der Weg der Erfahrung jeweils schlicht Schritt für Schritt gegangen und mitgegangen werden muss und nie – weder durch rein dogmatische Aussagen noch durch eine Flucht in rein psychologische Bewältigungsstrategien – verkürzt werden kann. Seelsorge ist *der Raum eines spirituellen Weges* und kann nur stattfinden innerhalb eines Prozesses von Übungen und Erfahrungen des Glaubens. Es bedarf also angesichts der Realität der Anfechtung eines *seelsorgerlichen Erfahrungsraumes*, in dem

geistliche Vorsicht und Demut (im Sinne des Vorletzten) ebenso eingeübt wird, wie Zuversicht und Frei-Mut des Glaubens (im Sinne des Letzten).

Allerdings erwächst dieser spirituelle Erfahrungs- und Übungsraum von Anfechtung und Trost nicht einfachhin aus dem natürlichen Erleben des Menschen und dessen Selbstwahrnehmung von allein, sondern aus der dem Wort Gottes zutiefst eigenen Erfahrungsmächtigkeit, nämlich *aus den Affekten der Heiligen Schrift* – oder besser: *aus den Affekten Gottes, des Heiligen Geistes*, die er durch das Wort der Heiligen Schrift vermittelt.³²⁰⁷

Die Bibel ist für Luthers Seelsorge das lebendige Buch der selbstwirksamen Mitteilung Gottes. Hier greift für ihn auch die kerygmatische Dimension der Seelsorge. Eine spirituelle Seelsorge geschieht und bewegt sich im Raum der Heiligen Schrift. Damit ist weit mehr gemeint als ein bloßes Bibelzitieren, mehr als nur Bibelpredigen, und anderes als ein, mitunter oft „krampfhaftes“, einflechten biblischer Geschichten, Passagen, Aussagen, Sprüche usw. Es geht um die zum Leben gewordene Bibel, oder viel besser: um die Bibel, die lebendig macht, in deren Leben, deren Affekten der Seelsorger lebt und mit deren Leben, deren Affekten er die Menschen in der Seelsorge in Berührung bringt. Es geht um ein – wiederum ganz natürliches – Schöpfen aus ebendem geistlichen Erfahrungsraum, in dem der Seelsorger steht und den er gemeinsam mit seinem Gegenüber immer wieder und immer weiter entdeckt. Die Anfechtung führt durch die Beurteilung und Empfindung (*opinio et affectus*) der Heiligen Schrift zu einer geistlichen Herzens-Änderung der Beurteilung und Empfindung des Angefochtenen und damit zum Trost. In der Seelsorge geht es um den Weg einer Transformation durch Anfechtung und Trost, wie sie Luther beispielhaft im Meditationszyklus der Tessaradecas vorgebildet hat. Diese geistliche Erfahrungsdimension der Seelsorge ist der Raum des lebendigen Wortes Gottes.

Dieser Raum ist inhaltlich klar definiert. Denn, so bringt es Holger Eschmann präzise auf den Punkt: „Eindeutig im Sinne des christlichen Glaubens wird der Trost allerdings nicht durch die Person, die tröstet, auch nicht durch den kirchlichen Kontext, in dem getröstet wird, sondern durch *den christologisch bestimmten Inhalt*, den der Trost vermittelt“³²⁰⁸ – und durch das unverfügbare, aber verheißene und zu erbetende Wirken des Heiligen Geistes in, mit und unter diesem Christuswort. Denn „daß der Trost – wie der Glaube – letztlich der Machbarkeit entzogen ist, weist auf die Notwendigkeit pneumatologischer Überlegungen und auf *das Gebet* in der Seelsorge hin.“³²⁰⁹ Der einzige, wahre Seelsorger ist und bleibt Christus. Der Einzige, der jeder Anfechtung zu begegnen weiß, ist er.

³²⁰⁷ Vgl. im Anschluss an B.3.

³²⁰⁸ ESCHMANN, a. a. O., 152 (Hvm.). Darauf weisen innerhalb der Tessaradecas nicht zuletzt die beiden siebenten, entscheidenden Bildmeditation hin, die beide Meditationen Christi, des Gekreuzigten und Auferstandenen, sind.

³²⁰⁹ A. a. O., 152.

So kann spirituelle Seelsorge angesichts der Anfechtung schließlich nichts anderes sein als Gebet. Indem er betet, erkennt der Seelsorger seine eigene, vollständige Ohnmacht hinsichtlich der spirituellen Dimension, sowohl der Anfechtung als auch des Trostes, seiner Seelsorge an. *Das* ist und bleibt die unausweichliche Grundbedingung aller Seelsorge. Indem er sich bewusst im spirituellen Gesamtrahmen von Anfechtung und Trost bewegt, darf er seine eigene Schwachheit und das eigene Nichts gerade als den eigentlichen Raum der Gnade Gottes annehmen und einüben lernen. Erst im Gebet und in der permanenten Haltung des Gebets, das der Seelsorge vorangeht, in dem die Seelsorge selbst ausgeübt wird, in dem der Seelsorger also selbstverständlich lebt und das auch explizit in der Seelsorge und als Seelsorge vollzogen werden kann (nicht: muss!), ist (nicht: wird!) die Rechtfertigung, und damit der wahre Trost in aller Anfechtung, praktisch.

3 Die theozentrische Orientierung des Anfechtungsbegriffs

Für die pastoralpsychologische Seelsorge steht der Konfliktbegriff im Zentrum. Für eine spirituelle Seelsorge bieten sich, nach allem bisher Gesagten, jedoch Anfechtung und Trost als poimenische Leitbegriffe an. Nicht, weil damit der Konfliktbegriff und die damit verbundene Konflikttheorie verdrängt oder ersetzt werden sollten, sondern indem sie in eine spirituelle Seelsorge integriert werden und darin ihre volle Berechtigung erhalten und behalten.

In dreifacher Hinsicht stehen der pastoralpsychologische Konfliktbegriff und der spirituelle Anfechtungsbegriff miteinander in Übereinstimmung: Zum einen geht es in der Seelsorge um den Menschen in seiner empirischen Situation, um seine Gefühle und sein Erleben – also um *Erfahrung und Affekte*.³²¹⁰ Zum anderen wird ebendiese Situation theologisch umfassen von dem relationalen Geschehen zwischen Gott und Mensch in der vorgegebenen „Beziehungsbasis“ und dem „er-innerlichen Rückbezug“, wie es *Klaus Winkler* formuliert,³²¹¹ – d. h., in

³²¹⁰ Vgl. dazu auch neuerdings DIETZ, *Evangelische Spiritualität und Gefühl*, 229–248; sowie die Arbeit von VOGEL, *Spiel-Raum der Gefühle* (1999).

³²¹¹ Denn laut Winkler geht es „bei der Konfliktbewältigung des einzelnen nicht mehr um den Einsatz bei Gefühlen der Trennung des Menschen von Gott, bei der Unterscheidung aller Einzelaffecte, die die vorhandene Distanz noch zusätzlich betonen! Es geht nicht mehr um den Entwicklungsprozeß des Individuums mit dem Ziel einer neuen Verbindung zwischen Menschen und Gott aufgrund wiederhergestellter Liebe! Alles Einsichtsverhalten wird jetzt vielmehr von aller angespannten Reflexionsleistung entbunden und beinhaltet die Bereitschaft zu einem ‚er-innerlichen‘ Rückbezug. Es ist der Rückbezug auf eine längst vorhandene *Beziehungsbasis*. Es ist der mögliche Rückbezug jedes Christen auf einen mit Christus garantiert vorgegebenen inneren Lebens- und Erlebensraum, der konfliktfrei ist.“ (WINKLER, *Zumutung*, 36 (Hvm.)).

psychologische Sprache gekleidet, dem Beziehungsgeschehen von *Wort und Glaube*. In diesem Sinne erkennt auch Winkler in der „Grundannahme des bedingungslosen Rückbezuges auf das Christusgeschehen als Beziehungsbasis im Gott-Mensch-Verhältnis“ die Grundstruktur der Seelsorge.³²¹² Schließlich findet die Seelsorge dementsprechend immer in der Grundspannung zwischen (Grund-)Konflikt, Konflikterleben und Konfliktbewältigung statt³²¹³ – theologisch gesprochen also zwischen *Ur-Anfechtung, Anfechtungserfahrungen und Trost*.

Mithilfe der Begrifflichkeit psychologischer Analyse menschlicher Konflikterfahrung lässt sich Luthers Anfechtungsbegriff also durchaus in weiten Teilen adäquat erfassen und für eine moderne humanwissenschaftliche Betrachtung zugänglich machen. Der psychoanalytische Konfliktbegriff kann der Seelsorge helfen, einen empirischen, erlebnisdifferenzierten und psychologisch beschreibenden Zugang zu den Wirklichkeiten zu erschließen, die im biblischen Sprachgebrauch mit „Sünde“, „Gesetz“, „Tod“ und „Teufel“, „Dämonen“ oder „Mächte und Gewalten“ usw. bezeichnet werden. Sie kann dabei zeigen, wie sehr der Mensch, auch psychologisch gesehen, sich selbst verfallen und zugleich sich selbst entfremdet ist.³²¹⁴ Darin erinnert das Menschenbild, das der Psychologie, insbesondere der Psychoanalyse, zugrunde liegt und ihren Beobachtungen folgt, sogar „von ferne an Luthers Anthropologie“.³²¹⁵

Nichtsdestotrotz verbleibt man mit alledem naturgemäß in einer äußeren, psychische Funktionen beschreibenden Sichtweise. Der Glaube wird „von seiner empirisch erfassbaren Funktion im zwischenmenschlichen Beziehungsgeschehen“ her in den Blick genommen.³²¹⁶ Das, worum es in der Erfahrung der Anfechtung existentiell geht, kann damit jedoch nicht erfasst werden. Denn es geht um ein geistliches Geschehen, um eine Erfahrung, die erst dann gemacht werden kann, wenn man sich nicht so sehr für sie selber interessiert, sondern vielmehr für den, durch den sie bewirkt wird. Luther begegnet Anfechtungen in der Seelsorge mit dem Wort Gottes, weil er es für wahr hält, nicht weil es funktioniert. Weder die Anfechtungserfahrung selbst, noch der seelsorgerliche Umgang mit ihr sind für ihn *als* psychisches Erleben an sich bzw. als psychotherapeutische Methoden (wie bspw. Projektion und Polemik, paradoxe Intention, Dereflexion u. a.) interessant, sondern als ein Beziehungsverhalten zwischen Seelsorger, Angefochtenem und Gott mit dem Ziel einer wiederhergestellten und bleibenden Gottesbeziehung.

³²¹² WINKLER, a. a. O., 39.

³²¹³ Wobei auch für Luther im Begriff der Anfechtung die *Ur-Anfechtung* (im Sinne des Grundkonfliktes) von den konkreten Formen der Anfechtung (im Sinne des konkreten Konflikterlebens) zu unterscheiden ist.

³²¹⁴ Vgl. dazu auch PETERS, a. a. O., 240.

³²¹⁵ PETERS, a. a. O., 240. Ob man Freud deshalb mit Peters einen „Fremdpropheten“ nennen mag, sei dahingestellt (a. a. O., 243).

³²¹⁶ WINKLER, a. a. O., 55.

Mit anderen Worten: Die (pastoral-)psychologische *Betrachtungsweise* interessiert sich für den Menschen und für Gott aus der Sicht des Menschen und im Hinblick auf das, was an psychischem Erleben empirisch zu beobachten bzw. zu analysieren ist und wie das entsprechende Gefühlserleben wahrgenommen und bearbeitet werden kann. Die *spirituelle Betrachtungsweise* hingegen interessiert sich für Gott und für den Menschen aus der Sicht des Wortes Gottes und im Hinblick auf ebendiesen „Gegenstand“ des Glaubens. Sie steht nicht (nur) neben dem Glaubensvollzug, sondern vor allem in ihm. Auch hier geht es wieder, wohlgemerkt, nicht um ein Gegeneinander beider Betrachtungs- und Herangehensweisen, sondern um die volle Berechtigung beider durch die Integration der einen, nämlich der psychologischen, in die andere, nämlich die spirituelle.

Es muss darum von Luthers Spiritualität und Seelsorge her die Frage an die moderne Poimenik gestellt werden: Führt eine pastoralpsychologische Betrachtungs- und Behandlungsweise von Anfechtung und Trost mit den Mitteln der Konflikttheorie nicht zwangsläufig zu einer *anthropozentrischen Interessenlage*, wohingegen doch für Luther die bedrängende *Gottesfrage* – freilich (auch, aber nicht nur) als Frage des Menschen – im Zentrum stand: „Wie kriege ich einen gnädigen Gott?“

Muss nicht alles poimenische Denken wieder neu ausgerichtet werden an dieser zentralen Frage? Muss es nicht wieder lernen, ganz und gar auszugehen von der Realität Gottes als *summa bonum* – wie es Luthers seelsorgerliche Meditation des Bildes der Hölle in einzigartiger Weise vorführt?³²¹⁷ Muss daher nicht dasselbe auch für die evangelische Poimenik gelten, was *Ingolf Dalferth* unlängst für die Theologie als Ganzes forderte, nämlich: „God first“?³²¹⁸ „Die reformatorische Theologie hat sich radikal am *solus deus* orientiert. Das ist zurückzugewinnen, wenn man heute nach den Auswirkungen und Gestalten reformatorischer Theologie in der Gegenwart fragt.“³²¹⁹ Dieser „Gottesbezug“ intendiert die urwissenschaftliche „Wahrheitsorientierung“ – die sich heute mehr und mehr beinahe zu einem Alleinstellungsmerkmal der Theologie als Wissenschaft entwickeln dürfte.³²²⁰ Die Erkenntnis Gottes und des Menschen in „Gottesfurcht und Liebe“³²²¹ muss daher als das Eigentliche der (als solcher ganz und gar praktischen) Theologie gelten.³²²²

Seelsorge ist in ihrem Kern nichts anderes als eine Hilfe zu und in der Beziehung von Gott und Mensch, und zwar zwischen dem rechtfertigenden und rettenden Gott und dem

³²¹⁷ Vgl. oben unter B.5.4.2.

³²¹⁸ Vgl. DALFERTH, *God first. Die reformatorische Revolution der christlichen Denkungsart* (2019²).

³²¹⁹ DALFERTH, a. a. O., 163.

³²²⁰ Vgl. a. a. O., 161.

³²²¹ Vgl. wie oben WA TR 4, 491,40–42.

³²²² Vgl. DALFERTH, a. a. O., 291–294.

angeklagten und verlorenen Menschen („subiectum Theologiae homo reus et perditus et deus iustificans vel salvator“).³²²³ Sie geschieht in der Beziehung zwischen dem Angefochtenen und dem Tröster, zwischen dem Anfechter und dem Getrösteten. Gott selbst ist der Anfechter und der Tröster. Der Mensch ist der Angefochtene und der Getröstete. Der Seelsorger aber kommt in einer spirituellen Seelsorge immer auf beiden Seiten dieses Beziehungsgeschehens zu stehen. In der Seelsorge geht es also um den Menschen in seiner Frage nach dem gnädigen Gott und um Gott nicht bloß als Antwort auf diese Frage, sondern vor allem auch als denjenigen, der diese Frage überhaupt erst stellt, der sie hervorruft, ja der den Menschen als ebendiese Frage geschaffen hat. Dabei kann die Seelsorge von Luther lernen, dass und wie diese Beziehung eröffnet wird durch Gottes Kommunikation, durch seinen Zorn und seine Gnade, durch Gesetz und Evangelium. Vor allem aber steht im Mittelpunkt der Seelsorge nicht der Mensch an sich, sondern Jesus Christus, der Mittler, in dem allein die Beziehung zwischen Gott und Mensch versöhnt ist, in dem sie besteht und in dem sie gelebt werden kann.

Folglich ist Luthers spirituelle Seelsorge sogar weder anthropozentrisch, noch einfach nur theozentrisch, sondern *christozentrisch* orientiert. Auch der Meditationszyklus der Tesseradecas dreht sich ganz und gar um die beiden Achsen der jeweils siebenten Bilder des gekreuzigten und auferstandenen Christus. Sowohl die eigentliche Anfechtung als auch der eigentliche Trost sind in ihm verankert. Die reale Wandlung der Übel in Güter, der Anfechtung in Trost, geschieht allein in seiner Person. Für Luthers ganze Spiritualität, ebenso wie für deren Einheit mit seiner Theologie insgesamt, ist seine *Christusmystik*, in der die Spaltung von Subjekt und Objekt – und damit das Grundproblem jeder rein äußeren Betrachtungsweise – überwunden ist, das zentrale Herzstück.³²²⁴ Eine spirituelle Seelsorge im existentialen Gesamtrahmen von Anfechtung und Trost wird darum christozentrisch und damit christusmystisch sein, oder sie wird nicht sein.

Man kann das entsprechende Defizit der pastoralpsychologischen Herangehensweise sehr gut an diesem zentralen Punkt aufzeigen. Winkler beschreibt die Rechtfertigungserfahrung als Identifikation mit Jesus Christus als transzendiertem Ich-Ideal.³²²⁵ Damit legt er eine dif-

³²²³ Vgl. WA 40 II, 327,11–328,2 (Enarratio Psalmus LI; 1532): „Cognitio dei et hominis est sapientia divina et proprie theologica, Et ita cognitio dei et hominis, ut referatur tandem ad deum iustificantem et hominem peccatorem, ut proprie sit subiectum Theologiae homo reus et perditus et deus iustificans vel salvator.“ – „Die Erkenntnis Gottes und des Menschen ist die göttliche Weisheit und die eigentliche Theologie. Und so ist die Erkenntnis Gottes und des Menschen, wenn sie schließlich bezogen wird auf den rechtfertigenden Gott und den sündigen Menschen, denn das eigentliche Subjekt der Theologie ist der angeklagte und verlorene Mensch und der rechtfertigende oder auch rettende Gott.“

³²²⁴ Zur Christusmystik Luthers vgl. in dieser Arbeit besonders unter B.4.7.2.2 und B.5.1.2 sowie B.5.7.2.3.

³²²⁵ Vgl. oben unter C.2.2.3.3.

ferenzierte psychologische Analyse dessen vor, wie der Glaube an die Rechtfertigung durch Christus als Konfliktlösung innerhalb des psychischen Erlebens beschrieben und interpretiert werden kann. Was er dabei aber übersieht, ist die Tatsache, dass unserer Identifikation mit Christus ganz notwendig die Identifikation Christi mit uns vorausgehen muss. Das psychische Geschehen beruht auf überpsychischen Tatsachen bzw. auf einer von außen kommenden, autonomen Person – nämlich Christus selbst. Folgerichtig redet Winkler auch vorrangig von Christus als „Vorbild“ und Idealbild des Ich-Ideals.

Die Rechtfertigung als Identifikation mit Christus kann jedoch immer nur deshalb geschehen, weil Christus sich zuvor mit den Sündern identifiziert hat – mit allen realen, tatsächlichen Folgen, die das für ihn (und uns) hatte und hat. Die erste Identifikation geschieht im sakramentalen Sinne in Inkarnation, Kreuz und Auferstehung Christi. Darin besteht der Realgrund der Rechtfertigung als der neuen Identitätsgebung für den Menschen. Das ganze sakramentale Denken und damit Luthers realistische Christologie sind in der pastoralpsychologischen Perspektive unterbetont. Es fehlt das heilsgeschichtliche Verständnis, das über dem dominierend anthropozentrischen Blick auf das Individuum verlorengegangen zu sein scheint. Damit aber die Evangeliumsverkündigung in der Seelsorge mehr und anderes ist als ein bloßer Appell zur Glaubensidentifikation mit Christus, muss sie zuallererst die verheißene und wirksame Zusage der Identifikation Christi mit dem Sünder sein.

Und so bleibt die *Beichte* das Herzstück aller Seelsorge.³²²⁶ Denn in ihr geschieht beides: die Selbstidentifikation des Sünders im Bekenntnis seiner Sünde und die wirksame Zusage der Identifikation Christi mit ihm aufgrund derer ihm Vergebung zuteilwird, d. h. die Wiederherstellung einer neuen, durch die Sünde nicht mehr beeinträchtigten Identität in der

³²²⁶ Vgl. dazu auch die weiterführenden Ansätze bei KLESSMANN, Seelsorge, 234–245; und AUCHTER, Von der Unschuld zur Verantwortung, 41–138, bes. 116–125. Beide betonen die notwendige Versöhnungsarbeit in schuldbeladenen zwischenmenschlichen Beziehungen. „Die echte Vergebung führt nicht am Zorn vorbei, sondern durch ihn hindurch.“ (KLESSMANN, a. a. O., 242, zitiert hier: MILLER, Im Anfang war Erziehung, 286). „Zwischen dem Schuldigwerden des Täters und einem möglichen [sic] Vergeben dieser Schuld durch das Opfer liegt ein weiter Weg und eine Menge mühsamer seelischer Arbeit auf beiden Seiten. Sie wird hier [...] ‚Versöhnungsarbeit‘ genannt.“ (AUCHTER, a. a. O., 117). Wenn solche emotionale Wahrhaftigkeit hinsichtlich des durch tatsächliche Schuld berechtigterweise ausgelösten Zornes in der Versöhnung zwischen Menschen notwendig ist, wieviel mehr gilt diese Beziehungswahrheit für die Beziehung zwischen Gott und Mensch! Die Vergebung Gottes kann der Mensch (auch mit ihren emotionalen Auswirkungen) nur annehmen, wenn er sie nicht am Zorn Gottes vorbei, sondern durch ihn hindurch anzunehmen lernt; mit anderen Worten: wenn er sie im gekreuzigten Christus anzunehmen lernt. Denn den Zorn Gottes bejahen und annehmen, ohne daran rettungslos zugrunde zu gehen, kann der Sünder allein im Angesicht des Kreuzes Christi, im Angesicht dessen, in dem mitten unter dem größten Zorn und ohne ihn in irgendeiner Weise abzumildern zugleich die Tiefe der Barmherzigkeit Gottes aufstrahlt.

versöhnten Gottesbeziehung.³²²⁷ Aufgrund all dessen ist neu zu bedenken, dass und wie die Gottesfrage und nicht bloß die Frage nach der Identität im Zentrum der Seelsorge zu stehen kommt.³²²⁸ Es geht darum, die moderne (und höchst relevante) Identitätsfrage in ihrer Tiefe als Gottesfrage aufzudecken und in der Seelsorge zu profilieren. Hinter der psychologischen Struktur des Grundkonflikts und des Konflikterlebens muss auch die moderne Seelsorge wieder neu die theologische Tiefenstruktur der Ur-Anfechtung des Seins und der einzelnen Ausdrucksformen von Anfechtungserfahrungen, allem voran der Anfechtung des Gewissens, erkennen lernen.

³²²⁷ Diese Zentralstellung der Beichte für die Konkretion des Evangeliums in der Seelsorge kann Winkler leider dann auch ganz folgerichtig nicht erkennen. Die Gewissheit stiftende Wirksamkeit des Wortes Gottes bleibt bei ihm unterbetont. Das macht sich bspw. daran deutlich, in welcher Hinsicht der Pastoralpsychologe die Beichte in Luthers Seelsorge zu verstehen versucht, nämlich 1. als innerpsychologisches Geschehen mit dem Ziel sittlicher Konsequenzen; 2. als psychosoziales Geschehen mit dem Ziel der Gemeinschaftsbildung; sowie 3. als raumzeitliches Geschehen, dass demgemäß einer Institutionalisierung bedarf. (vgl. WINKLER, a. a. O., 17). Die eigentliche, spirituelle Dimension der Gottesbeziehung fehlt, zumindest an dieser Stelle, völlig. Vgl. dagegen BAYER, Theologie, 46–53.

³²²⁸ Aus einer solchen theozentrischen Orientierung der Seelsorge ergeben sich weitere Fragestellungen. So kann bspw. Anfechtung demzufolge nicht, wie es häufig geschieht, als „Abwesenheit“ Gottes verstanden werden. Gott ist aus Luthers theozentrischer Sicht strenggenommen nie „abwesend“, er kann überhaupt nicht „ab-wesen“ (nicht einmal in der Hölle!) – sonst wäre er gar nicht Gott. Die Rede von einer „Abwesenheit“ Gottes beruht vielmehr auf einer anthropozentrischen Perspektive. Theologisch gesprochen „west“ Gott immer „an“. Für Luther ist die eigentliche Frage darum auch eine ganz andere. Sie stellt sich nicht so sehr anthropozentrisch („Erlebe ich Gott, aus meiner Sicht, anwesend oder abwesend?“), sondern theozentrisch („Handelt Gott als der Offenbare oder der Verborgene, als der Zornige oder Gnädige?“). Auf der anthropologischen Ebene heißt das: „Erfahre ich Gott in Anfechtung oder Trost?“ Die theozentrische Sicht Luthers spricht vom offenbaren und verborgenen Gott; offenbar dem, der durch sein Wort glauben lernt, verborgen dem, der ohne dieses Wort im Unglauben verharrt. In der anthropozentrischen Sicht steht der Mensch im Mittelpunkt und „urteilt“ aus seiner Erfahrung heraus über Gott und dessen Gegenwart. In der theozentrischen Sicht steht der Mensch coram Deo und seine Erfahrung wird von Gottes Wort her beurteilt. Deshalb erfährt Luthers Anfechtungsbegriff seine Tiefe auch nicht in der, gleichwohl gewichtigen, Theodizee-Frage, sondern im Problem der Prädestination. Der Mensch der gegenwärtigen Kultur westlich-demokratischer Prägung stößt hingegen aufgrund seiner geistesgeschichtlichen Situation im religiösen Bereich sehr schnell, wenn nicht sogar zuallererst auf den Konflikt des Theodizee-Problems. Doch auch darin kommt – schon in Luthers originärem Sinne – eine ganz klassische und fundamentalanthropologische Anfechtung zum Tragen. In ihr geht es aber vor allem um eine psychische Gefühlsarbeit (vgl. dazu sehr treffend KLESSMANN, a. a. O., 246: „Die Warum-Frage, in der die Suche nach der Gerechtigkeit Gottes oft formuliert wird, ist in den meisten Fällen keine Frage im eigentlichen Sinn, sondern ein Ausruf, ein Ausdruck von Ärger, Wut, Aggression, Unverständnis, Protest, Empörung und Verzweiflung.“).

4 Die Fremdheit des kosmologisch-eschatologischen Anfechtungshorizontes

Aus der theozentrischen Orientierung folgt eine weitere Perspektive für die Seelsorge, die für den Menschen von heute noch fremder erscheinen mag als die radikale Ausrichtung auf Gott, nämlich der apokalyptische Horizont von Luthers Anfechtungsverständnis.³²²⁹ Man kann ihn in zwei einander bedingende und miteinander verwobene Dimensionen unterteilen: in zeitlicher Hinsicht den eschatologischen und in räumlicher Hinsicht den kosmologischen Horizont. Beide Dimensionen sind in der Wahrnehmung und Gestaltung gegenwärtiger Poimenik unterrepräsentiert. Luthers Spiritualität macht deshalb sowohl auf die Gefahr einer eschatologischen Verkürzung als auch einer kosmologischen Verflachung der Seelsorge aufmerksam.

4.1 Das Problem der eschatologischen Verkürzung der Seelsorge

Die empirische Wende in der Seelsorge hat sich mit aller Konsequenz zunächst auf das Individuum konzentriert und diese Fokussierung erst später um seinen sozialen Kontext erweitert. Das ging einher mit einer gewissen, und mitunter nicht völlig unberechtigten, neuen Orientierung am Diesseitigen. Infolgedessen wurde allerdings das göttliche Gericht vorrangig auf das Erleben im Gewissen, die Konflikte der Identitätskrise usw. reduziert. Die für Luthers Vorstellung noch völlig selbstverständliche futurisch-eschatologische Perspektive trat demgegenüber zurück. So kann es etwa *Traugott Koch* sehr pointiert beklagen: „Von den alten ausgemalten Bildern des Jenseits – etwa bei Luther – ist jedoch nichts geblieben.“³²³⁰ Auch *Albrecht Peters* kritisiert in der Folge einen von ihm diagnostizierten diesseitigen „Zukunftsoptimismus“ innerhalb der empirischen Seelsorgebewegung,³²³¹ ja gar eine „utopistische Säkularisation des reformatorischen Ansatzes, wie sie weithin die gegenwärtige Seelsorgetheorie und -praxis beherrscht.“³²³² Das ist ein scharfes Urteil. Und man muss demgegenüber zumindest klarstellen, dass es innerhalb der pastoralpsychologischen „Tradition“ durchaus auch andere Beispiele gibt.³²³³

³²²⁹ Vgl. dazu auch KASTNING, Morgenröte, 247–259 zu „Luthers Geschichtsdeutung zwischen Angefochtenheit und Glaubenstrost“.

³²³⁰ KOCH, Auferstehung der Toten, 462. Vgl. dazu als anschauliches Beispiel WA 36, 595,26–597,17 und 599,13–27 (Von der Auferstehung der Toten. Das 15. Kap. des 1. Briefes an die Korinther gepredigt und ausgelegt; 10.11.1532).

³²³¹ PETERS, a. a. O., 244.

³²³² A. a. O., 245.

³²³³ Vgl. z. B. RIESS, Sehnsucht nach Leben, 192 und 199.

Nichtsdestotrotz ist damit ein reales Problemfeld berührt. Und insbesondere aus der Sicht von Luthers eschatologischem Anfechtungshorizont darf doch angefragt werden, inwieweit es in der gegenwärtigen Poimenik mehr um irdische Konfliktbewältigung als um das ewige Heil des Menschen geht. Demgegenüber ist wieder neu zu betonen, dass es sowohl Anfechtung als auch Rechtfertigung im Grunde immer nur in diesem eschatologischen Horizont der endzeitlichen Gerichtssituation geben kann.³²³⁴ Denn, so ließe sich mit *Julius Schniewind* in gewisser Zuspitzung das zentrale Anliegen der reformatorischen Seelsorge auf den Punkt bringen: „Rechtfertigung heißt: im Jüngsten Gericht bestehen.“³²³⁵

Mit einem Wort: Spirituelle Seelsorge sorgt sich zwar auch um das zeitliche Wohl des Menschen, jedoch immer nur im größeren Kontext und Ziel seines ewigen Heils. Es gibt überhaupt keine christliche Seelsorge ohne den Horizont der Ewigkeit, der ewigen Errettung oder der ewigen Verdammnis. Dieser letzte, entscheidende Rahmen von Anfechtung und Trost ist eine notwendige Folge der theozentrischen Orientierung. Spirituelle Seelsorge weiß sich selbst unter dem Gericht Gottes und ist sich bewusst, dass auch jede Anfechtungserfahrung im Tiefsten diese endzeitliche Gerichtssituation antizipiert. Darin muss sie wieder neu von Luthers Umgang sowohl mit der Anfechtung des Todes und der Furcht als auch und vor allem mit der Anfechtung des Gewissens lernen.

4.2 Das Problem der kosmologischen Verflachung der Seelsorge

Ist der eschatologische Gerichtshorizont der Anfechtung für den modernen Menschen schon schwer nachvollziehbar, so gewinnt Luthers Spiritualität und Seelsorge in dessen kosmologischer, also „räumlich“ gegenwärtiger Ausgestaltung ihre größte Fremdheit.

Bei der Analyse der konkreten Formen des Konfliktlebens (Krise, Verzweiflung, Angst und Depression) als mögliche sachliche Entsprechungen in pastoralpsychologischen Kategorien hat sich eine Form der Anfechtung, die für Luther zentral war, bemerkenswerter Weise überhaupt nicht wiederfinden lassen, nämlich die Anfechtung der Feinde und dementsprechend – im weitesten Sinne – jede *äußere* Art der Anfechtung der Welt und des Teufels. Allerdings handelt es sich dabei immerhin um diejenige Anfechtungsgestalt, die für Luthers spirituelles Grundkoordinatensystem *Oratio, Meditatio, Tentatio* sogar im Hauptfokus steht!³²³⁶

³²³⁴ Vgl. PETERS, a. a. O., 33–34.261.281.

³²³⁵ SCHNIEWIND, Die geistliche Erneuerung, 136. Vgl. ebenso noch einmal Peters: „Die letzte Freiheit eines Christenmenschen bricht wohl nur dort auf, wo Gottes Anspruch unsere Augen über diese Welt emporhebt zu seinem Jüngsten Tag und Gottes Zuspruch uns ganz mit Christi fremder Gerechtigkeit umkleidet.“ (PETERS, a. a. O., 281).

³²³⁶ Vgl. oben unter A.4.2.1 und in folgedessen 4.2.2.

Dieses Versäumnis lässt aufhorchen. Bildet doch offensichtlich die für Luthers ganze Seelsorge so bedeutsame *polemische Dimension*, die dem apokalyptisch-heilsgeschichtlichen Horizont seines Verständnisses der Meditatio entspringt,³²³⁷ eine Leerstelle innerhalb der gegenwärtigen Poimenik. Obgleich für den Reformator die Gott-Mensch-Beziehung im Zentrum seiner Seelsorge stand, hat er diese doch nie individualistisch reduziert verstanden, sondern stets im größeren Horizont der Welt- und Heilsgeschichte Gottes gesehen. Schon allein deshalb darf die Seelsorge nicht auf psychologische Fragestellungen verengt werden – allerdings ebenso wenig auf soziologische.

Seelsorge hat für Luther immer eine polemische Dimension. Damit verbunden ist ihr öffentlicher Charakter. Diese Öffentlichkeit ist das Forum dieser Welt, gewissermaßen das kosmologische Setting, innerhalb dessen sich die Heilsgeschichte, der cursus euangelii, der Lauf des Wortes Gottes, abspielt. In dieser Öffentlichkeit, die natürlich immer auch politisch konnotiert ist, findet die Auseinandersetzung mit den „Mächten und Gewalten“ statt. Auch und allem voran die Seelsorge kommt für Luther unentrinnbar in diesem Horizont zu stehen. Sie ist alles andere als ein rein privates Geschehen.

Das psychische Erleben der Anfechtung, also der *Zustand* des Menschen, drückt sich auch für Luther in einem inneren Gefühlserleben (Affekten) aus, wie „tribulatio“ (Trübsal), „tristitia“ (Schwermut bzw. Depression), „desperatio“ (Verzweiflung) oder „angustia“ bzw. „timor“ (Angst).³²³⁸ Darin stimmt er in erstaunlich hohem Maße mit der pastoralpsychologischen Beschreibung der Anfechtung als Konfliktleben überein.³²³⁹ Als Begegnung mit der Aggression einer äußeren *Macht* (sei es Gottes oder des Teufels) verbindet sich die Anfechtung für ihn jedoch eher mit Begriffen wie „probatio“ (Prüfung), „impugnatio – impugnare“ (Angriff – angreifen), „oppugnatio“ (Bestürmung) oder „persecutio, percussio, perditio, mortificatio, purgatio und passiones“ (Verfolgung, Schlagen, Vernichtung, Tötung, Reinigung und Leiden).³²⁴⁰ Beide Aspekte sind für Luther unauflöslich miteinander verbunden im Begriff des *Kampfes* (pugna): „Da (in der pugna) wirst du angefochten mit Verzweiflung oder Nöten des Gewissens (tentaris desperatione seu turbinibus conscientiae), und dieser Kampf (welcher ganz geistlich und sehr hart ist: spiritualissima etsi acerbissima) geschieht zwischen dir allein und Gott al-

³²³⁷ Vgl. dazu oben unter A.3.

³²³⁸ Vgl. BEINTKER, Anfechtung, 63.

³²³⁹ Vgl. dementsprechend auch die Aufteilung unter C.3 (Krise, Verzweiflung, Angst, Depression (Schwermut)).

³²⁴⁰ BEINTKER, a. a. O., 62. Beintker führt diese Vokabeln auf, ohne damit Anspruch auf Vollständigkeit zu erheben. Vgl. ebenso a. a. O., 65: „Tribulatio erscheint mehr als Zustand, tentatio mehr als Aggression“, wiewohl Luther die Begriffe nicht streng dem einen oder anderen zugeteilt verwendet.

lein.³²⁴¹ Der Reformator versteht also die Anfechtung sowohl als eine „Bedrängung von außen als Mittel irgendwelcher Mächte“ als auch „als Zustand dessen [...], der da unterliegt“.³²⁴²

Demzufolge ist jede Anfechtung, wiewohl sie sich in inneren Zuständen bzw. Gefühlen wie Angst, Aggression oder Depression äußern kann, immer auch ein Geschehen, dass „von außen“ bewirkt wird. Es weist „als Zustand über sich hinaus auf eine Macht [...], deren Angriffen der angefochtene Mensch sich unterworfen weiß“.³²⁴³ „Der Mensch steht“, so *Bernhard Lohse*, „also selbst mitten in einem Kampf, an dem Gott und die gottfeindlichen Mächte teilnehmen.“³²⁴⁴

Keine Anfechtung entspringt deshalb ausschließlich und allein aus der Psyche und den inneren Konflikten des Menschen.³²⁴⁵ Sondern „[e]s ist entweder Gott, der sich dem Menschen entzieht oder ihn auf die Probe stellt, oder der Teufel, der in Verzweiflung stürzen will.“³²⁴⁶ Diese „Personifizierungen“, so Eschmann weiter, hätten Luther geholfen, sich zu seinen Anfechtungen konkret verhalten und sie ansprechen zu können.³²⁴⁷ Damit drängt sich freilich die Frage auf: Sind diese Personifizierungen lediglich als psychische Funktionen der eigenen Konfliktbewältigung anzusehen oder haben sie auch einen Anhalt in der übersubjektiven Realität? Ja, müssen sie (zumindest im Bewusstsein des Menschen) nicht sogar als derart „objektiv“ verursacht angesehen werden, um tatsächlich authentisch zu „funktionieren“?

Während die pastoralpsychologische Lutherinterpretation ihr ganzes Augenmerk auf den seelischen Zustand der Anfechtung richtet, darf diese andere Seite für eine spirituelle Seelsorge nicht aus dem Blick geraten. Obwohl die Anfechtung vor allem theozentrisch zu verstehen ist, nämlich als Kampf- und Beziehungsgeschehen zwischen Gott und Mensch (sie „geschieht zwischen dir allein und Gott allein“), kann sie doch nicht herausgelöst werden aus dem eschatologischen und kosmologischen Horizont, in dem sie geschieht. Indem die Anfechtung dem Menschen immer auch als eine von außerhalb seiner selbst auf ihn zukommende Aggression widerfährt, kann sie nie ohne die kosmischen Anfechtungsmächte gedacht werden.

³²⁴¹ A. a. O., 63–64 nach WA 5, 167,11–13 (Operationes in Psalmos; 1519–21): „Non enim ideo tentaris desperatione seu turbinibus conscientiae, ut ad operum fiduciam curras, sed contra ab opere avocaris, quia spiritualissima etsi acerbissima haec pugna est intra te solum cum solo deo consummanda“.

³²⁴² BEINTKER, a. a. O., 66.

³²⁴³ A. a. O., 66.

³²⁴⁴ LOHSE, *Luthers Theologie*, 270. „Die Macht des Teufels ist also durch Christus bereits an ihr Ende gelangt. Und doch findet in der Geschichte noch immer der Kampf zwischen Gott und dem Teufel statt, wobei der Mensch, wie alle anderen Kreaturen, in diesen Kampf mit hineingestellt ist.“ (LOHSE, a. a. O., 272).

³²⁴⁵ Vgl. ebenso ESCHMANN, *Ratschläge gegen die Anfechtung*, 168 und DERS., *Der Angst ins Gesicht lachen*, 82.

³²⁴⁶ ESCHMANN, a. a. O., 82; nahezu gleichlautend: DERS., *Ratschläge gegen die Anfechtung*, 168.

³²⁴⁷ ESCHMANN, *Der Angst ins Gesicht lachen*, 83.

Damit wird unweigerlich die Frage nach der Realität des Teufels bzw. der Mächte und Gewalten virulent.³²⁴⁸ Diesem Problem darf nicht ausgewichen werden.³²⁴⁹ Mit seiner Klärung und Beantwortung steht und fällt die Authentizität jedweder Lutherrezeption. Denn für den Reformator steht die geistliche Unterscheidung von Gott und Teufel so sehr im Zentrum seines seelsorgerlichen Umgangs mit der Anfechtung, dass nicht ohne essentielle Verluste darauf verzichtet werden kann.³²⁵⁰ Die Frage nach der Existenz des Teufels bzw. der Mächte und Gewalten bleibt deshalb eine zu Klärende. Im Rahmen dieser Arbeit konnte natürlich nur in Ansätzen und unter praktisch-theologischen Gesichtspunkten darauf eingegangen werden. Eine umfassende dogmatisch-philosophische Aufarbeitung muss sie schuldig bleiben.³²⁵¹ Es kann an dieser Stelle nur das Desiderat (nun wie-

³²⁴⁸ Das gilt umso mehr, auch wenn der Teufel als reale Größe im aufgeklärten Denken der sogenannten Neuzeit eigentlich keinen Platz mehr hat, sondern allenfalls noch auf verschiedene Deutungsmuster reduziert wird. Vgl. dazu SONS, Martin Luther als Seelsorger, 120: „Die Tiefenpsychologie versteht das Böse als Triebstörung, die Verhaltenspsychologie als fehlgeleitete menschliche Aggressivität, die moderne Hirnforschung als physiologische Anomalie, die Esoterik als Disharmonie zwischen Geist und Bewusstsein.“

³²⁴⁹ Vgl. dagegen JÖRNS, Luther als Seelsorger, 489–498, der stattdessen der Ansicht ist, eine Vergegenwärtigung der Seelsorge Luthers für heute müsse „von der Frage weghelfen, ob es einen Teufel gibt und wer das ist, und uns stattdessen fragen lassen, *wo* er heute und *wie* er heute gegen Gott handelt, inmitten der Welt, der Kirche, der Theologie und in unserem eigenen Denken und Herzen.“ (JÖRNS, a. a. O. 498). Damit weicht er dem eigentlichen Problem natürlich schlicht und ergreifend aus. Die „Ob“-Frage steht, ob man will oder nicht, nun einmal im Raum.

³²⁵⁰ Vgl. dazu in dieser Arbeit u. a. unter A.4.2.2 und vor allem B.4.4.1.3.b). Vgl. an dieser Stelle nur exemplarisch WA TR 6, 30,21–28 (Nr. 6540): „Wer nu nicht weiß, noch gläubt, daß Gott in Christo barmherzig, gnädig &c. ist, ein Gott der Freuden, des Friedes, des Trosts, der Hoffnung, des Heils, des Lebens und alles Guten, der kennet Gott nicht, versiehet sich keiner Gnade zu ihm, sondern fleuhet und hasset ihn, und siehet ihn für den Teufel an, der auch ein Gott ist, aber der Sünden, des Todes, der Lügen, der Traurigkeit, der Verzweiflung, des Verdamniß und alles Bösen. Darum sollt du diesen Gott, den Teufel, der ein Lügner und Mörder ist, wol unterscheiden von dem wahren rechten Gott.“ (als eine freie Umarbeitung von WA TR 1, 350,12–16 (Nr. 723; 1530): „Dem nach wird der Teufel Gott genannt, nemlich ein Gott der Sünde, des Todes, der Verzweiflung und des Verdamniß. Hie mußt du diesen Gott recht unterscheiden von dem rechten wahren Gott, der da ist ein Gott des Lebens, Trosts, Heils, der Gerechtigkeit und alles Guten; derselbige Gott ist allein der recht Gott. Da du hie nicht recht unterscheidest, so wirst du weit, weit feilen und irren.“).

³²⁵¹ Auf einige bemerkenswerte Versuche sei nichtsdestotrotz hingewiesen: Vgl. SCHERLE, Peter: „Denn wir kämpfen nicht gegen Fleisch und Blut ...“ (Eph. 6, 12), 191–224, der eine „praktische Theologie der Mächte und Gewalten“ zu entwickeln versucht. Vgl. AGAMBEN, Die Beamten des Himmels. Über Engel (2007), bes. 29–72, der das Christentum als eine grundsätzlich apokalyptische Religion betrachtet. Für Agamben hat das auch politische Implikationen. Er sieht die Gläubigen in einer Auseinandersetzung in und mit den öffentlichen Gewalten dieser Welt, die er bspw. als „himmlische Öffentlichkeit“ bezeichnet (a. a. O., 29–33). Vgl. BEYERLE, Die Apokalyptik als „Mutter aller christlichen Theologie“ (2015), bes. 491–506. Vgl. RUST, Und wenn die Welt voll Teufel wär (2018³), bes. 18–48. Vgl. LEIMGRUBER, Kein Abschied vom Teufel (2004), bes. 334–338, die eine empirische Untersuchung (Interviewleitfaden) vorstellt und immerhin behaupten kann: „Die Rede vom Teufel

derum auch in praktisch-theologischer Hinsicht) noch einmal dringlich ins Bewusstsein gerufen werden; umso mehr, als es für die Seelsorgelehre und -praxis von so eminenter Bedeutung ist.

Wie auch immer man dieser Problemstellung begegnet, so viel ist klar: Eine Seelsorge im Anschluss an Luthers Spiritualität kann nur in diesem großen, überindividuellen und kosmologischen Gesamtrahmen von Anfechtung und Trost nachvollzogen werden. Luthers Erfahrung und Umgang mit jedweden Anfechtungen ist nur zu verstehen und gewinnbringend auf die Gegenwart zu beziehen, wenn erkannt wird, dass, wie und von wem um den Menschen *gekämpft* wird. In der Anfechtung ist es letztlich nicht der Mensch selbst, der kämpft. Er erleidet etwas, wodurch andere Mächte an ihm wirken und durch die hindurch Gott selbst an

besitzt ungebrochene Aktualität und es kann und darf auf sie – unter bestimmten systematischen und pastoralen Voraussetzungen – begründeterweise nicht verzichtet werden.“ (a. a. O., 334). Das gilt, wenngleich Leimgruber, allein schon der Methodik ihrer Untersuchung geschuldet, keine ontologische Aussagen treffen kann und will, sondern bloß „Erfahrungen, Sprachbilder[n] und Interpretationsmuster[n]“ formuliert (a. a. O., 335). Sie plädiert schließlich dafür, mutig vom Teufel zu reden: „Das Böse muss benannt werden, denn erst dadurch kann es gebannt werden: Will die Seelsorge nicht in Hilf- (und letztlich Bedeutungs-)losigkeit angesichts der Ängste und Nöte, aber auch der Faszination vor dem Bösen verfallen, hat sie das Böse aufzudecken, bloßzulegen, zu entlarven (erklären kann sie es nicht!), andernfalls ergreift sie nur Teile des Lebens, da sie äußerst dichte und fundamentale menschliche Erfahrungen genauso wie sinnliche, affektive Bedürfnisse nicht wahrnimmt.“ (a. a. O., 337). Vgl. DIETZ, Das Böse, 19–33, der sich zwar differenziert und seelsorgerlich behutsam, in der Sache aber dann leider doch nur sehr zurückhaltend äußert. Vgl. schließlich den sehr umfassenden zeitgenössischen Versuch von ZEILINGER, Zwischen-Räume–Theologie der Mächte und Gewalten (1999). Zeilinger stellt sich tatsächlich der Frage, „ob die biblische Rede von ‚Mächten und Gewalten‘ heute legitimerweise wiederzuentdecken oder nicht doch besser in der theologischen Mottenkiste eines vergangenen Weltbildes zu belassen sei.“ (a. a. O., 11). Er sucht eine Antwort darauf in bewusster Abgrenzung gegenüber einem bloß „strukturellen“ und apersonalen Verständnis der Mächte und Gewalten (Tillich), aber auch gegenüber einem ontologischen Verständnis der Mächte und Gewalten (Kasper, Lehmann). Seine Hauptbezugsgrößen sind die US-amerikanischen Theologen William Stringfellow (vgl. a. a. O., 44–70) und Walter Wink (vgl. a. a. O., 71–107). Er fasst die Stoßrichtung seines Lösungsversuchs folgendermaßen zusammen: „Gerade weil der umfassende Bestimmungsgrund menschlicher Existenz und Personalität nicht in der Macht geschichtlich-geschöpflicher Mächte und Gewalten gegeben ist, sondern bei Gott liegt, kann von einer Persönlichkeit der Mächte nicht in gleicher Weise die Rede sein, wie von der Gottes und der Menschen. Wohl aber leiten sich die Mächte von diesem personalen Grund ab, wie er ihnen in der Person Gottes und der Personalität der Menschen vorausgesetzt ist und in ihren eigenen responsorischen Momenten begegnet. Dem entspricht, daß sie nicht nur, aber auch in personaler Gestalt zur Darstellung kommen. Von Mächten und Gewalten *nicht* als Personen zu reden, verkennt ihren personalen Grund bei Gott und bei den Menschen, der sich in den responsorischen Momenten ihres eigenen ‚Wesens‘ widerspiegelt. Von ihnen *nur* als Personen zu reden, verdeckt die bleibenden Unterschiede ihres ‚Wesens‘ zu dem Gottes und dem der Menschen.“ (a. a. O., 267). Vgl. ebenso a. a. O., 363: „Von den Mächten nicht als Personen zu reden verfehlt ihre Wirksamkeit, von ihnen nur als Personen zu sprechen verstellt ihr Wesen.“ Vgl. dazu auch die Zusammenfassung und den Ausblick a. a. O., 359–384.

ihm handelt.³²⁵² Eine spirituelle Seelsorge sieht den Menschen im Kampf zwischen Gott und Teufel. Sie nimmt Teil an diesem Kampf der Seelsorge Gottes. Ihre Herausforderung besteht darin, von Luthers Umgang mit den Anfechtungen Gottes und des Teufels in der Welt für heute zu lernen.³²⁵³

Das mit der Reduktion von Luthers Teufelsvorstellungen ein wunder Punkt berührt wird, bestätigt auch *Heiko A. Oberman* in seiner berühmten Lutherbiographie: „Das Leben Luthers wird damit aber um die Erfahrung jener Macht verkürzt, die er genau so wirklich erlebt hat wie Christus. Was ohne Teufel zurückbleibt, ist die protestantische Zitadelle, das ‚bessere Ich‘“ – wie nah rührt das heran an die pastoralpsychologische Rede von der Ich-Ideal-Identifikation mit Christus! – „das Gewissen, das nun zum Ort des Endgerichts wird“ usw.³²⁵⁴

Für Luther ist der Teufel eine reale Macht, ein Wille, der in der ganzen Weltgeschichte und in jedem Menschenherzen wirkt – und zwar gegen Gott und Gottes Wort. Er tut das gewissermaßen mit allen Methoden, brachial wie subtil, in „Feuer und Schwert, mit Anfechtung und klugen Argumenten“.³²⁵⁵ Weder Gott noch der Teufel agieren irgendwo „am Rande der Weltgeschichte“.³²⁵⁶ Und so ging der Reformator ganz selbstverständlich davon aus, dass ebendas jedem umso deutlicher wird, je näher er Christus und dem Wort Gottes kommt. „Das Evangelium ruft den Satan.“³²⁵⁷ Der erwachte Glaube lässt auch den Teufel erst richtig aktiv werden.

Ohne diesen apokalyptischen Gesamthorizont aktiver kosmischer, gottfeindlicher Mächte ist Luthers Anfechtungsverständnis ebenso wenig zu haben oder zu verstehen wie seine Seelsorge überhaupt. Wer auch immer sich darin auf Luther berufen will, kommt um eine Stellungnahme zu diesem Problemfeld nicht umhin. Es erstaunt umso mehr, dass ausgerechnet diese genuin „lutherische“ Wende im Menschen- und Weltbild, wie Oberman sie bezeichnet und sogar mit der kopernikanischen vergleicht,³²⁵⁸ in der gegenwärtigen, auch poimenischen

³²⁵² Vgl. dazu JACOB, Gewissensbegriff, 38, der dementsprechend von dem Menschen als einem „Objekt der Anfechtungsmächte“ und dem „Kampfplatz zwischen Satans- und Christusprinzip“ spricht.

³²⁵³ Vgl. dazu auch MÖLLER, Luthers Seelsorge und die neueren Seelsorgekonzepte, 91–92. Für Möller ist Luthers „erfrischend unverschämte und drastische Redeweise vom Teufel“ sogar ein seelsorgerlicher Vorsprung vor uns Heutigen (a. a. O., 91). Er reiche mit der Auseinandersetzung mit dem Teufel als konkretes Gegenüber in menschliche Abgründe hinein, die anders nur schwer oder vielleicht auch gar nicht zu erreichen und zu behandeln seien.

³²⁵⁴ OBERMAN, Luther. Mensch zwischen Gott und Teufel, 192.

³²⁵⁵ OBERMAN, a. a. O., 191.

³²⁵⁶ A. a. O., 191.

³²⁵⁷ WA 15, 459,15 (Predigt zu Lk 11; Oculi 1524): „Euangelium vocat Satanam.“

³²⁵⁸ Vgl. OBERMAN, a. a. O., 192.

Lutherrezeption kaum oder wenn, dann nur verschämt rezipiert wird.³²⁵⁹ Dabei sieht auch Oberman einen innersten Zusammenhang zwischen der eschatologischen Verkürzung und der kosmologischen Verflachung: „Solange der gerechte Gott auf das Ende der Weltzeit harrend fern im Himmel thront, verharret auch der Teufel am Rande der Weltgeschichte. Je näher der Gerechte uns im Glauben an Christus jedoch auf Erden kommt, desto näher rückt auch der Teufel und sieht sich zu geschichtswirksamen Gegenmaßnahmen herausgefordert.“³²⁶⁰

Luther hat in großer Eindeutigkeit den Menschen aus dem Mittelpunkt des kosmischen Geschehens verdrängt und ihn zum machtlosen Reittier zwischen Gott und Teufel erklärt.³²⁶¹ „Der Mensch rückt aus dem Mittelpunkt der Schöpfung an ihren Rand, nachdem er zuvor von Luther der Macht über sich selbst beraubt worden war.“³²⁶² Die eigentliche Auseinandersetzung geschieht zwischen Gott und Teufel. Der Mensch steht in diesem Sinne zwar „in der Mitte“, aber er ist nicht der eigentliche Akteur des Geschehens. Er findet sich vielmehr hineingestellt und durch die Meditation des Wortes Gottes immer mehr hineingezogen in eben diesen apokalyptischen Kampf um Gottes Vollendung der Weltgeschichte. Luthers „Konzept“ der Anfechtung ist also viel weitreichender und weltumspannender als es die pastoralpsychologischen Rezeptionsversuche erscheinen lassen. Es geht bei weitem nicht „nur“ um innerpsychische, ja nicht einmal bloß um innersoziale Konflikte. Es geht um einen universalen Konflikt, dessen Auswirkungen die einzelnen Menschen in ihren Erfahrungen der Anfechtung erreichen: den Kampf zwischen Gott und Teufel. Dieser Kampf ist der eigentliche Ort der Seelsorge.

Gemeinsam mit *Hans-Martin Barth* bleibt am Ende das Urteil, dass (pastoral)psychologische Interpretationen, wie sehr sie auch mit diversen seelsorgerlichen Einsichten des Reformators im Einzelnen übereinstimmen mögen, allerdings „dem letzten Horizont, in dem er spricht, aber doch nicht gerecht werden.“³²⁶³ Denn, so fährt Barth fort, „[f]ür Luther ging es

³²⁵⁹ Und dass, obwohl sich wenigstens ein solcher Versuch nach den verheerenden humanen Katastrophen der beiden Weltkriege und den krassen Unmenschlichkeiten verschiedenster Ideologien des 20. Jahrhunderts doch mehr als nur nahelegen würde.

³²⁶⁰ OBERMAN, a. a. O., 191–192.

³²⁶¹ Vgl. WA 18, 635,17–22 (De servo arbitrio; 1525): „Sic humana voluntas in medio posita est, ceu iumentum, si insederit Deus, vult et vadit, quo vult Deus [...]. Si insederit Satan, vult et vadit, quo vult Satan, nec est in eius arbitrio ad utrum sessorem currere aut eum quaerere, sed ipsi sessores certant ob ipsum obtinendum et possidendum.“ („So ist der menschliche Wille in die Mitte gestellt, wie ein Zugtier. Wenn Gott darauf sitzt, will und geht es, wohin Gott will, [...]. Wenn der Satan darauf sitzt, will und geht es, wohin Satan will. Und es liegt nicht an seinem Willensvermögen, zu einem von beiden Reitern zu laufen oder ihn zu suchen. Vielmehr streiten die Reiter selbst darum, es in Besitz zu nehmen und in Besitz zu behalten.“ (dt. Übers. n. LDStA I, 291,33–39)); sowie WA 18, 750, 13–14 (LDStA I, 563,8–9).

³²⁶² OBERMAN, a. a. O., 192.

³²⁶³ BARTH, *Pecca fortiter*, 24.

um mehr als psychische Balance auch angesichts des Bedrängenden, und er hat dies zum Ausdruck gebracht durch die uns mittelalterlich anmutende Rede von Himmel und Hölle.“³²⁶⁴

Mit anderen Worten: Das Ganze des menschlichen Lebens ist mehr als die Zeitspanne zwischen Zeugung und biologischem Tod, mehr als der Raum seiner psychischen Erfahrungen. „Indem wir heute ahnungsweise des Ganzen globaler Zusammenhänge und entwicklungsgeschichtlicher Prozesse ansichtig werden, fangen wir jedenfalls an zu begreifen, daß ‚Sünde‘ zu eng definiert ist, wenn wir sie nur auf die moralische Existenz eines einzelnen Menschen beziehen.“³²⁶⁵ Es gilt darum auch hier, Luthers Spiritualität und das, was sie über „Ursünde“, „Satan“, „Antichrist“, „Mächte und Gewalten“ und alle aus der christlichen Apokalyptik stammenden Begriffe zu sagen wusste, wieder aufzunehmen und ohne inhaltliche Reduktion in der Wucht ihres realen theologischen Gehalts interpretatorisch auf die Gegenwart zu beziehen. Der angefochtene und getroste Glaube und infolgedessen eine „[e]chte, persönliche Tapferkeit zum Glauben und zum Sündigen“, wie es Barth formuliert, „erwächst aus der Wahrnehmung des eschatologischen Horizonts, in dem Welt und Mensch stehen. Aus der Wahrnehmung dieses letzten Horizonts lebt Martin Luthers tapfere Seelsorge.“³²⁶⁶

Auch angesichts dieses weiten Horizonts der Anfechtung steht die Poimenik heute mehr denn je vor der Herausforderung, beide Sichtweisen, die psychologische und die theologische in einer spirituellen Seelsorge zu vereinen. Denn ungeachtet der notwendigen Reintegration der polemisch-apokalyptischen Dimension der Spiritualität in die Seelsorge, darf darüber doch nicht der immense Fortschritt verloren gehen, der im Blick auf den Umgang mit dem „Bösen“ durch die humanwissenschaftliche Forschung gewonnen wurde. Denn die psychologische Erlebnisdifferenzierung hat doch auch geholfen, viel präziser und vor allem vorsichtiger menschliches Verhalten, Krankheiten, soziale Strukturen usw. wahrzunehmen und zu behandeln, ohne sie vorschnell einer übernatürlichen Macht zuzuschreiben, auf diese Weise das psychische Problem zu marginalisieren und damit letztlich unbehandelt zu lassen.“³²⁶⁷ Die

³²⁶⁴ BARTH, a. a. O., 24–25.

³²⁶⁵ A. a. O., 25.

³²⁶⁶ A. a. O., 25.

³²⁶⁷ Vgl. dazu völlig richtig SCHNEIDER-HARPPRECHT, a. a. O., 79–80.340–341, der an der parakletischen Seelsorge (ob zu Recht oder zu Unrecht sei dahingestellt) eine fehlende konkrete Vermittlung in die spezifische Situation bestimmter Menschen hinein kritisiert. Es sei zwar „die Aufgabe des selbstverschlossenen Selbstbezugs zugunsten der Identitätsfindung in der Christusbeziehung aufgrund des Glaubens“ positiv zu werten und zu unterstützen (a. a. O., 80). Dennoch laufe aber eine „Erzählende Seelsorge, in der die individuelle Situation mit der Geschichte Jesu Christi versprochen wird, [...] Gefahr, die Lage des anderen *vorschnell* von den eigenen Prämissen her als *Grundsituation der Anfechtung* zu deuten, sich durch das *vorschnelle* Angebot biblischer Sinndeutung unabhängig zu machen von den der Befindlichkeit des Partners angemessenen Regeln kommunikativen Verhaltens und ihm damit auch die Möglichkeit zu nehmen, sich im seelsorgerlichen Dialog zu gegebener Zeit

Begrenztheit dieser Herangehensweise liegt wieder nur darin, dass die Realität des Bösen eben nicht im Psychischen und Sozialen aufgeht, sondern tiefer reicht.

Es geht also darum, beides zu tun: Einerseits die (sozio-)psychologischen Kenntnisse in so breitem Maße wie möglich zu erlernen und anzuwenden und andererseits das, was theologisch durch die Schrift offenbart ist ohne weltanschaulich vorbedingte Reduktionen ernst zu nehmen. Eine einseitige Präferenz in die eine oder andere Richtung kann jeweils nur gefährliche Folgen für die Seelsorge mit sich bringen, nämlich entweder religiöse Überinterpretation oder geistliche Blindheit. Darum bedarf es, so *Rolf Söns*, „einer theologischen Wahrnehmung, die um die Realität des Teufels weiß und mit ihr rechnet. Zugleich bedarf es einer psychologischen Wahrnehmung, die nicht vorschnell den Teufel für psychische Störungen oder Verhaltensauffälligkeiten verantwortlich macht.“³²⁶⁸

Es wird für die Seelsorge in Zukunft wegweisend sein, nicht nur einzelne Phänomene pastoralpsychologisch beurteilen, kompetent behandeln oder gegebenenfalls an einen psychotherapeutischen Experten weitervermitteln zu können, sondern ebenso die spirituelle Dimension des Menschseins wie der ganzen Schöpfung wiederzuentdecken, zu bewahren und in den weiteren Horizont einer kosmologisch-eschatologischen Gesamtschau zu integrieren.

Sicher wird auch dazu „des vielen Büchermachens kein Ende“ sein (Koh 12,12). Wie gut es hier gelungen sein mag, „ein Buch von Anfechtungen zu schreiben“ sei dem Urteil des geneigten Lesers überlassen. Wichtiger noch als dieses oder jenes Buch aber ist und bleibt das große Anfechtungs- und Trostbuch der Heiligen Schrift ebenso wie die vielen kleinen Lebensbücher, die der Heilige Geist in ihrer Kraft aus dem Leben aller Angefochtenen und Getrösteten schreiben will und wird. Denn „die heilige Schrift verstehet man nicht so leichtlich, wenn man sie gleich mit Fleiß lieset.“ Darum „[l]asset uns die drei Wörter wohl lernen und ewig Schüler darbei bleiben, was da sei, Gott lieben, fürchten und vertrauen!“³²⁶⁹

um eigene Deutungen zu bemühen, in denen er sich mit dem ‚extra nos‘ des Glaubens auseinander setzt.“ (a. a. O., 80 (Hvm.)).

³²⁶⁸ SÖNS, a. a. O., 122.

³²⁶⁹ WA TR 4, 492,3–5 (Nr. 4777; 1530); vgl. a. a. O., 491,3–6: „lectio sacrae scripturae non tam facile perdiscitur! Lasset vns die drei wortter wol lernen vnd schuler drei jar bleiben, quid sit diligere Deum, illi fidere et illum timere.“

Literaturverzeichnis

1 Hilfsmittel

- ALAND, Kurt: Hilfsbuch zum Lutherstudium, 4., durchges. u. erw. Aufl., Bielefeld 1996.
- BARING, Georg: Bibliographie der Ausgaben der „Theologia Deutsch“ (1516–1961). Ein Beitrag zur Lutherbibliographie. Mit Faksimiledruck der Erstausgabe, Baden-Baden 1963.
- BAUER, Walter: Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur, 6., völlig neu bearb. Aufl., unter bes. Mitw. von Viktor Reichmann hrsg. von Kurt Aland u. Barbara Aland, Berlin/New York 1988.
- BENSELER, Gustav Eduard: Benselers griechisch-deutsches Wörterbuch. Mit einem alphabetischen Verzeichnis zur Bestimmung seltener und unregelmässiger Verben, bearb. von Adolf Kaegi, 19. Aufl., unveränd. Nachdr. der 15., neu bearb. Aufl., Leipzig 1990.
- BENZING, Josef: Lutherbibliographie. Verzeichnis der gedruckten Schriften Martin Luthers bis zu dessen Tod. Bearbeitet in der Verbindung mit der Weimarer Ausgabe unter Mitarbeit von Helmut Claus, Baden-Baden 1966.
- GEORGES, Karl Ernst: Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch, aus den Quellen zusammengetragen und mit besonderer Bezugnahme auf Synonymik und Antiquitäten unter Berücksichtigung der besten Hilfsmittel ausgearbeitet, unveränd. Nachdr. der 8., verb. u. verm. Aufl., hrsg. von Heinrich Georges, 2 Bde., Reprint der Ausgabe Hannover 1913/1918, Darmstadt 1998. (vgl. www.zeno.org/Georges-1913; abgerufen am 19.02.2021).
- GRIMM: Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm, digitalisierte Fassung im Wörterbuchnetz des Trier Center for Digital Humanities, Version 01/21. (vgl. www.woerterbuchnetz.de/DWB; abgerufen am 19.02.2021).
- HARTWEG, Frédéric/WEGERA, Klaus-Peter: Frühneuhochdeutsch. Eine Einführung in die deutsche Sprache des Spätmittelalters und der frühen Neuzeit, 2., neu bearb. Aufl., Tübingen 2005.
- Lutherbibliographie zum Jahr 2017, in: LuJ 85, 2018, S. 435–514.
- SCHILLING, Johannes: Latinistische Hilfsmittel zum Lutherstudium, LuJ 55, 1988, S. 83–101.
- SCHWERTNER, Siegfried: Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete. Zeitschriften, Serien, Lexika, Quellenwerke mit bibliographischen Angaben, 2. Aufl., Berlin u. a. 1994.
- STOLT, Birgit: Germanistische Hilfsmittel zum Lutherstudium, LuJ 46, 1979, S. 120–135.
- WALTHER, Hans: Proverbia sententiaeque Latinitatis medii aevi = Lateinische Sprichwörter und Sentenzen des Mittelalters in alphabetischer Anordnung, Bde. 1–6, Göttingen 1963–1969.
- WANDER, Karl Friedrich Wilhelm: Deutsches Sprichwörter-Lexikon, Leipzig 1876. (vgl. www.zeno.org/Wander-1867; abgerufen am 12.03.2021).

2 Quellen

2.1 Luthers Schriften

D. Martin LUTHERS Werke. Weimarer Ausgabe. Kritische Gesamtausgabe. 135 Bde.

I. Abt.: Werke, 60 Bde., Weimar 1883ff. [WA 1–60].

II. Abt.: Tischreden, 6 Bde., Weimar 1912ff. [WA TR 1–6].

III. Abt.: Die Deutsche Bibel, 12 Bde., Weimar 1906ff. [WA DB 1–12].

IV. Abt.: Briefwechsel, 15 Bde., Weimar 1930ff., Repr. 1964ff., Sonderedition 2000ff. [WA Br 1–15].

Dr. Martin LUTHER'S Briefe, Sendschreiben und Bedenken, Bd. 1 Luthers Briefe bis zu seinem Aufenthalt auf der Wartburg, vollständig ... gesammelt, kritisch u. historisch bearb. von Wilhelm Martin Leberecht de Wette, Berlin 1825. [DE WETTE I] (vgl. https://books.google.de/books?id=lv4QAAAAIAAJ&printsec=frontcover&hl=de&source=gbg_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false; abgerufen am 24.02.2021).

D. Martin LUTHER: Vierzehn Tröstungen für Mühselige und Beladene (*Tessaradecas consolatoria pro laborantibus et oneratis*), übers. u. eingel. von Theodor Heckel, Gütersloh 1948. [HECKEL, Tröstungen].

D. Martin LUTHERS Evangelien-Auslegung, hrsg. von Erwin Mülhaupt, Fünfter Teil. Die Passions- und Ostergeschichten aus allen vier Evangelien, 4. Aufl., Göttingen 1969.

Martin LUTHER: Tröstungen. Zwei Schriften, vermittelt von Rudolf Bohren, München 1983. [BOHREN, Tröstungen].

Martin LUTHER: Das Schöne Confitemini. Sendbrief vom Dolmetschen, Calwer Luther-Ausgabe 7, München 1967.

Martin LUTHER: Der Glaube allein. Texte zum Meditieren, ausgew. u. eingel. von Otto Hermann Pesch, Zürich u. a. 1983.

Martin LUTHER: Deutsch-Deutsche Studienausgabe, Bd. I. Glaube und Leben, hrsg. von Dietrich Korsch, Leipzig 2012. [DDStA I].

Martin LUTHER: Deutsch-Deutsche Studienausgabe, Bd. II. Wort und Sakrament, hrsg. von Dietrich Korsch u. Johannes Schilling, Leipzig 2015. [DDStA II].

Martin LUTHER: Deutsch-Deutsche Studienausgabe, Bd. III. Christ und Welt, hrsg. u. eingel. von Hellmut Zschoch, Leipzig 2016. [DDStA III].

Martin LUTHER: Erlanger Luther-Ausgabe. Sämtliche Werke [der deutschen Schriften], hrsg. von Johann Georg Plochmann u. Johann Konrad Irmischer, Erlangen/Frankfurt a. M. 1826–1872. [EA].

Martin LUTHER: Lateinisch-Deutsche Studienausgabe, Bd. I. Der Mensch vor Gott, unter Mitarb. von Michael Beyer, hrsg. u. eingel. von Wilfried Härle, Leipzig 2006. [LDStA I].

Martin LUTHER: Lateinisch-Deutsche Studienausgabe, Bd. II. Christusglaube und Rechtfertigung, hrsg. u. eingel. von Johannes Schilling, Leipzig 2006. [LDStA II].

Martin LUTHER: Lateinisch-Deutsche Studienausgabe, Bd. III. Die Kirche und ihre Ämter, hrsg. von Günther Wartenberg u. Michael Beyer, eingel. von Wilfried Härle, Leipzig 2009. [LDStA III].

- Martin LUTHER: Luthers Werke in Auswahl, Bd. 6 Luthers Briefe, hrsg. von Hanns Rückert, 3., verb. Aufl., Berlin 1966.
- Martin LUTHER: Studienausgabe, Bd. 1, hrsg. von Hans-Ulrich Delius, Berlin 1979. [StA I].
- Martin LUTHER: Trostbüchlein für Mühselige und Beladene, hrsg. u. übers. von Karl Kindt, Göttingen 1938. [KINDT, Trostbüchlein].
- Martin LUTHER: Vierzehn Trostmittel für Mühselige und Beladene (Tessaradecas), in: Luthers Werke für das christliche Haus, hrsg. von Georg Apollo Buchwald, Gustav Kawerau u. a., Sechster Band. Erbauliche Schriften, Braunschweig 1891, S. 1–60. [KAWERAU, Trostmittel].
- Martin LUTHER: Wie man beten soll. Für Meister Peter den Barbier, hrsg. von Ulrich Köpf u. Peter Zimmerling, Göttingen 2011. [ZIMMERLING, Wie man beten soll].
- Martin LUTHERS ausgewählte Schriften. 2. Trostschriften, hrsg. von Johannes Desius, Gotha 1884, S. 1–29 („Trostschrift für jeden Christen in allen Anfechtungen und Leiden (Tessaradecas)“). [DESIUS, Trostschriften].
- MATHESIUS, Johann: Ausgewählte Werke, Bd. 3, Luthers Leben in Predigten, hrsg. von Georg Loesche, 2. Aufl., Prag 1906.
- Ein Trostlichs buchlein Doct. Martini Lutheri Augustiners. in aller widerwertickeyt eynes yeden Christglaubige mensche. neulich geteutsch. durch Magistri Georgium Spalatinum, 1520, gedruckt von Johann Rhau-Grunenberg, Wittenberg 1520. [SPALATIN, Ein Trostlichs buchlein].
- SHEEL, Otto (Hrsg.): Dokumente zu Luthers Entwicklung. Bis 1519, 2., neu bearb. Aufl., Tübingen 1929.
- Dr. Martin LUTHERS sämtliche Schriften. Band I–XXIII in 25 Bänden, hrsg. von Johann Georg Walch, Jena 1740–1753, Nachdr. der 2., überarb. Aufl., St. Louis 1880–1910, Gross-Oesingen 1986ff. [WALCH² I–XXIII].

2.2 Sonstige Quellen

- ARISTOTELES: Physik, vollst., durchges. Neusatz mit einer Biographie des Autors bearb. u. eingerichtet von Michael Holzinger, Berlin 2013. (vgl. <http://www.zeno.org/Lesesaal/N/9781484030554?page=0>; abgerufen am 16.06.2015).
- AUGUSTINUS, Aurelius: Confessiones. Lateinisch-Deutsch. Eine Synopse, nach Netzquellen erstellt von Karsten Dittmann, Lippstadt 2002. (vgl. http://www.geocities.ws/karstendittmann/texte/Augustinus_Confessiones_dt-lat.PDF; abgerufen am 20.02.2021).
- DERS.: De Civitate Dei, in: Patrologia cursus completes ... omnium SS. patrum, doctorum scriptorumque ecclesiasticorum, accurate J.-P. Migne, Patrologiae Latinae tomus. XLI, S. Aurelii Augustini tomus septimus, Parisiis 1845, c. 13–804. [PL t. XLI].
- DERS.: Confessionum Libri Tredecim, in: Patrologia cursus completus ... omnium SS. patrum, doctorum scriptorumque ecclesiasticorum, accurate J.-P. Migne, Patrologiae Latinae tomus. XXXII, S. Aurelii Augustini, Parisiis 1877, c. 659–868. [PL t. XXXII].
- DERS.: Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus zweiundzwanzig Bücher über den Gottesstaat. Aus dem Lateinischen übers. von Alfred Schröder, in: Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus ausgewählte Schriften 1–3, Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, Band 01, 16, 28, Kempten/München 1911–16. (vgl. <https://bkv.unifr.ch/works/9/versions/20/divisions/102266>; abgerufen am 20.02.2021).

- DERS.: Enarrationes in Psalmos, in: *Patrologia cursus completus ... omnium SS. patrum, doctorum scriptorumque ecclesiasticorum*, accurante J.-P. Migne, *Patrologiae Latinae* tomus XXXVI., S. Aurelii Augustini tomus quartus (pars prior.), Parisiis 1845. [PL t. XXXVI].
- Scala paradisi, liber unus, in: *Patrologia cursus completus ... omnium SS. patrum, doctorum scriptorumque ecclesiasticorum*, accurante J.-P. Migne, *Patrologiae Latinae* tomus XL, S. Aurelii Augustini, Parisiis 1865, c. 997–1004. [PL t. XL].
- BERNHARD von Clairvaux: Sermones in Cantica Canticorum, in: *Patrologia cursus completus ... omnium SS. patrum, doctorum scriptorumque ecclesiasticorum*, accurante J.-P. Migne, *Patrologiae Latinae* tomus CLXXXIII., S. Bernardus Abbas Clarae-Vallensis, Parisiis 1854, c. 785–1198. [PL t. CLXXXIII].
- Sancti BERNARDI Opera Vol. V, Sermones II, ad fidem codicum rec. J. Leclercq, Ed. Cistercienses, Romae 1968.
- Scala claustralium. sive tractatus de modo orandi, in: *Patrologia cursus completus ... omnium SS. patrum, doctorum scriptorumque ecclesiasticorum*, accurante J.-P. Migne, *Patrologiae Latinae* tomus CLXXXIV., S. Bernardus Abbas Clarae-Vallensis, Parisiis 1879, c. 475–484. [PL t. CLXXXIV].
- BOETHIUS, Anicius Manlius Severinus: *Trost der Philosophie. Consolatio philosophiae*, lateinisch-deutsch, hrsg. u. übers. von Ernst Gegenschatz u. Olof Gigon, mit einer Einf. von Olof Gigon, 6. Aufl., Düsseldorf/Zürich 2002.
- Breviarium Monasticum. Pauli V. jussu editum, Urbani VIII. et Leonis XIII. auctoritate recognitum, pro omnibus sub Regula SS. P. Benedicti militantibus, additis Officiis Sanctorum novissime praeceptis vel concessis, juxta sancticas leges emendatum, a. S. Rituum Congregatione revisum et approbatum. Pars Aestiva. Tornaci Nerviorum, Sumptibus et Typis Societatis S. Joannis Evangelistae, Descleé, Le-febvre et Soc. Pontif. Editor M.DCCC.LXXXIV.
- Breviarium Romanum ex decreto Ss. Concilii Tridentini restitutum, S. Pii V pontificis maximi jussu editum, aliorumque Pontt. cura recognitum: Pii papae X auctoritate reformatum, Editio XXI juxta typicam, Pars verna, Ratisbonae: E Domo Libraria S. Gregorii, antea Friderici Pustet, 1947.
- CICERO, Marcus Tullius: *Gespräche in Tusculum. Tusculanae Disputationes*, Lateinisch-deutsch, mit ausführlichen Anmerkungen neu hrsg. von Olof Gigon, 6., durchges. Aufl., Darmstadt 1992. [TD].
- Corpus Reformatorum Vol. XCIV, Huldreich ZWINGLI sämtliche Werke, Bd. VII. Zwingli Briefwechsel, Bd. I. Die Briefe von 1510–1522, bearb. von Emil Egli, hrsg. von Georg Finsler, unveränd. Nachdr. [der Ausg.] Leipzig 1911, München 1981. [CR 94].
- CYPRIANUS von Karthago: *Liber De Mortalitate*, in: *Patrologia cursus completus ... omnium SS. patrum, doctorum scriptorumque ecclesiasticorum*, accurante J.-P. Migne, *Patrologiae* Tomus IV., S. Cypriani tomus unicus, Parisiis 1844, c. 581–602. [PL t. IV].
- Des heiligen Kirchenvaters Caecilius CYPRIANUS sämtliche Schriften, aus dem Lateinischen übers. von Julius Baer, Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, Bd. 34, München 1918. (Teil 1a, Kap. 5 vgl. www.unifr.ch/bkv/kapitel2063-2.htm; abgerufen am 22.05.2015, sowie Schluss, Kap. 26 vgl. www.unifr.ch/bkv/kapitel2068-1.htm; abgerufen am 22.05.2015).
- EPIKUR: *Von der Überwindung der Angst. Eine Auswahl aus seinen Schriften, den Fragmenten und doxographischen Berichten* [griechisch – lateinisch – deutsch], hrsg., übers., erl. u. eingel. von Gerhard Krüger, 2., überarb. Aufl., Münster 2004.
- ERASMUS, Desiderius: *Desiderii Erasmi Operum Omnium. Tomus Secundus, Complectens Adagia*, recognovit Joannes Clericus, unveränd. reprograph. Nachdr. der Ausgabe Leiden 1703, Hildesheim 1961.
- „Der Frankfurter“ („Theologia Deutsch“). Kritische Textausgabe, hrsg. von Wolfgang von Hinten, München/Zürich 1982. [Theologia Deutsch].

- GREGORIUS MAGNUS: Dialogi, Liber I-IV, in: Patrologia cursus completus ... omnium SS. patrum, doctorum scriptorumque ecclesiasticorum, accurate J.-P. MIGNÉ, Patrologiae Latinae tomus LXXVII., Sanctus Gregorius Magnus, Parisiis 1896, c. 149–430. [PL t. LXXVII]
- GUIGO der Kartäuser: Scala claustralium. Die Leiter der Mönche zu Gott, übers. von Daniel Tibi, 1. Aufl., Siegburg 2008. (vgl. http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/d/d9/Guigo_scala-claustralium_de_ebook_2011-07-17.pdf; abgerufen am 24.07.2014).
- DERS.: Epistola de vita contemplativa (Scala claustralium) (franz.: Guigues II le Chartreux, Lettre sur la vie contemplative (L'échelle des moines)), Sources Chrétiennes 163, hrsg. von Edmund Colledge/James Walsh, Paris 1970, S. 82–123. [Epistola].
- HOMER: Ilias, entst. in der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts v. Chr., der Text folgt der Übersetzung von Johann Heinrich Voß, München 1976. (vgl. www.zeno.org/nid/20005096634; abgerufen am 20.02.2021).
- DERS.: Odyssee, entst. vor 700 v. Chr., der Text folgt der Übersetzung von Johann Heinrich Voß, München 1976 (www.zeno.org/nid/2000509688X; abgerufen am 20.02.2021).
- a KEMPIS, Thomas: De Imitatione Christi. Und vier andere Schriften. Lateinisch und deutsch, hrsg. von Friedrich Eichler, München 1966.
- Diogenes LAERTIUS: Von dem Leben und den Meinungen berühmter Philosophen, aus dem Griechischen von L. Aug. Borheck, Wiesbaden 2008.
- DERS.: X. Buch EPIKUR, Griechisch-deutsch, Übersetzung von Otto Apelt, hrsg. sowie mit Vorwort, Einleitung und Anmerkungen versehen von Klaus Reich u. Hans Günter Zekl, Philosophische Bibliothek, Bd. 266, Hamburg 1968.
- DERS.: Vitae Philosophorum, Vol. I, Libri I-X, edidit Miroslav Marcovich, in aedibus B.G. Teubneri MIM, Stuttgartiae et Lipsiae 1999. [DL X].
- OVID: Metamorphosen, 3 Bde., entst. um 2–8 n. Chr., der Text folgt der Übersetzung von Reinhart Suichier, 5. Aufl., Berlin 1911–1916. (vgl. www.zeno.org/nid/20005456568; abgerufen am 20.02.2021)
- DERS.: Ars amatoria, in: Works, vol. II, ed. J.H. Mozley/G.P. Goold, London/Cambridge 1929/1979. (vgl. www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lsante01/Ovidius/ovi_ars1.html; abgerufen am 5.11.2015).
- Gaius PLINIUS Secundus: Naturalis Historia. Pliny the Elder, Karl Friedrich Theodor Mayhoff, Lipsiae 1906. (vgl. www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.02.0138%3Ab-ook%3D10%3Achapter%3D82; abgerufen am 5.11.2015).
- TAULER, Johannes: Predigten, Bde. I und II, vollst. Ausgabe, übertragen u. hrsg. von Georg Hofmann, Einf. von Alois M. Haas, 3., unveränd. Aufl., Einsiedeln 1987.

3 Sekundärliteratur

3.1 Sekundärliteratur zu Luther

- ALLGAIER, Walter: Der „fröhliche Wechsel“ bei Martin Luther. Eine Untersuchung zu Christologie und Soteriologie bei Luther unter besonderer Berücksichtigung der Schriften bis 1521, Univ. Diss., Erlangen/Nürnberg 1966.
- ALTHAUS, Paul: Das Kreuz und der Böse. Bemerkungen zu Karl Heims Lehre vom Werk Christi, in: ZSTh 15, 1938, S. 165–193.
- DERS.: *Communio sanctorum*. Die Gemeinde im lutherischen Kirchengedanken, München 1929.
- DERS.: *Die Theologie Martin Luthers*, Gütersloh 1962.
- APPEL, Helmut: *Anfechtung und Trost im Spätmittelalter und bei Luther*, Leipzig 1938.
- ASENDORF, Ulrich: Die Einbettung der Theosis in die Theologie Martin Luthers, in: *Luther und Theosis. Vergöttlichung als Thema der abendländischen Theologie. Referate der Fachtagung der Luther-Akademie Ratzeburg in Helsinki 30.3.–2.4.1989*, hrsg. von Simo Peura, Erlangen 1990, S. 85–102.
- DERS.: *Eschatologie bei Luther*, Göttingen 1967.
- ASHEIM, Ivar: *Glaube und Erziehung bei Luther. Ein Beitrag zur Geschichte des Verhältnisses von Theologie und Pädagogik*, Heidelberg 1961.
- BANDT, Hellmut: *Luthers Lehre vom verborgenen Gott. Eine Untersuchung zu dem offenbarungsgeschichtlichen Ansatz seiner Theologie*, Berlin 1958.
- BARTH, Hans-Martin: „Pecca fortiter, sed fortius fide ...“ Martin Luther als Seelsorger, in: *EvTh* 44/1, 1984, S. 12–25.
- DERS.: *Der Teufel und Jesus Christus in der Theologie Martin Luthers*, Göttingen 1967.
- DERS.: *Die Theologie Luthers. Eine kritische Würdigung*, 2. Aufl., Gütersloh 2017.
- DERS.: *Einander Priester sein. Allgemeines Priestertum in ökumenischer Perspektive*, Göttingen 1990.
- DERS.: *Erfahrung, die der Glaube bringt. Beobachtungen zu einer These Martin Luthers*, in: *Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft* 69, 1980, S. 567–579.
- DERS.: *Leben und Sterben können. Brechungen der spätmittelalterlichen „ars moriendi“ in der Theologie Martin Luthers*, in: *ars moriendi. Erwägungen zur Kunst des Sterbens*, hrsg. von Harald Wagner in Verbindung mit Torsten Kruse, QD 118, Basel/Freiburg/Wien 1989, S. 45–66.
- DERS.: *Martin Luthers Theologie im globalen Kontext. Lutherforschung auf dem Weg zum Jahr 2017*, in: *Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim* 59/1, 2008, S. 3–8.
- DERS.: *Mystik bei Luther?*, in: *Luther* 88, 2017, S. 48–58.
- BAYER, Oswald: *Die reformatorische Wende in Luthers Theologie*, in: *ZThK* 66/2, 1969, S. 115–150.
- DERS.: *Luthers „simul iustus et peccator“*, in: *KuD* 64/4, 2018, S. 249–264.
- DERS.: *Martin Luthers Theologie. Eine Vergegenwärtigung*, 3., erneut durchges. Aufl., Tübingen 2007.
- DERS.: *Oratio, Meditatio, Tentatio. Eine Besinnung auf Luthers Theologieverständnis*, *LuJ* 55, 1988, S. 7–59.

- DESS.: *Promissio*. Geschichte der reformatorischen Wende in Luthers Theologie, 2., durchges., um ein Vorw. erw. Aufl., reprograph. Nachdr. der 1. Aufl., Göttingen 1971, Darmstadt 1989.
- DESS.: *Schöpfung als Anrede*. Zu einer Hermeneutik der Schöpfung, Tübingen 1986.
- DESS.: *Vita passiva – Luther und die Mystik*, in: *Die Kirchenkritik der Mystiker. Prophetie aus Gotteserfahrung*, Bd. 2 Frühe Neuzeit, hrsg. von Mariano Delgado u. Gotthard Fuchs, Fribourg/Stuttgart 2005, S. 99–115.
- BECKE, Ulrich: *Die Welt voll Teufel*. Martin Luther als Gegenstand psychohistorischer Betrachtung, Marburg 1981.
- BEER, Theobald: *Der fröhliche Wechsel und Streit*. Grundzüge der Theologie Martin Luthers, Einsiedeln 1980.
- BEINTKER, Horst: *Die Überwindung der Anfechtung bei Luther*. Eine Studie zu seiner Theologie nach den Operationes in Psalmos 1519–21, Berlin 1954.
- DESS.: *Luthers Gotteserfahrung und Gottesanschauung*, in: *Leben und Werk Martin Luthers von 1525 bis 1546*. Festgabe zu seinem 500. Geburtstag, Im Auftrag des Theologischen Arbeitskreises für Reformationsgeschichtliche Forschung hrsg. von Helmar Junghans, Bd. I, Berlin 1983, S. 39–62.
- DESS.: *Überwindung der Anfechtung*. Vom wirkenden Zauber des Anfangs. Eine Besinnung beim Nahen des 90. Geburtstages, in: *Homiletisch-liturgisches Korrespondenzblatt – Neue Folge*, 25/92, 2007/2008, S. 25–28.
- BEISSER, Friedrich: *Claritas Scripturae bei Martin Luther*, Göttingen 1966.
- BELL, Theo M.M.A.C.: *Bernhard von Clairvaux als Quelle Martin Luthers*, in: *Bijdragen. International journal in philosophy and theology*, Volume 56, Issue 1, 1995, S. 2–18.
- BENRATH, Gustav Adolf: *Luther und die Mystik*. Ein Kurzbericht, in: *Zur Lage der Lutherforschung heute*, hrsg. von Peter Manns, Wiesbaden 1982, S. 44–58.
- BESTER, Gottlieb Christian: *The Spirituality of Martin Luther as Exemplified in his Letters to Philip Melancthon*, Diss. Stellenbosch University, 2011. (vgl. http://scholar.sun.ac.za/bitstream/handle/10019.1/18030/bester_spirituality_2011.pdf?sequence=1; abgerufen am 08.06.2020).
- BEUTEL, Albrecht: *Antwort und Wort*, in: *Luther und Ontologie*. Das Sein Christi im Glauben als strukturierendes Prinzip der Theologie Luthers, hrsg. von Anja Ghiselli u. a., Helsinki 1993, S. 28–44.
- BIZER, Christoph: *In der Schule von Doktor Martin und Meister Peter*. Andächtige theologische Erzählungen, in: *Kulte, Kulturen, Gottesdienste*. Öffentliche Inszenierung des Lebens, hrsg. von Peter Stolt u. a., Göttingen 1996, S. 200–211.
- BIZER, Ernst: *Die Entdeckung des Sakraments durch Luther*, *Evangelische Theologie* 17/1957, S. 64–90.
- DESS.: *Fides ex auditu*. Eine Untersuchung über die Entdeckung der Gerechtigkeit Gottes durch Martin Luther, 3., erw. Aufl., Neukirchen-Vluyn 1966.
- BLANKE, Fritz: *Luthers Humor*. Scherz und Schalk in Luthers Seelsorge, 2. Aufl., Hamburg 1957.
- BLAUMEISER, Hubertus: *Martin Luthers Kreuzestheologie*. Schlüssel zu seiner Deutung von Mensch und Wirklichkeit. Eine Untersuchung anhand der Operationes in Psalmos (1519–1521), Paderborn 1995.
- BLOCK, Johannes/ESCHMANN, Holger (Hrsg.): *Peccatum magnificare*. Zur Wiederentdeckung des evangelischen Sündenverständnisses für die Handlungsfelder der Praktischen Theologie, Festschrift für Christian Möller zu seinem 70. Geburtstag, Göttingen 2011.

- BOBERT-STÜTZEL, Sabine: Frömmigkeit und Symbolspiel. Ein pastoralpsychologischer Beitrag zu einer evangelischen Frömmigkeitstheorie, Göttingen 2000.
- BOEHMER, Heinrich: Luther im Lichte der neueren Forschung, 4. Aufl., Berlin/Leipzig 1917.
- BOHREN, Rudolf (vermittelt von): Martin Luther. Tröstungen. Zwei Schriften, München 1983.
- DERS.: Große Seelsorger seit der Reformation. Von Luther bis Blumhardt, unter Mitarb. von Harald Weihnacht, hrsg. u. eingel. von Dietrich Stollberg, Waltrop 2007.
- BORNKAMM, Heinrich: Luther als Schriftsteller, Heidelberg 1965.
- DERS.: Christus und das 1. Gebot in der Anfechtung bei Luther. Zum Verständnis von Holls Lutherauffassung, in: ZSTh 5, 1928, S. 453–477.
- DERS.: Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte. Mit ausgewählten Texten von Lessing bis zur Gegenwart, Heidelberg 1955.
- DERS.: Luthers Lehre von den zwei Reichen im Zusammenhang seiner Theologie, 2., durchges. Aufl., Gütersloh 1960.
- DERS.: Martin Luther in der Mitte seines Lebens. Das Jahrzehnt zwischen dem Wormser und dem Augsburger Reichstag. Aus dem Nachlaß herausgegeben von Karin Bornkamm, Göttingen 1979.
- BRANDT, Theodor: Luther als Seelsorger in Briefen und Tischreden, Predigten und Exegesen, Wuppertal 1983.
- BRECHT, Martin: „...und willst das Beten von uns han“. Zum Gebet und seiner Praxis bei Martin Luther, in: Die frühe Reformation in Deutschland als Umbruch, hrsg. von Bernd Moeller, Gütersloh 1998, S. 268–288.
- DERS.: Luthers neues Verständnis der Buße und die reformatorische Entdeckung, in: ZThK 101/3, 2004, S. 281–291.
- DERS.: Martin Luther, Bd. 1. Sein Weg zur Reformation 1483–1521, unveränd. Sonderausgabe 2013 der 3., durchges. Aufl., Stuttgart 1990.
- DERS.: Martin Luther, Bd. 2. Ordnung und Abgrenzung der Reformation 1521–1532, unveränd. Sonderausgabe 2013 der 3., durchges. Aufl., Stuttgart 1990.
- DERS.: Martin Luther, Bd. 3. Die Erhaltung der Kirche 1532–1546, unveränd. Sonderausgabe 2013 der 3., durchges. Aufl., Stuttgart 1990.
- DERS.: Randbemerkungen in Luthers Ausgabe der „Deutsch Theologia“, in: LuJ 47, 1980, S. 11–32.
- BUCHHOLZ, Armin: Luthers reformatorische Katechismus-Spiritualität. Lernen wahren Menschseins, in: LuJ 81, 2014, S. 135–192.
- BÜHLER, Paul Theophil: Die Anfechtung bei Martin Luther, Zürich 1942.
- BÜHLER, Pierre: Kreuz und Eschatologie. Eine Auseinandersetzung mit der politischen Theologie, im Anschluß an Luthers theologia crucis, Tübingen, 1981.
- BULTMANN, Christoph/LEPPIN, Volker/LINDNER, Andreas (Hrsg.): Luther und das monastische Erbe, Tübingen 2007.
- BURGER, Christoph: „Anfechtung“, in: Das Luther-Lexikon, hrsg. von Volker Leppin u. Gury Schneider-Ludorff, Regensburg 2014, S. 59–60.

- DERS.: Luther im Spannungsfeld zwischen Heiligungsstreben und dem Alltag eines Ordensmannes, in: Luther und das monastische Erbe, hrsg. von Christoph Bultmann, Volker Leppin, Andreas Lindner, Tübingen 2007, S. 171–186.
- DERS.: Tradition und Neubeginn. Martin Luther in seinen frühen Jahren, Tübingen 2014.
- BUSKE, Thomas: Der Heilsratschluss Gottes in Anfechtung und Gericht nach Luthers Operationes in psalmos 1519–1521, Neustadt a. d. Aisch 1987.
- CHRISTE, Wilhelm: Gerechte Sünder. Eine Untersuchung zu Martin Luthers „Simul iustus et peccator“, Leipzig 2014.
- DEEG, Alexander: Einleitung, in: Aufbruch zur Reformation. Perspektiven zur Praxis der Kirche 500 Jahre danach, hrsg. von dems., Leipzig 2008, S. 11–18.
- DEGKWITZ, Sebastian: Wort Gottes und Erfahrung. Luthers Erfahrungsbegriff und seine Rezeption im 20. Jahrhundert, Frankfurt a. M. 1998.
- DELIUS, Hans-Ulrich: Augustin als Quelle Luthers. Eine Materialsammlung, Berlin 1984.
- DIETER, Theodor: Der junge Luther und Aristoteles. Eine historisch-systematische Untersuchung zum Verhältnis von Theologie und Philosophie, Berlin/New York 2001.
- DIETZ, Thorsten: Der Begriff der Furcht bei Luther, Tübingen 2009.
- DITHMAR, Reinhard: Durch Gottes Gnade bin ich wohl auf. Martin Luthers Leben in seinen Briefen, Leipzig 2008.
- DOBER, Hans Martin: Hatte Luther Humor? Eine Spurensuche, in: DtPfrBl 117/4, 2017, S. 209–215.
- DERS.: Seelsorge bei Luther, Schleiermacher und nach Freud, Leipzig 2008.
- DUIRING, Horst: Luther und die Mystik, in: NZStH 13, 1936, S. 150–174.
- EBELING, Gerhard: Das Leben – Fragment und Vollendung. Luthers Auffassung vom Menschen im Verhältnis zu Scholastik und Renaissance, in: ZThK 72/3, 1975, S. 310–336.
- DERS.: Das Problem des Natürlichen bei Luther, in: Kirche, Mystik, Heiligung und das Natürliche bei Luther, Vorträge des Dritten Internationalen Kongresses für Lutherforschung 1966, hrsg. von Ivar Asheim, Göttingen 1967, S. 169–179.
- DERS.: Der theologische Grundansatz Luthers, in: Martin Luther. Eine Spiritualität und ihre Folgen, hrsg. von Hans Bungert, Regensburg 1983, S. 9–28.
- DERS.: Der theologische Grundzug der Seelsorge Luthers, in: Luther als Seelsorger, hrsg. von Joachim Heubach, Erlangen 1991, S. 21–48.
- DERS.: Des Todes Tod. Luthers Theologie der Konfrontation mit dem Tod, in: ders.: Theologie in den Gegensätzen des Lebens, Wort und Glaube, Bd. 4, Tübingen 1995, S. 610–642.
- DERS.: Lehre und Leben in Luthers Theologie, in: Lutherstudien, Bd. 3. Begriffsuntersuchungen, Textinterpretationen, Wirkungsgeschichtliches, Tübingen 1985, S. 3–43.
- DERS.: Luther. Einführung in sein Denken, mit einem Nachwort von Albrecht Beutel, 5. Aufl., Tübingen 2006.
- DERS.: Luthers Seelsorge. Theologie in der Vielfalt der Lebenssituationen an seinen Briefen dargestellt, Tübingen 1997.
- DERS.: Lutherstudien, Bd. 2. Disputatio de homine. 1. Text und Traditionshintergrund, Tübingen 1977.

- ELZE, Martin: Das Verständnis der Passion Jesu im ausgehenden Mittelalter und bei Luther, in: Geist und Geschichte der Reformation. Festgabe für Hans Rückert zum 65. Geburtstag, dargebracht von Freunden, Kollegen und Schülern, Berlin 1966, S. 127–151.
- ENDERLEIN, Wolfgang: Rechtfertigungslehre und Mystik. Zum mystischen Kern der Rechtfertigungslehre bei Luther, in: ThZ 70/2, 2014, S. 118–141.
- ERIKSON, Erik H.: Der junge Mann Luther. Eine psychoanalytische und historische Studie, übers. aus dem Engl. von Johanna Schiche, 7., unveränd. Aufl., Magdeburg 2015.
- ESCHMANN, Holger: Allein die Anfechtung lehrt aufs Wort merken. Aspekte einer fast vergessenen Dimension „praktisch“ werdender Theologie, in: TheolBeitr 25/3, 1994, S. 119–128.
- DERS.: Dem Teufel ins Gesicht lachen. Methoden logotherapeutischer Krisenintervention und Ratschläge Martin Luthers gegen die Anfechtung im Vergleich, in: PTh 87/1, 1998, S. 35–46.
- DERS.: Der Angst ins Gesicht lachen. Die logotherapeutische Krisenintervention Viktor E. Frankls und Martin Luthers Seelsorge im Vergleich, in: Theologie für die Praxis 37/1.2, 2011, S. 79–85.
- DERS.: Ratschläge gegen die Anfechtung, in: Quatember 74/3, 2010, S. 168–170.
- EYJÓLFSSON, Sigurjón Árni: Anfechtung und Nachfolge. Luther und lutherische Theologie von Island aus betrachtet, Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft 64, Helsinki 2012.
- FASCHER, Erich: Trost bei Luther, in: Stat Crux Dum Volvitur Orbis. Festschrift Hanns Lilje, hrsg. von Georg Hoffmann u. Karl Heinrich Rengstorff, Berlin 1959, S. 77–97.
- FELDMANN, Harald: Martin Luthers Anfallsleiden, in: Sudhoffs Archiv 73/1, 1989, S. 26–44.
- FENDT, Leonhard: Luthers Reformation der Beichte, in: Luther. Mitteilungen der Luthergesellschaft 24, 1953, S. 121–137.
- FLORIN, Mario: Ein hass uber den alten menschen und eyn suchen des lebens yn dem neuen menschen. Luthers Auslegung der Sieben Busspsalmen (1517 und 1525), mit einem Exkurs über Luther und die Theologia Deutsch, Bern/Frankfurt a. M./New York/Paris 1989.
- GAUSE, Ute: Dekonstruktion der Reformation?, EvTh 74/2, 2014, S. 87–95.
- GEMEINHARDT, Peter: Art. Heilige/Märtyrer/Martyrium, in: Das Luther-Lexikon, hrsg. von Volker Lepin u. Gury Schneider-Ludorff, Regensburg 2014, S. 286–287.
- GERKE, Friedrich: Anfechtung und Sakrament in Martin Luthers Sermon vom Sterben, in: ThBl 13/7, 1934, S. 193–204.
- DERS.: Die satanische Anfechtung in der ars moriendi und bei Luther, in: ThBl 11, 1932, S. 321–331.
- GESTRICH, Christof: Innerer Zug zur Freiheit. Martin Luthers Sicht auf Seele und ewiges Leben, in: DtPfrBl 116/3, 2016, S. 132–136.
- GOLDMANN, Manuel: Oratio – Meditatio – Tentatio. Impulse Martin Luthers für eine evangelische Spiritualität, in: Luther. Zeitschrift der Luther-Gesellschaft 85/2, 2014, S. 115–124.
- GORSKI, Horst: Die Niedrigkeit seiner Magd. Darstellung und theologische Analyse der Mariologie Martin Luthers als Beitrag zum gegenwärtigen lutherisch/römisch-katholischen Gespräch, Frankfurt a. M. u. a. 1987.
- GÖSSNER, Andreas: Krankheit und Sterben in der reformationszeitlichen Seelsorge, in: KuD 60/1, 2014, S. 75–91.

- GRISAR, Hartmann: Luther, Bd. 1. Luthers Werden. Grundlegung der Spaltung bis 1530, 3., unveränd. Aufl. mit Nachtr., Freiburg i. Br. 1924.
- DERS.: Luther, Bd. 2., Auf der Höhe des Lebens, 3., unveränd. Aufl. mit Nachtr., Freiburg i. Br. 1924.
- DERS.: Luther, Bd. 3. Am Ende der Bahn. Rückblicke, 3., unveränd. Aufl. mit Nachtr., Freiburg i. Br. 1924.
- GRISLIS, Egil: The Spirituality of Martin Luther, in: *Word & World* 14/4, 1994, S. 453–459.
- GRITSCH, Eric W.: Der Humor bei Martin Luther, in: *LuJ* 63, 1996, S. 19–38.
- GROSSE, Sven: Der junge Luther und die Mystik. Ein Beitrag zur Frage nach dem Werden der reformatorischen Theologie, in: *Gottes Nähe unmittelbar erfahren. Mystik im Mittelalter und bei Martin Luther*, hrsg. von Berndt Hamm u. Volker Leppin, Tübingen 2007, S. 187–235.
- DERS.: Wendepunkte der Mystik. Bernhard – Seuse – Luther, in: *Frömmigkeit – Theologie – Frömmigkeitstheologie. Contributions to European Church History, Festschrift für Berndt Hamm zum 60. Geburtstag*, hrsg. von Gudrun Litz, Heidrun Munzert u. Roland Liebenberg, *Studies in the history of christian traditions* 124, Leiden 2005, S. 281–295.
- GUMMELT, Volker: „Pomeranus hat mich oft getröstet“. Johannes Bugenhagen – Freund und Seelsorger, in: *Luther und seine Freunde. „...Damit ich nicht allein wäre“; Justus Jonas, Lucas Cranach d.Ä., Johann Agricola, Johannes Brenz, Johannes Bugenhagen, Johannes von Staupitz. Mit einem Anhang zur Geschichte des Predigerseminars*, hrsg. von Peter Freybe, Wittenberg 1998, S. 89–104.
- HAAS, Alois M.: „Theologia deutsch“. Meister Eckhart und Martin Luther. Eine Skizze, in: *Variorvm mvnera florvm. Latinität als prägende Kraft mittelalterlicher Kultur*, Festschrift für Hans F. Haefele, hrsg. von Adolf Reinle, Sigmaringen 1985, S. 321–328.
- DERS.: Der Kampf um den Heiligen Geist. Luther und die Schwärmer, Freiburg Schweiz 1997.
- HÄGELE, Klaus: *Deiner wart ich mit Verlangen. Mystische Spiritualität entdecken mit dem Evangelischen Gesangbuch*, Berlin 2006.
- DERS.: Luther strikt mystisch verstehen! Ein Zwischenruf zum Reformationsjubiläum, in: *DtPfrBl* 10/2013, S. 586–588.
- HAMEL, Adolf: Der junge Luther und Augustin. Ihre Beziehungen in der Rechtfertigungslehre nach Luthers ersten Vorlesungen 1509–1518. I. Teil Der Sententiar von 1509/10 und Exeget der Psalmen 1513–15 in seinem Verhältnis zu Augustin, Gütersloh 1934.
- HAMM, Berndt: Die 95 Thesen – ein reformatorischer Text im Zusammenhang der frühen Bußtheologie Martin Luthers, in: DERS.: *Der frühe Luther. Etappen reformatorischer Neuorientierung*, Tübingen 2010, S. 90–114.
- DERS.: Freiheit vom Papst – Seelsorge am Papst. Luthers Traktat „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ und das Widmungsschreiben an Papst Leo X.: eine kompositorische Einheit, in: DERS.: *Der frühe Luther. Etappen reformatorischer Neuorientierung*, Tübingen 2010, S. 183–199.
- DERS.: Gerechtfertigt allein aus Glauben – das Profil der reformatorischen Rechtfertigungslehre, in: DERS.: *Der frühe Luther. Etappen reformatorischer Neuorientierung*, Tübingen 2010, S. 251–277.
- DERS.: Luthers Anleitung zum seligen Sterben vor dem Hintergrund der spätmittelalterlichen *ars moriendi*, in: DERS.: *Der frühe Luther. Etappen reformatorischer Neuorientierung*, Tübingen 2010, S. 115–163.

- DERS.: Luthers Mystik in der Spannung von äußerem Wort und innerer Erfahrung, in: Geistlich Begleiten. Eine Bestandsaufnahme evangelischer Praxis, hrsg. von Dorothea Greiner u. a., Leipzig 2011, S. 65–84.
- DERS.: Martin Luthers Entdeckung der evangelischen Freiheit, in: DERS.: Der frühe Luther. Etappen reformatorischer Neuorientierung, Tübingen 2010, S. 164–182.
- DERS.: Naher Zorn und nahe Gnade: Luthers frühe Klosterjahre als Beginn seiner reformatorischen Neuorientierung, in: DERS.: Der frühe Luther. Etappen reformatorischer Neuorientierung, Tübingen 2010, S. 25–64.
- DERS.: Von der Gottesliebe des Mittelalters zum Glauben Luthers – ein Beitrag zur Bußgeschichte, in: DERS.: Der frühe Luther. Etappen reformatorischer Neuorientierung, Tübingen 2010, S. 1–24.
- DERS.: Warum wurde für Luther der Glaube zum Zentralbegriff des christlichen Lebens?, in: DERS.: Der frühe Luther. Etappen reformatorischer Neuorientierung, Tübingen 2010, S. 65–89.
- DERS.: Was ist reformatorische Rechtfertigungslehre?, in: ZThK 83/1, 1986, S. 1–38.
- DERS.: Wie mystisch war der Glaube Luthers?, in: DERS.: Der frühe Luther. Etappen reformatorischer Neuorientierung, Tübingen 2010, S. 200–250.
- HÄRLE, Wilfried: Art. Rechtfertigung/Rechtfertigungslehre, in: Das Luther-Lexikon, hrsg. von Volker Leppin u. Gury Schneider-Ludorff, Regensburg 2014, S. 578–582.
- DERS.: Dogmatik, 5., durchges., überarb. u. bibliograph. ergänzte Aufl., Berlin/Boston 2018.
- HARMS, Silke/AUS DER WIESCHE, Anna-Maria: „Das christliche Leben ist eine Übung“ (Martin Luther). Die Bedeutung der Übung für die Geistliche Begleitung, in: Geistlich Begleiten. Eine Bestandsaufnahme evangelischer Praxis, hrsg. von Dorothea Greiner u. a., Leipzig 2011, S. 131–144.
- HARMS, Silke: Glauben Üben. Grundlinien einer evangelischen Theologie der Geistlichen Übung und ihre praktische Entfaltung am Beispiel der „Exerzitien im Alltag“, Göttingen 2011.
- HECKEL, Johannes: Art. C. Die Entfaltung der Zwei-Reiche-Lehre als Reichs- und Regimentenlehre, in: EKL 3, 1959, S. 1937–1945.
- HECKEL, Ulrich: „Wasser tut’s freilich nicht“ – Taufe und Glaube bei Luther, in: Luther heute. Ausstrahlungen der Wittenberger Reformation, hrsg. von Ulrich Heckel u. a., Tübingen 2017, S. 127–148.
- HENKEL, Annegret: Geistliche Erfahrung und Geistliche Übungen bei Ignatius von Loyola und Martin Luther. Die ignatianischen Exerzitien in ökumenischer Relevanz, Frankfurt a. M. u. a. 1995.
- HENKYS, Jürgen: Seelsorge und Bruderschaft. Luthers Formel per mutuū colloquium et consolationem fratrum in ihrer gegenwärtigen Verwendung und ursprünglichen Bedeutung, Berlin 1970.
- HERING, Hermann: Die Mystik Luthers im Zusammenhange seiner Theologie und in ihrem Verhältnis zur älteren Mystik, Leipzig 1879.
- HERMANNI, Friedrich: Luthers Lehre vom unfreien Willen. Ein Plädoyer, in: Luther heute. Ausstrahlungen der Wittenberger Reformation, hrsg. von Ulrich Heckel u. a., Tübingen 2017, S. 28–48.
- HEUBACH, Joachim (Hrsg.): Luther als Seelsorger, Veröffentlichungen der Luther-Akademie Ratzeburg, Bd. 18, Erlangen 1991.
- HILBERATH, Bernd Jochen: „Allein die Erfahrung“. Martin Luther – katholischer Theologe und Lehrer der Kirche, in: Luther heute. Ausstrahlungen der Wittenberger Reformation, hrsg. von Ulrich Heckel u. a., Tübingen 2017, S. 351–370.
- HIRSCH, Emmanuel: Luthers Predigtweise, in: Luther. Mitteilungen der Luthergesellschaft, 1954, S. 1–23.

- HOF, Otto: Luther über Trübsal und Anfechtung, Neuendettelsau 1951.
- HOHENBERGER, Thomas: Lutherische Rechtfertigungslehre in den reformatorischen Flugschriften der Jahre 1521–22, Tübingen 1996.
- HOLL, Karl: Was verstand Luther unter Religion?, Tübingen 1917.
- HOLM, Bo Kristian: Zur Funktion der Lehre bei Luther. Die Lehre als rettendes Gedankenbild gegen Sünde, Tod und Teufel, in: KuD 51/1, 2005, S. 17–32.
- ISERLOH, Erwin: Der fröhliche Wechsel und Streit. Zu Theobald Beers Werk über Grundzüge der Theologie Martin Luthers, in: Catholica 36, 1982, S. 101–114.
- DERS.: Gratia und Donum, Rechtfertigung und Heiligung nach Luthers Schrift „Wider den Löwener Theologen Latomus“ (1521), in: ders.: Kirche – Ereignis und Institution. Aufsätze und Vorträge, Bd. 2 Geschichte und Theologie der Reformation, 2. Aufl., Münster 1985, S. 70–87.
- DERS.: Luther und die Mystik, in: Kirche, Mystik, Heiligung und das Natürliche bei Luther. Vorträge des dritten internationalen Kongresses für Lutherforschung, Järvenpää, Finnland, 11.–16. August 1966, hrsg. von Ivar Asheim, Göttingen 1967, S. 60–83.
- DERS.: Sacramentum et Exemplum. Ein augustinisches Thema lutherischer Theologie, in: Reformata Reformanda. Festgabe für Jubert Jedin, hrsg. von dems. u. Konrad Repgen, Bd. 1, Münster 1965, S. 247–264.
- JACOB, Günter: Der Gewissensbegriff in der Theologie Luthers, Tübingen 1929.
- JENTSCH, Werner: Luther als Briefseelsorger: Briefe von gestern an Menschen von heute, in: ZW 38, 1967, S. 655–670.
- JOEST, Wilfried: Ontologie der Person bei Luther, Göttingen 1967.
- JORDAHN, Bruno: Die Auferstehung Jesu Christi von den Toten in Luthers Osterpredigten, in: Luther. Zeitschrift der Luther-Gesellschaft 26/1, 1955, S. 1–19.
- JÖRNS, Klaus-Peter: Luthers als Seelsorger, in: WzM 37/8, 1985, S. 489–498.
- KAILUS, Jörg: Gesetz und Evangelium in Luthers Großem Galaterkommentar sowie bei Werner Elert und Paul Althaus. Darstellung in Grundzügen und Vergleich, Münster 2004.
- KANTZENBACH, Friedrich Wilhelm: Bild und Wort bei Luther und in der Sprache der Frömmigkeit, in: NZStH 16/1, 1974, S. 57–74.
- KARIMIES, Ilmari: Art. Mystik, in: Das Luther-Lexikon, hrsg. von Volker Leppin u. Gury Schneider-Ludorff, Regensburg 2014, S. 502–506.
- KASTNING, Wieland: Morgenröte künftigen Lebens. Das reformatorische Evangelium als Neubestimmung der Geschichte. Untersuchungen zu Martin Luthers Geschichts- und Wirklichkeitsverständnis, Göttingen 2008.
- KAUFMANN, Thomas: Die Frage nach dem reformatorischen Durchbruch. Ernst Bizers Lutherbuch und seine Bedeutung, in: Lutherforschung im 20. Jahrhundert. Rückblick, Bilanz, Ausblick, hrsg. von Rainer Vinke, Mainz 2004, S. 71–98.
- DERS.: Evangelische Reformationsgeschichtsforschung nach 1945, in: ZThK 104/4, 2007, S. 404–454.
- DERS.: Luthers Juden, Stuttgart 2014.

- DERS.: Luthers Sicht auf Judentum und Islam, in: *Der Reformator Martin Luther 2017. Eine wissenschaftliche und gedenkpolitische Bestandsaufnahme*, hrsg. von Heinz Schilling, Berlin/Boston/München 2014, S. 53–84.
- DERS.: *Martin Luther*, München 2006.
- KELLER, Rudolf: Luther als Seelsorger, in: *Lutherische Kirche in der Welt. Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes* 44, 1997, S. 101–118.
- KELLY, Robert A.: *Oratio, Meditatio, Tentatio faciunt Theologum. Luther's Piety and the Formation of Theologians*, in: *Consensus* 19/1, 1993, S. 9–27.
- KINDT, Karl: Luthers Philosophie des Trostes, in: *Zeitwende* 14, 1937–1938, S. 614–627.
- KLEIN, Luise: *Die Bereitung zum Sterben. Studien zu den frühen reformatorischen Trost- und Sterbübchern*, Diss. theol. [masch.], Göttingen 1958.
- KLEINIG, John: *Oratio, Meditatio, Tentatio. What makes a Theologian?*, in: *Concordia Theological Quarterly* 66/3, 2002, S. 255–267.
- KNOLLE, Theodor: Luthers Fastenpredigten 1534, in: *Luther-Vierteljahresschrift* 15, 1933, S. 97–111 sowie 16, 1934, S. 2–11.
- KOHNLE, Armin: Die Frömmigkeit der Wettiner und die Anfänge der Reformation, in: *LuJ* 75, 2008, S. 125–140.
- DERS.: Die Leipziger Disputation und ihre Bedeutung für die frühe Reformation, in: *Die Leipziger Disputation von 1519. Ein theologisches Streitgespräch und seine Bedeutung für die frühe Reformation*, hrsg. von Markus Hein und dems., Leipzig 2019, S. 25–46.
- DERS.: Luthers „reformatorische Hauptschriften“ von 1520. Beobachtungen zu ihrer Entstehung und zu ihrer Bedeutung nach 500 Jahren, in: *EvTh* 80/5, 2020, S. 324–336.
- DERS.: Luthers „Staatsverständnis“ in seinem historischen Kontext, in: *Hier stehe ich, ich kann nicht anders! Zu Martin Luthers Staatsverständnis*, hrsg. von Rochus Leonhardt und Arnulf von Scheliha, Baden-Baden 2015, S. 51–76.
- DERS.: *Martin Luther. Reformator, Ketzer, Ehemann*, Leipzig 2015.
- DERS.: Spalatin und Luther. Eine Männerfreundschaft, in: *Georg Spalatin. Steuermann der Reformation*, hrsg. von dems. u. a., Halle (Saale) 2014, S. 45–56.
- DERS.: Vom Spätmittelalter zur Reformationszeit. Entwicklungslinien und Tendenzen in Spiritualität und Frömmigkeit, in: *Handbuch Evangelische Spiritualität*, Bd. 1. Geschichte, hrsg. von Peter Zimmerling, Göttingen 2017, S. 38–62.
- KÖPF, Ulrich: Luther als Mönch, in: *Luther. Zeitschrift der Luther-Gesellschaft* 55/2, 1984, S. 66–84.
- DERS.: Monastische Traditionen bei Martin Luther, in: *Luther – zwischen den Zeiten. Eine Jenaer Ringvorlesung*, hrsg. von Christoph Marksches und Michael Trowitzsch, Tübingen 1999, S. 17–35.
- DERS.: Mönchtum, in: *Luther Handbuch*, hrsg. von Albrecht Beutel, 2. Aufl., Tübingen 2010, S. 50–57.
- KORSCH, Dietrich/LEPPIN, Volker: *Martin Luther – Biographie und Theologie*, Tübingen 2010.
- DERS.: 3. Glaube und Rechtfertigung, in: *Luther Handbuch*, hrsg. von Albrecht Beutel, 2. Aufl., Tübingen 2010, S. 372–381.
- KRAUSE, Gerhard: Luthers Stellung zum Selbstmord. Ein Kapitel seiner Lehre und Praxis der Seelsorge, in: *Luther. Zeitschrift der Luther-Gesellschaft* 36/2, 1965, S. 50–71.

- KREFT, Reiner: Praktische Seelsorge in Martin Luthers Briefen, hrsg. vom Konsistorium der Evang. Kirche in Berlin-Brandenburg, Fachkonvent für Seelsorge im Krankenhaus, Berlin 1983.
- KRÜGEL, Matthias: Hauptaspekte der Frömmigkeit Luthers, maschinengeschriebene Dissertation, Karl-Marx-Universität Leipzig 1983.
- KUPISCH, Karl: Feinde Luthers. Vier historische Bildnisse, Berlin 1951.
- LASOGGA, Mareile: Die rettende Macht der Bilder. Martin Luthers Sermon von der Bereitung zum Sterben (1519), in: Luther. Zeitschrift der Luther-Gesellschaft 85/3, 2014, S. 140–148.
- LAU, Franz: Erstes Gebot und Ehre Gottes als Mitte von Luthers Theologie, in: ThLZ 73/12, 1948, S. 719–730.
- LEPPIN, Volker: Biographie und Theologie Martin Luthers – eine Debatte und (k)ein Ende? Ein Nachwort, in: Martin Luther – Biographie und Theologie, hrsg. von Dietrich Korsch und Volker Leppin, Tübingen 2010, S. 313–318.
- DERS.: Der alt böse Feind. Der Teufel in Martin Luthers Leben und Denken, in: Jahrbuch für biblische Theologie 26, 2011, Neukirchen-Vluyn 2012, S. 291–321.
- DERS.: Der Verlust des Menschen Luther. Zu Ebelings Lutherdeutung, in: Journal of Early Modern Christianity 1/1, 2014, S. 29–50.
- DERS.: Deus absconditus und Deus revelatus. Transformationen mittelalterlicher Theologie in der Gotteslehre von „De servo arbitrio“, in: BThZ 22, 2005, S. 55–69.
- DERS.: Die Bedeutung der lutherischen Lehre vom Gericht für christliches Selbstverständnis unter den Bedingungen der Moderne, in: Zum Glauben reizen. Mission und Glaubensvermittlung in der post-säkularen Gesellschaft, hrsg. von Tim Unger, Hannover 2011, S. 219–229.
- DERS.: Die fremde Reformation. Luthers mystische Wurzeln, München 2016.
- DERS.: Eine neue Luther-Debatte. Anmerkungen nicht nur in eigener Sache, in: Archiv für Reformationsgeschichte 99, 2014, S. 297–308.
- DERS.: Ich hab all mein Ding von Doctor Staupitz. Johannes von Staupitz als Geistlicher Begleiter in Luthers reformatorischer Entwicklung, in: Wenn die Seele zu atmen beginnt... Geistliche Begleitung in evangelischer Perspektive, hrsg. von Dorothea Greiner u. a., 2., unveränd. Aufl., Leipzig 2007, S. 60–80.
- DERS.: Luthers Antichristverständnis vor dem Hintergrund der mittelalterlichen Konzeptionen, in: KuD 45/1, 1999, S. 48–63.
- DERS.: Luthers mystische Wurzeln, in: Martin Luther. Ein Christ zwischen Reformen und Moderne (1517–2017), hrsg. von Alberto Melloni, Teilband I, Berlin/Boston 2017, S. 163–176.
- DERS.: Luthers Vaterunserauslegung von 1519. Die Transformation spätmittelalterlicher Frömmigkeit zu reformatorischer, in: Between Lay Piety and Academic Theology. FS Christoph Burger, hrsg. von Ulrike Hascher-Burger, August den Hollander, Wim Janse, Leiden/Boston 2010, S. 175–189.
- DERS.: Martin Luther, 3., durchges. und aktualisierte Aufl., Darmstadt 2017.
- DERS.: Martin Luthers (1483–1646) Spiritualität, in: Handbuch Evangelische Spiritualität, Bd. 1. Geschichte, hrsg. von Peter Zimmerling, Göttingen 2017, S. 81–97.
- DERS.: Mystik, in: Luther Handbuch, hrsg. von Albrecht Beutel, 2. Aufl., Tübingen 2010, S. 57–61.
- DERS.: Mystisches Erbe auf getrennten Wegen. Überlegungen zu Karlstadt und Luther, in: Luther und das monastische Erbe, hrsg. von Christoph Bultmann, Volker Leppin u. Andreas Lindner, Tübingen 2007, S. 153–170.

- DERS.: *Omne vitam fidelium penitentiam esse voluit*. Zur Aufnahme mystischer Traditionen in Luthers erster Ablassthese, in: *Archiv für Reformationgeschichte* 93, 2002, S. 7–25.
- DERS.: *Priestertum aller Gläubigen*. Amt und Ehrenamt in der lutherischen Kirche, in: *Luther heute*. Ausstrahlungen der Wittenberger Reformation, hrsg. von Ulrich Heckel u. a., Tübingen 2017, S. 149–169.
- LEROUX, Neil R.: *Martin Luther as Comforter*. Writings on death, *Studies in the History of Christian Traditions* Vol. 133, Leiden/Boston 2007.
- LEXUTT, Athina: *Art. Humor*, in: *Das Luther-Lexikon*, hrsg. von Volker Leppin u. Gury Schneider-Ludorff, Regensburg 2014, S. 303–304.
- DIES.: *Humor und Theologie bei Erasmus und Luther*, in: *Luther. Zeitschrift der Luther-Gesellschaft* 71/1, 2000, S. 4–21.
- DIES.: *Lob der Anfechtung*, zuerst ersch. in: *Politik & Kultur* 4, 2012. (vgl. <https://www.kulturrat.de/themen/reformationsjubilaeum/lob-der-anfechtung/>; abgerufen am 15.06.2020)
- LIENHARD, Marc: *Luther und die Anfänge der Reformation*, in: *Geschichte der christlichen Spiritualität*, Bd. 2 Hochmittelalter und Reformation, hrsg. von Jill Raitt u. a., Würzburg 1995, S. 277–301.
- LINK, Christian: *Vita passiva*. Rechtfertigung als Lebensvorgang, in: *EvTh* 44/4, 1984, S. 318–351.
- LINK, Wilhelm: *Das Ringen Luthers um die Freiheit der Theologie von der Philosophie*, hrsg. von Ernst Wolf, Berlin 1954.
- VON LOEWENICH, Walther: *Die Frömmigkeit Martin Luthers*, in: ders.: *Von Augustin zu Luther*. Beiträge zur Kirchengeschichte, Witten 1959, S. 261–268.
- DERS.: *Luthers theologia crucis*, 5. Aufl., München 1967.
- LÖFGREN, David: *Die Theologie der Schöpfung bei Luther*, Göttingen 1960.
- LOHSE, Bernhard: *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*, Göttingen 1995.
- DERS.: *Martin Luther*. Eine Einführung in sein Leben und sein Werk, 3., vollst. überarb. Aufl., München 1997.
- VON LÜPKE, Johannes: *Evangelium als Sakrament*. Luthers Umgang mit biblischer Sprache in Meditation und Predigt, in: *Martin Luther als Praktischer Theologe*, hrsg. von Peter Zimmerling, Wolfgang Ratzmann u. Armin Kohnle, Leipzig 2017, S. 188–208.
- LUSCHER, Birgit: *Reliquienverehrung als Symbolsystem*. Volkskirchliche Praxis und reformatorischer Umbruch. Zum Wittenberger Reliquienschatz und zur Transformation des symbolischen Denkens bei Luther, Berlin/Münster 2008.
- MAHLMANN, Theodor: *Art. Prädestination*, V. Reformation bis Neuzeit, in: *TRE* 27, 1997, S. 118–156.
- MANN, Frido: *Das Abendmahl beim jungen Luther*, München 1971.
- MANNS, Peter: *Luther und die Heiligen*, in: ders.: *Vater im Glauben*. Studien zur Theologie Martin Luthers. Festgabe zum 65. Geburtstag am 10. März 1988, hrsg. von Rolf Decot, Stuttgart 1988, S. 262–307.
- MARON, Gottfried: *Martin Luther und Epikur*. Ein Beitrag zum Verständnis des alten Luther, Göttingen 1989.
- MAURER, Bernhard: *Luther und die Mystik*, in: *Zugänge zu Luther*. Ringvorlesung an der Pädagogischen Hochschule Freiburg zum Lutherjahr 1996, hrsg. von Reinhard Wunderlich u. Bernd Feininger, Frankfurt a. M. 1997, S. 251–285.

- DERS.: Martin Luther und die Mystik, in: Lutherische Kirche in der Welt. Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes 45, 1998, S. 23–45.
- MECKING, Burkhard: Die Vierzehn und die Rückseite Gottes. Luthers vierzehn Bilder – mit Worten gemalt. Blickwechsel des Trostes – von den Heiligen zu Christus, Berlin 2019.
- MEINHOLD, Peter: Zur Theologie der Krankheit bei Martin Luther, in: Saeculum 23, 1972, S. 15–29.
- MENNECKE-HAUSTEIN, Ute: Luthers Trostbriefe, Gütersloh 1989.
- METZGER, Günther: Gelebter Glaube. Die Formierung reformatorischen Denkens in Luthers erster Psalmenvorlesung, dargestellt am Begriff des Affektes, Göttingen 1964.
- MOELLER, Bernd: Das Berühmtwerden Luthers, in: ZfhF 15, 1988, S. 63–92.
- DERS.: Der biographische Sonderfall Martin Luther, in: Martin Luther – Biographie und Theologie, hrsg. von Dietrich Korsch u. Volker Leppin, Tübingen 2010, S. 305–311.
- MÖLLER, Christian: Einführende Bemerkungen zur Seelsorge im 16., 17. und 18. Jahrhundert, in: Geschichte der Seelsorge in Einzelporträts, Bd. 2. Von Martin Luther bis Matthias Claudius, hrsg. von dems., Göttingen/Zürich 1995, S. 9–21.
- DERS.: Seelsorger seines Kurfürsten, in: „Ich hab einen besseren Seelsorger“. Luthers seelsorgliche Theologie. Praktisch-theologische Vorlesung an der Universität Heidelberg im Sommersemester 2016, hrsg. von Christian Möller (mit Michael Heymel u. Peter Goes), Kamen 2017, S. 105–118.
- DERS.: „Non operando, sed patiendo boni sumus“. Spiritualität bei Martin Luther, in: Martin Luther als Praktischer Theologe, hrsg. von Peter Zimmerling, Wolfgang Ratzmann u. Armin Kohnle, Leipzig 2017, S. 515–522.
- DERS.: Leidenschaft für den Alltag. Impulse reformatorischer Spiritualität, Stuttgart 2006.
- DERS.: Luthers Seelsorge und die neueren Seelsorgekonzepte, in: TheolBeitr 23/2, 1992, S. 75–92.
- DERS.: Martin Luther, in: Geschichte der Seelsorge in Einzelporträts, Bd. 2. Von Martin Luther bis Matthias Claudius, hrsg. von dems., Göttingen/Zürich 1995, S. 25–44.
- MOSTERT, Walter: Art. Luther, III. Wirkungsgeschichte, in: TRE 21, 1991, S. 567–594.
- MÜHLING, Markus: Art. Eschatologie, in: Das Luther-Lexikon, hrsg. von Volker Leppin u. Gury Schneider-Ludorff, Regensburg 2014, S. 199–204.
- MÜLLER, Gerhard: Die Mystik oder das Wort? Zur Geschichte eines Spannungsverhältnisses, Stuttgart 2000.
- DERS.: Martin Luther als Seelsorger, in: Religiöse Erfahrung und wissenschaftliche Theologie, hrsg. von Albrecht Beutel u. Reinhold Rieger, Tübingen 2010, S. 317–344.
- MÜLLER, Hans Michael: Erfahrung und Glaube bei Luther, Leipzig 1929.
- MUTSCHLER, Bernhard: Ein Reden des Herzens mit Gott. Martin Luther über das Gebet, in: NZStH 49/1, 2007, S. 24–41.
- NAURATH, Elisabeth: Ein poimenischer Aufbruch. „Trost und Stärk des Glaubens“ (WA.TR 1, 107), in: Aufbruch zur Reformation. Perspektiven zur Praxis der Kirche 500 Jahre danach, hrsg. von Alexander Deeg, Leipzig 2008, S. 105–120.
- NEBE, August: Luther als Seelsorger, Wiesbaden 1883.
- NICOL, Martin: Meditation bei Luther, 2. Aufl., Göttingen 1991.

- NIEDEN, Marcel: Die Erfindung des Theologen. Wittenberger Anweisungen zum Theologiestudium im Zeitalter von Reformation und Konfessionalisierung, Tübingen 2006.
- OBENDIEK, Hermannus: Der Teufel bei Martin Luther. Eine theologische Untersuchung, Berlin 1931.
- OBERMAN, Heiko Augustinus: „Iustitia Christi“ and „Iustitia Dei“. Luther and the Scholastic Doctrines of Justification, in: Harvard Theological Review 59/01, 1966, S. 1–26.
- DERS.: „Iustitia Christi“ und „Iustitia Dei“. Luther und die scholastischen Lehren von der Rechtfertigung, in: Der Durchbruch der Reformatorischen Erkenntnis bei Luther, hrsg. von Bernhard Lohse, Wege der Forschung 123, Darmstadt 1968, S. 413–444.
- DERS.: Die Bedeutung der Mystik von Meister Eckhart bis Martin Luther, in: Von Eckhart bis Luther. Über mystischen Glauben, hrsg. von Wolfgang Böhme, Herrenalber Texte 31, Karlsruhe 1981, S. 9–20.
- DERS.: Die Reformation. Von Wittenberg nach Genf, Göttingen 1986.
- DERS.: Luther. Mensch zwischen Gott und Teufel, Berlin 1982.
- DERS.: Simul gemitus et raptus, in: Kirche, Mystik, Heiligung und das Natürliche bei Luther, Vorträge des Dritten Internationalen Kongresses für Lutherforschung 1966, hrsg. von Ivar Asheim, Göttingen 1967, S. 20–59.
- OTTO, Henrik: Vor- und frühreformatorische Tauler-Rezeption. Annotationen in Drucken des späten 15. und frühen 16. Jahrhunderts, Gütersloh 2003.
- OTTO, Werner: Verborgene Gerechtigkeit. Luthers Gottesbegriff nach seiner Schrift „De servo arbitrio“ als Antwort auf die Theodizeefrage, Berlin/Frankfurt a. M. 1998.
- OZMENT, Steven E.: Homo spiritualis. A comparative study of the anthropology of Johannes Tauler, Jean Gerson and Martin Luther (1509–16) in the context of their theological thought, Leiden 1969.
- PANNENBERG, Wolfhard: Der Einfluß der Anfechtungserfahrung auf den Prädestinationsbegriff Luthers, in: KuD 3, 1957, S. 109–139.
- PESCH, Otto Hermann: Art. Martin Luther, in: Praktisches Lexikon für Spiritualität, hrsg. von Christian Schütz, Freiburg u. a. 1988, S. 814–818.
- DERS.: Hinführung zu Luther, Mainz 1983.
- DERS.: Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin. Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs, Mainz 1967.
- DERS.: Zur Frage nach Luthers reformatorischer Wende. Ergebnisse und Probleme der Diskussion um Ernst Bizer, Fides ex auditu, in: Der Durchbruch der Reformatorischen Erkenntnis bei Luther, hrsg. von Bernhard Lohse, Wege der Forschung 123, Darmstadt 1968, S. 445–505.
- PETERS, Albrecht: Der angefochtene Luther als Seelsorger, in: Quatember 47/2, 1983, S. 91–96.
- DERS.: Die Anfechtung in Martin Luthers Leben und Theologie, in: Lutherische Theologie und Kirche 7/1, 1983, S. 1–20.
- DERS.: Realpräsenz. Luthers Zeugnis von Christi Gegenwart im Abendmahl, Berlin/Hamburg 1966.
- DERS.: Rechtfertigung, Gütersloh 1984.
- PEURA, Simo (Hrsg.): Luther und Theosis. Vergöttlichung als Thema der abendländischen Theologie. Referate der Fachtagung der Luther-Akademie Ratzeburg in Helsinki 30.3.–2.4.1989, Erlangen 1990.

- DERS.: Die Teilhabe an Christus bei Luther, in: Luther und Theosis. Vergöttlichung als Thema der abendländischen Theologie. Referate der Fachtagung der Luther-Akademie Ratzeburg in Helsinki 30.3.–2.4.1989, hrsg. von dems., Erlangen 1990, S. 121–161.
- DERS.: Mehr als ein Mensch? Die Vergöttlichung als Thema der Theologie Martin Luthers von 1513 bis 1519, teilw. zugl. Univ. Diss., Helsinki 1990, Mainz 1994.
- PFISTERER, Gustav Friedrich: Luther's Lehre von der Beichte. Im Zusammenhange und mit Luthers Worten, Stuttgart 1857.
- PINOMAA, Lennart: Der existenzielle Charakter der Theologie Luthers. Das Hervorbrechen der Theologie der Anfechtung und ihre Bedeutung für das Lutherverständnis, in: *Poèmes français sur les biens d'un ménage depuis „L'Oustillement au villain“ du XIII. siècle jusqu'aux „Controverses“ de Gratien du Pont. Texte critique accompagné d'une étude littéraire et matérielle*, hrsg. von Urban Nyström, Helsinki 1940, S. 1–198.
- DERS.: Die Heiligen bei Luther, Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft A 16, Helsinki 1977.
- DERS.: Sieg des Glaubens. Grundlinien der Theologie Luthers, Göttingen 1964.
- PLATHOW, Michael: Das ‚Wort vom Kreuz‘ und die Kreuzestheologien. Luthers ‚Heidelberger Disputation‘ (April 1518) – fürs Heute neu bedacht, 2. Aufl., Berlin 2018.
- PRENTER, Regin: Spiritus Creator. Studien zu Luthers Theologie, München 1954.
- PREUL, Reiner: Luther und die Praktische Theologie. Beiträge zum kirchlichen Handeln in der Gegenwart, Marburg 1989.
- DERS.: Der Tod des ganzen Menschen. Luthers Sermon von der Bereitung zum Sterben, in: *Der ganze Mensch. Perspektiven lebensgeschichtlicher Individualität*, hrsg. von Volker Drehsen u. a., Berlin/New York 1997, S. 111–130.
- PREUSS, Heinrich: Das Frömmigkeitsmotiv von Luthers Tesseradecas und seine mittelalterlichen Wurzeln, in: *Neue kirchliche Zeitschrift* 26, 1915, S. 217–243.
- RATSCHOW, Carl Heinz: Von der Meditation, in: *Rechtfertigung, Realismus, Universalismus in biblischer Sicht*, Festschrift für Adolf Köberle, hrsg. von Gotthold Müller, Darmstadt 1978, S. 71–84.
- REITER, Paul J.: Martin Luthers Umwelt, Charakter und Psychose sowie die Bedeutung dieser Faktoren für seine Entwicklung und Lehre, Bd. 1 Die Umwelt, Kopenhagen 1937.
- DERS.: Martin Luthers Umwelt, Charakter und Psychose sowie die Bedeutung dieser Faktoren für seine Entwicklung und Lehre, Bd. 2 Luthers Persönlichkeit, Seelenleben und Krankheiten, Kopenhagen 1941.
- RENTZING, Carsten: Die Rede vom Bösen bei Karl Barth und Martin Luther. Ein systematisch-historischer Vergleich. Unter besonderer Berücksichtigung von Barths Kirchlicher Dogmatik III,3 und Luthers Genesisvorlesung 1535–1545, Diss., Leipzig 2000.
- RESCH, Claudia: Trost im Angesicht des Todes. Frühe reformatorische Anleitungen zur Seelsorge an Kranken und Sterbenden, Basel/Tübingen 2006.
- RETTET, Hein: Glaube und Anfechtung in ihrer Bedeutung für Luthers Erziehungsverständnis, in: *Luther und Melanchthon im Bildungsdenken Mittel- und Osteuropas*, hrsg. von Reinhard Golz, Münster 1996, S. 34–57.
- RIEHM, Heidrun: Sternbilder des Glaubens oder Abgötter? Martin Luthers Stellung zur Verehrung der Heiligen, Marburg 2010.

- RIESKE-BRAUN, Uwe: Duellum mirabile. Studien zum Kampfmotiv in Martin Luthers Theologie, Göttingen 1999.
- RINGLEBEN, Joachim: Arbeit am Gottesbegriff, Bd. 1 Reformatorische Grundlegung, Gotteslehre, Eschatologie, Tübingen 2004.
- DEBS.: Gott im Wort. Luthers Theologie von der Sprache her, Tübingen 2010.
- ROLF, Sibylle: Vom Sinn zum Trost. Überlegungen zur Seelsorge im Horizont einer relationalen Ontologie, Berlin 2003.
- ROPER, Lyndal: Der feiste Doktor. Luther, sein Körper und seine Biographen, Göttingen 2012.
- ROST, Gerhard: Der Prädestinationsgedanke in der Theologie Martin Luthers, Berlin 1966.
- ROTH, Erich: Die Privatbeichte und Schlüsselgewalt in der Theologie der Reformatoren, Gütersloh 1952.
- RÜHL, Artur: Der Einfluß der Mystik auf Denken und Entwicklung des jungen Luther, Univ. Diss., Marburg 1960.
- RUHLAND, Friedrich Theophil: Luther und die Brautmystik. Nach Luthers Schrifttum bis 1521, Univ. Diss., Gießen 1938.
- RUOKANEN, Miikka: Luther in Finnland. Der Einfluss der Theologie Martin Luthers in Finnland und Finnische Beiträge zur Lutherforschung, Helsinki 1984.
- DEBS.: Luther und Ekstase, in: Luther in Finnland. Der Einfluß der Theologie Martin Luthers in Finnland und finnische Beiträge zur Lutherforschung, hrsg. von Miikka Ruokanen, 2. durchges. Aufl., Helsinki 1986, S. 199–218.
- SAARINEN, Rito: Art. Glaube, in: Das Luther-Lexikon, hrsg. von Volker Leppin u. Gury Schneider-Ludorff, Regensburg 2014, S. 259–261.
- SCHÄFER, Rolf: Oratio, meditatio, tentatio. Drei Hinweise Luthers auf den Gebrauch der Bibel, in: Gotteslehre und kirchliche Praxis. Ausgewählte Aufsätze, hrsg. von Ulrich Köpf und Reinhard Ritter, Tübingen 1991, S. 671–681.
- SCHARBAU, Friedrich-Otto: Getroste Verzweiflung. Martin Luther über die Anfechtung und den Trost des Glaubens, Hannover 1984.
- SCHARFENBERG, Joachim: Luther in psychohistorischer Sicht, in: WzM 37/1, 1985, S. 15–27.
- DEBS.: Luther zwischen Existentialismus und Psychoanalyse, in: WzM 18, 1966, S. 51–54.
- DEBS.: Rechtfertigung und Identität, in: Reformation und Praktische Theologie. Festschrift für Werner Jetter zum siebzigsten Geburtstag, hrsg. von Hans Martin Müller und Dietrich Rössler, Göttingen 1983, S. 233–246.
- SCHEELE, Paul-Werner: „Eingeleibt und vereinigt mit allen Heiligen“. Martin Luthers Zeugnis von der Gemeinschaft der Heiligen in seinem Sermon von der Bereitung zum Sterben, in: Martin Luther – Vorbild im Glauben. Die Bedeutung des Reformators im ökumenischen Gespräch, hrsg. von Udo Hahn, Neukirchen 1996, S. 171–184.
- SCHILLING, Johannes: Erbauungsschriften, in: Luther Handbuch, hrsg. von Albrecht Beutel, 2. Aufl., Tübingen 2010, S. 295–305.
- DEBS.: Luthers Seelsorge. Über Gerhard Ebelings großes Alterswerk, in: Luther. Zeitschrift der Luther-Gesellschaft 69/3, 1998, S. 151–158.

- SCHNEIDER, Florian: Christus praedicatus et creditus. Die reformatorische Christologie Luthers in den „Operationes in Psalmos“ (1519–1521), dargestellt mit beständigem Bezug zu seiner Frühzeitchristologie, Neukirchen-Vluyn 2004.
- SCHÖTTLER, Heinz-Günther: Luthers Theologieverständnis, die Ökumene und die theologische Aus-, Fort- und Weiterbildung, in: Aufbruch zur Reformation. Perspektiven zur Praxis der Kirche 500 Jahre danach, hrsg. von Alexander Deeg, Leipzig 2008, S. 241–255.
- SCHOTTROFF, Luise: Die Bereitung zum Sterben. Studien zu den frühen reformatorischen Sterbebüchern, Göttingen 2012.
- SCHREY, Heinz-Horst: Luthers Lehre von den Zwei Reichen und ihre Bedeutung für die Weltanschauungssituation der Gegenwart, in: ders. (Hrsg.): Reich Gottes und Welt. Die Lehre Luthers von den zwei Reichen, Darmstadt 1969, S. 101–104.
- SCHUMANN, Friedrich Karl: Gottesglaube und Anfechtung bei Luther, Leipzig 1938.
- SCHWANKE, Johannes: Luthers Ratschläge für das Studium der Theologie: oratio, meditatio, tentatio, in: Christozentrik. Festschrift zur Emeritierung von Armin Mauerhofer, hrsg. von Jürg H. Buchegger und Stefan Schweyer, Zürich 2016, S. 123–132.
- SCHWARZ, Reinhard: Das Bild des Todes im Bild des Lebens überwinden. Eine Interpretation von Luthers Sermon von der Bereitung zum Sterben, in: Gewißheit angesichts des Sterbens, hrsg. von Joachim Heubach, Erlangen 1998, S. 32–64.
- DERS.: Luther, 3., durchges. und korr. Aufl., Göttingen 2004.
- DERS.: Luthers Mystik – Impulse für unseren Glauben heute, in: Spiritualität – Meditation – Mystik. Wege der Gotteserfahrung, hrsg. von Udo Hofmann, Reutlingen 2000, S. 87–102.
- DERS.: Luthers unveräußerte Erbschaft an der monastischen Theologie, in: Kloster Amelungsborn 1135–1985, hrsg. von Gerhard Ruhbach und Kurt Schmidt-Clausen, Hermannsburg 1985, S. 209–231.
- DERS.: Martin Luther – Lehrer der christlichen Religion, Tübingen 2015.
- DERS.: Martin Luther, in: Große Mystiker. Leben und Wirken, hrsg. von Gerhard Ruhbach und Josef Sudbrack, München 1984, S. 185–202.
- DERS.: Mystischer Glaube. Die Brautmystik Martin Luthers, in: Zu dir hin. Über mystische Lebenserfahrung von Meister Eckhart bis Paul Celan, hrsg. von Wolfgang Böhme, Frankfurt a. M. 1990, S. 125–140.
- DERS.: Vorgeschichte der reformatorischen Bußtheologie, Berlin 1968.
- SCHWARZENAU, Paul: Mit-Leiden Gottes. Theologische Reflexionen über die Paradoxien unseres Gottesbildes im Anschluß an die Gotteserfahrung Luthers, in: WzM 37/1, 1985, S. 27–40.
- SCHWÖBEL, Christoph: Sola scriptura – Schriftprinzip und Schriftgebrauch, in: Luther heute. Ausstrahlungen der Wittenberger Reformation, hrsg. von Ulrich Heckel u. a., Tübingen 2017, S. 1–27.
- SEEBASS, Julius: Luther als Seelsorger in seinen Koburger Predigten, Schriften und Briefen, Hefte der Sydower Bruderschaft 4, Gütersloh 1931.
- SEEBERG, Reinhold: Die religiösen Grundgedanken des jungen Luther und ihr Verhältnis zu dem Ockamismus und der deutschen Mystik, Berlin/Leipzig 1931.
- SEITZ, Manfred: Martin Luther: Versuch, einem Fremden zu begegnen, in: ders.: Erneuerung der Gemeinde. Gemeindeaufbau und Spiritualität, Göttingen 1985, S. 115–124.

- SIEVERS, Sebastian: Bestimmtes Selbst. Persönlichkeit und Determination in neurowissenschaftlichen Konzepten und Luthers „De servo arbitrio“, Göttingen 2013.
- SIHOMBING, Apeliften Christian B.: Mystik und Dialog der Religionen. Ein Vergleich mystischen Denkens im Protestantismus, im Sufismus und in der Kébatinan und seine Bedeutung für den interreligiösen Dialog in Indonesien, Münster 2012.
- SÖDERBLOM, Nathan: Humor och melankoli och andra lutherstudier, Stockholm Sveriges Kristl. Studentrörelses Förl., 1919.
- SONS, Rolf: Martin Luther als Seelsorger. Die Freiheit neu entdecken, Holzgerlingen 2015.
- SPITTA, Walter: Die Anfechtung bei Luther und Tauler in den Predigten über das kanaanäische Weib. Matth. 15,21–28, in: PTh 28, 1932, S. 220–229.
- STANGE, Carl: Luthers Gedanken über die Todesfurcht, Berlin/Leipzig 1932.
- STEIGER, Johann Anselm: Die communicatio idiomatum als Achse und Motor der Theologie Luthers. Der „fröhliche Wechsel“ als hermeneutischer Schlüssel zu Abendmahlslehre, Anthropologie, Seelsorge, Naturtheologie, Rhetorik und Humor, in: NZStH 38/1, 1996, S. 1–28.
- DERS.: Melancholie, Diätetik und Trost. Konzepte der Melancholie-Therapie im 16. und 17. Jahrhundert, Heidelberg 1996.
- STEINACKER, Peter: Luther und das Böse. Theologische Bemerkungen im Anschluß an Luthers Schrift „De servo arbitrio“ (1525), in: NZStH 33/2, 1991, S. 139–151.
- STEINLEIN, Hermann: Luther als Seelsorger, Leipzig 1918.
- STOCK, Ursula: Die Bedeutung der Sakramente in Luthers Sermonen von 1519, Leiden 1982.
- STOLINA, Ralf: Gebet – Meditation – Anfechtung. Wegmarken einer theologia experimentalis, in: ZThK 98/1, 2001, S. 81–100.
- STOLLBERG, Dietrich: „Sola fide“ – Allein aus Glauben. Realität und Redlichkeit lutherischer Theologie am Beispiel des „Deus absconditus“, in: WzM 37/1, 1985, S. 41–47.
- DERS.: Anfechtung und Trost nach Luther. Ein spiritueller Aufbruch, „dass er viel Anfechtung und Anstoß leiden muss“ (WA 9, 588), in: Aufbruch zur Reformation. Perspektiven zur Praxis der Kirche 500 Jahre danach, hrsg. von Alexander Deeg, Leipzig 2008, S. 139–152.
- DERS.: Deus absconditus – Der ent-täuschte Gott. Über die Relevanz der Rede Luthers vom verborgenen Gott für die Seelsorge, in: PTh 73/10, 1984, S. 455–469.
- DERS.: Gottes andere Liebe. Anfechtung und Trost bei Luther, in: CA Confessio Augustana IV, 2009, S. 55–62.
- STOLLE, Volker: Taufe und Buße. Luthers Interpretation von Röm 6,3–11, in: KuD 53/1, 2007, S. 2–34.
- STOLLER, Timothy Todd: Dying and rising with Christ. Visualizing Christian existence in Martin Luther's 1519 devotional writings, 2011. (vgl. www.ir.uiowa.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=2566&context=etd; abgerufen am 01.05.2015)
- STOLT, Birgit: „Laßt uns fröhlich springen!“ Gefühlswelt und Gefühlsnavigierung in Luthers Reformationsarbeit. Eine kognitivistische Emotionalitätsanalyse auf philologischer Basis, Berlin 2012.
- DIES.: Martin Luthers Rhetorik des Herzens, Tübingen 2000.
- STROHL, Jane E.: Luther's ‚Fourteen Consolations‘, in: Lutheran Quarterly III/2, 1989, S. 169–182.
- SUDA, Max Josef: Meditieren mit Luther, in: Amt und Gemeinde 47, 1996, S. 134–138.

- TACKE, Helmut: Glaube und Anfechtung (1987), in: ders.: Mit den Müden zur rechten Zeit zu reden, Neukirchen-Vluyn 1989, S. 253–257.
- TAPPOLET, Walter (Hrsg.): Das Marienlob der Reformatoren. Martin Luther, Johannes Calvin, Huldrych Zwingli, Heinrich Bullinger, Tübingen 1962.
- THIEDE, Werner: Mystik im Zentrum – Mystik am Rand. Zur Notwendigkeit, bei mystischer Religiosität zu unterscheiden, Teil 2: protestantische Mystik, in: Materialdienst der EZW 69/11, 2006, S. 403–413.
- TORRANCE, Thomas F.: Die Eschatologie der Reformation, in: EvTh 14/7–8, 1954, S. 334–358.
- TREU, Martin: Die Bedeutung der Consolatio bei Luther (bis 1525) als Anstoß für die gegenwärtige Seelsorgediskussion, Diss., Universität Halle 1982.
- DErs.: Die Bedeutung der consolatio für Luthers Seelsorge bis 1525, in: LuJ 53, 1986, S. 7–25.
- DErs.: Trost bei Luther. Ein Anstoß für die heutige Seelsorge, in: PTh 73/3, 1984, 91–106.
- DErs.: Zwischen Psychotherapie und Dämonenaustreibung. Beobachtungen und Überlegungen zu Luthers Seelsorge für die Gegenwart, in: Luther. Zeitschrift der Luther-Gesellschaft 58/1, 1987, 32–45.
- TROWITZSCH, Michael: Luther unter Fortschrittszwang. Warum Luther nicht als Vorläufer der Moderne gelten kann, in: DtPfrBl 115/7, 2015, S. 406–408.
- TÜCK, Jan-Heiner: „Der fröhliche Wechsel und Streit“. Bedeutung und Grenze von Luthers theologia crucis aus katholischer Sicht, in: Martin Luther im Widerstreit der Konfessionen. Historische und theologische Perspektiven, hrsg. von Christian Danz und Jan-Heiner Tück, Freiburg i. Br. 2017, S. 264–287.
- VAJTA, Vilmos: Die Kirche als geistlich-sakramentale communio mit Christus und seinen Heiligen bei Luther, in: LuJ 51, 1984, S. 10–63.
- VERCRUYSSSE, Jos E.: Schlüsselgewalt und Beichte bei Luther, in: Leben und Werk Martin Luthers von 1526 bis 1546. Festgabe zu seinem 500. Geburtstag, Bd. I, hrsg. von Helmar Junghans, Berlin 1983, S. 152–169.
- VINKE, Rainer (Hrsg.): Lutherforschung im 20. Jahrhundert. Rückblick, Bilanz, Ausblick, Mainz 2004.
- VOGELSANG, Erich: Der angefochtene Christus bei Luther, Berlin/Leipzig 1932.
- DErs.: Die unio mystica bei Luther, in: Archiv für Reformationsgeschichte 35, 1938, S. 63–80.
- DErs.: Luther und die Mystik, in: LuJ 19, 1937, S. 32–54.
- WAGNER, Wilhelm: Die Kirche als Corpus Christi mysticum beim jungen Luther, in: ZKTh 61/1, 1937, S. 29–98.
- WANNENWETSCH, Bernd: Caritas fide formata. „Herz und Affekte“ als Schlüssel zum Verhältnis von „Glaube und Liebe“, in: KuD 46/3, 2000, S. 205–224.
- WEINRICH, Michael: Die Anfechtung des Glaubens. Die Spannung zwischen Gewißheit und Erfahrung bei Martin Luther, in: Jesus Christus als die Mitte der Schrift. Studien zur Hermeneutik des Evangeliums, hrsg. von Christof Landmesser, Hans-Joachim Eckstein u. Hermann Lichtenberger, Berlin 1997, S. 127–158.
- WENGERT, Timothy: Monastische Züge, in: Luther und das monastische Erbe, hrsg. von Christoph Bultmann, Volker Leppin u. Andreas Lindner, Tübingen 2007, S. 243–268.
- WERTELIUS, Gunnar: Oratio Continua. Das Verhältnis zwischen Glaube und Gebet in der Theologie Martin Luthers, aus dem schwed. Ms. übers. von Bernd Grosch, Lund 1970.

- WESTHELLE, Vítor: Art. Kreuz, in: Das Luther-Lexikon, hrsg. von Volker Leppin u. Gury Schneider-Ludorff, Regensburg 2014, S. 370–372.
- WEYEL, Birgit: „(D)aß ein Mensch den anderen trösten soll“. Überlegungen zu einem Grundanliegen reformatorischer Seelsorge aus heutiger Sicht, in: Luther heute. Ausstrahlungen der Wittenberger Reformation, hrsg. von Ulrich Heckel u. a., Tübingen 2017, S. 230–247.
- WIEMER, Axel: „Mein Trost, Kampf und Sieg ist Christus“. Martin Luthers eschatologische Theologie nach seinen Reihenpredigten über 1.Kor 15 (1532/33), Berlin 2003.
- WINGREN, Gustaf: Das Problem des Natürlichen bei Luther, in: Kirche, Mystik, Heiligung und das Natürliche bei Luther, Vorträge des Dritten Internationalen Kongresses für Lutherforschung 1966, hrsg. von Ivar Asheim, Göttingen 1967, S. 156–168.
- WINKLER, Eberhard: Luther als Seelsorger und Prediger, in: Leben und Werk Martin Luthers von 1525 bis 1546. Festgabe zu seinem 500. Geburtstag, hrsg. von Helmar Junghans, Bd. I, Berlin 1983, S. 225–240.
- DERS.: Motive der Mystik in Luthers Verständnis des Abendmahls, in: LuJ 78, 2011, S. 137–152.
- WINKLER, Klaus: Die Zumutung im Konfliktfall. Luther als Seelsorger in heutiger Sicht, Hannover 1984.
- WOLF, Ernst: Staupitz und Luther. Ein Beitrag zur Theologie des Johannes von Staupitz und deren Bedeutung für Luthers theologischen Werdegang, Leipzig 1927.
- WOLFF, Jens: Metapher und Kreuz. Studien zu Luthers Christusbild, Tübingen 2005.
- WRIEDT, Markus: Gnade und Erwählung. Eine Untersuchung zu Johann von Staupitz und Martin Luther, Mainz 1991.
- DERS.: Via Augustini. Ausprägungen des spätmittelalterlichen Augustinismus in der observanten Kongregation der Augustinereremiten, in: Luther und das monastische Erbe, hrsg. von Christoph Bultmann, Volker Leppin u. Andreas Lindner, Tübingen 2007, S. 9–38.
- ZECHERLE: Die ‚Theologia Deutsch‘, in: Gottes Nähe unmittelbar erfahren. Mystik im Mittelalter und bei Martin Luther, hrsg. von Berndt Hamm u. Volker Leppin, Tübingen 2007, S. 1–95.
- ZIMMERLING, Peter: Die Spiritualität Martin Luthers als Herausforderung, in: LuJ 73, 2006, S. 15–40.
- DERS.: Evangelische Mystik, Göttingen 2015.
- DERS.: Luther als Seelsorger, in: Martin Luther als Praktischer Theologe, hrsg. von dems., Wolfgang Ratzmann u. Armin Kohnle, Leipzig 2017, S. 263–280.
- DERS.: Luther und die Beichte, in: Martin Luther als Praktischer Theologe, hrsg. von dems., Wolfgang Ratzmann u. Armin Kohnle, Leipzig 2017, S. 365–379.
- DERS.: Überlegungen zu „Gottes Nähe unmittelbar erfahren. Mystik im Mittelalter und bei Martin Luther“, in: LuJ 75, 2008, S. 203–208.
- ZUR MÜHLEN, Karl-Heinz: Art. Affekt, II. Theologiegeschichtliche Aspekte, in: TRE 1, 1977, S. 599–612.
- DERS.: Die Affektenlehre im Spätmittelalter und in der Reformationszeit, in: ders.: Reformatorisches Profil. Studien zum Weg Martin Luthers und der Reformation, hrsg. von Johannes Brosseder u. Athina Lexutt, Göttingen, 1995 S. 101–122.
- DERS.: Mystik des Wortes. Über die Bedeutung mystischen Denkens für Luthers Lehre von der Rechtfertigung des Sünders, in: Von Eckhart bis Luther. Über mystischen Glauben, hrsg. von Wolfgang Böhme, Karlsruhe 1981, S. 33–52.

- DERS.: *Mystische Erfahrung und Wort Gottes bei Martin Luther*, in: *Mystik. Religion der Zukunft – Zukunft der Religion?*, hrsg. von Johannes Schilling, Leipzig 2003, S. 45–66.
- DERS.: *Nos Extra nos. Luthers Theologie zwischen Mystik und Scholastik*, Tübingen 1972.
- DERS.: *Zur Gotteslehre Martin Luthers auf dem Hintergrund der mittelalterlichen Theologie*, in: ders.: *Reformatorisches Profil. Studien zum Weg Martin Luthers und der Reformation*, hrsg. von Johannes Brosseder u. Athina Lexutt, Göttingen, 1995, S. 123–138.

3.2 Sonstige Sekundärliteratur

- ABEL, Paul: *Gelebter Glaube*, in: *Handbuch der Psychologie für die Seelsorge*, Bd. 2 *Angewandte Psychologie*, hrsg. von Jürgen Blattner u. a., Düsseldorf 1993, S. 311–330.
- AGAMBEN, Giorgio: *Die Beamten des Himmels. Über Engel*, Frankfurt a. M./Leipzig 2007.
- VON AHN, Jürgen: ... zw fruntlicher bruderlich ergetzung ... *Die Reliquiensammlung der Brüder Ernst und Friedrich von Wettin*, in: *Kurfürst Friedrich der Weise von Sachsen. Politik, Kultur und Reformation*, hrsg. von Armin Kohnle und Uwe Schirmer, Sächsische Akademie der Wissenschaften zu Leipzig 2015, S. 385–395.
- ALBRECHT, Carl: *Psychologie des mystischen Bewußtseins*, unveränd. Nachdr. der 1951 ersch. Ausgabe, Mainz 1976.
- ANZ, Thomas (Hrsg.): *Handbuch Literaturwissenschaft. Gegenstände – Konzepte – Institutionen*, Bd. 2. *Methoden und Theorien*, Stuttgart/Weimar 2007.
- ARNOLD, Heinz Ludwig (Hrsg.): *Grundzüge der Literaturwissenschaft*, 3. Aufl., München 1999.
- ASENDORPF, Jens B./CASPAR, Franz: *Art. Angst*, in: *Dorsch – Lexikon der Psychologie*, hrsg. von Markus Antonius Wirtz, 18. Aufl., Bern 2017, S. 148.
- ASMUSSEN, Hans Christian: *Die Seelsorge. Ein praktisches Handbuch über Seelsorge und Seelenführung*, 4. Aufl., München 1937.
- AUCHTER, Thomas/STRAUSS, Laura Viviana: *Kleines Wörterbuch der Psychoanalyse*, Göttingen 1999.
- AUER, Albert: *Johannes von Dambach und die Trostbücher vom 11. bis zum 16. Jahrhundert*, Münster i.W. 1928.
- DERS.: *Leidenstheologie im Spätmittelalter*, St. Ottilien 1952.
- AULÉN, Gustav: *Die drei Haupttypen des christlichen Versöhnungsgedankens*, in: *ZSTh* 8, 1930, S. 501–538.
- BAIER, Karl: *Lesen als spirituelle Praxis in christlicher und buddhistischer Tradition*, in: *Text und Mystik. Zum Verhältnis von Schriftauslegung und kontemplativer Praxis*, hrsg. von dems. u. a., Göttingen 2013, S. 23–58.
- VON BALTHASAR, Hans Urs: *Spiritualität*, in: *GuL* 31, 1958, S. 340–352 (= ders.: *Verbum Caro*, Einsiedeln 1990³, S. 226–244).
- BARTH, Hans-Martin: *Art. Anfechtung*, in: *EKL* 1, 3. Aufl., 1986, S. 141–142.
- DERS.: *Spiritualität*, Bensheimer Hefte 74, Ökumenische Studienhefte 2, Göttingen 1993.

- BARTH, Roderich/ZARNOW, Christoph (Hrsg.): *Theologie der Gefühle*, Berlin/Boston 2015.
- BÄUMER, Regina /PLATTIG, Michael (Hrsg.): „Dunkle Nacht“ und Depression. Geistliche und psychische Krisen verstehen und unterscheiden, Ostfildern 2008.
- DIES.: *Aufmerksamkeit ist das natürliche Gebet der Seele. Geistliche Begleitung in der Zeit der Wüstenväter und der personenzentrierte Ansatz nach Carl R. Rogers – eine Seelenverwandtschaft?!*, Würzburg 1998.
- BAYER, Oswald: *Handbuch Systematischer Theologie*, Gütersloh 1994.
- DERS.: *Monastische und scholastische Theologie*, in: „Dass allen Menschen geholfen werde ...“. Theologische und anthropologische Beiträge für Manfred Seitz zum 65. Geburtstag, hrsg. von Rudolf Landau u. Günter R. Schmidt, Stuttgart 1993, S. 11–15.
- DERS.: *Unangepaßte Wissenschaft. Zum Verhältnis von Glaube und Wissen*, in: *EvK* 20/7, 1987, S. 384–389.
- BAYREUTHER, Sabine: *Spiritualität als Thema wissenschaftlicher Reflexion*, in: *Seelsorge und Geistliche Begleitung. Innen- und Außenperspektiven*, hrsg. von Wolfgang Drechsel u. Sabine Kast-Streib, Leipzig 2014, S. 83–89.
- BECKER, Udo: *Lexikon der Symbole*, Basel/Freiburg/Wien 1992.
- BELL, Theo: *Divus Bernhardus. Bernhard von Clairvaux in Martin Luthers Schriften*, Mainz 1993.
- BERGER, Peter L./LUCKMANN, Thomas: *Modernität, Pluralismus und Sinnkrise. Die Orientierung des modernen Menschen*, Gütersloh 1995.
- BERGIUS, Rudolf/CASPAR, Franz: *Art. Angst*, in: *Dorsch. Psychologisches Wörterbuch*, hrsg. von Hartmut O. Häcker u. Kurt-H. Stapf, 15., überarb. u. erw. Aufl., Bern 2009, S. 44–45.
- BERGIUS, Rudolf: *Art. Konflikt*, in: *Dorsch. Psychologisches Wörterbuch*, hrsg. von Hartmut O. Häcker u. Kurt-H. Stapf, 15., überarb. u. erw. Aufl., Bern 2009, S. 530–531.
- BETHE, Erich: *Art. Chimaira 3*, in: *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* III/2, Stuttgart 1899, Sp. 2281–2282.
- BEUTEL, Albrecht/RIEGER, Reinhold (Hrsg.): *Religiöse Erfahrung und wissenschaftliche Theologie*, Tübingen 2010.
- BEYERLE, Stefan: *Die Apokalyptik als „Mutter aller christlichen Theologie“ – die Apokalyptik im Alten und Neuen Testament*, in: *Rocznik Teologiczny* 57/4, 2015, S. 491–506.
- BEYSLAG, Karlmann: *Was heißt mystische Erfahrung? Entwickelt an den Beispielen Euagrios Pontikos und Symeon, dem Neuen Theologen*, in: *Herausforderung Religiöse Erfahrung. Vom Verhältnis evangelischer Frömmigkeit zu Meditation und Mystik*, hrsg. von Horst Reller u. Manfred Seitz, Göttingen 1980, S. 169–196.
- BISER, Eugen: *Menschsein in Anfechtung und Widerspruch. Ansatz einer christlichen Anthropologie*, Düsseldorf 1980.
- BLATTNER, Jürgen u. a. (Hrsg.): *Handbuch der Psychologie für die Seelsorge*, 2 Bde., Düsseldorf 1992/1993.
- BOHREN, Rudolf: *Daß Gott schön werde. Praktische Theologie als theologische Ästhetik*, München 1975.
- DERS.: *Geist und Gericht*, Neukirchen-Vluyn 1979.

- DERS.: Mit dem Geist bekommen wir Väter und mit den Vätern einen Geist, in: Aufbruch zu den Vätern. Unterwegs zu einer neuen Vaterschaft in Familie, Kirche und Kultur, hrsg. von Peter Zimmerling, Moers 1994, S. 44–66.
- DERS.: Praktische Theologie, in: Einführung in das Studium der evangelischen Theologie, hrsg. von dems., München 1964.
- DERS.: Prophetie und Seelsorge, Neukirchen-Vluyn 1982.
- DERS.: Psychologie und Theologie. Eine Gewinn- und Verlustrechnung für die Seelsorge, Waltrop 1996.
- BONHOEFFER, Dietrich: Illegale Theologenausbildung. Finkenwalde 1935–1937, in: DBW 14, hrsg. von Eberhard Bethge u. a., Gütersloh 1996.
- DERS.: Nachfolge, in: DBW 4, hrsg. von Eberhard Bethge u. a., 3. Aufl. d. Taschenbuchausgabe, Gütersloh 2008.
- DERS.: Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche, in: DBW 1, hrsg. von Eberhard Bethge u. a., München 1986.
- DERS.: Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, in: DBW 8, hrsg. von Eberhard Bethge u. a., Gütersloh 1998.
- BONHOEFFER, Thomas: Pastoralpsychiatrische Überlegungen zur Gotteslehre, in: Verifikationen, Festschrift für Gerhard Ebeling, hrsg. von Eberhard Jüngel, Tübingen 1982, S. 425–442.
- BORNKAMM, Heinrich: Kurfürst Friedrich der Weise (1463–1525), in: Archiv für Reformationsgeschichte 64, 1973, S. 79–85.
- BÖTTIGHEIMER, Christoph: Respirualisierung säkularen Lebens. Chance und Aufgabe christlicher Kirchen, in: Den Glauben nicht beherrschen, doch eure Freude unterstützen, hrsg. von dems. u. Erich Naab, St. Ottilien 2008, S. 87–111.
- DERS.: Respirualisierung säkularen Lebens. Chance und Aufgabe christlicher Kirchen, in: Den Glauben nicht beherrschen, doch eure Freude unterstützen, hrsg. von dems. u. Erich Naab, St. Ottilien 2008, S. 87–111.
- BUCHER, Anton A.: Psychologie der Spiritualität. Handbuch, Darmstadt 2011.
- BUKOWSKI, Peter: Die christliche Tradition im Blickpunkt der Seelsorge, in: Handbuch der Seelsorge. Grundlagen und Profile, hrsg. von Wilfried Engemann, 3., völlig neu barb. u. erw. Aufl., Leipzig 2016, S. 259–275.
- BURGER, Christoph: Art. Johannes Gerson, in: TRE 12, 1984, S. 532–538.
- BURROWS, Mark S.: Jean Gerson and De Consolatione Theologiae (1418). The consolation of a biblical and reforming theology for a disordered age, Tübingen 1991.
- CHASSEGUET-SMIRGEL, Janine: Das Ich-Ideal. Psychoanalytischer Essay über die „Krankheit der Idealität“, Frankfurt a. M. 1987.
- CLEMEN, Otto: Die Volksfrömmigkeit des ausgehenden Mittelalters, in: Studien zur religiösen Volkskunde 3, 1937, S. 1–48.
- DALFERTH, Ingolf Ulrich: God first. Die reformatorische Revolution der christlichen Denkungsart, Leipzig 2018.
- DEEG, Alexander: Das äußere Wort und seine liturgische Gestalt. Überlegungen zu einer evangelischen Fundamentalliturgik, Göttingen 2012.

- DEPPING, Klaus: Depressive alte Menschen seelsorgerlich begleiten – Auswege aus Schwermut und Verzweiflung, 2. Aufl., Hannover 2002.
- DIETZ, Thorsten: Das Böse. Theologische Perspektiven auf die Vielfalt seiner Erfahrungen und Deutungen, in: *Spiritualisierung oder Psychologisierung? Deutung und Behandlung außergewöhnlicher religiöser Erfahrungen*, hrsg. von Henning Freund u. Samuel Pfeifer, Stuttgart 2019, S. 19–33.
- DERS.: Evangelische Spiritualität und Gefühl, in: *Handbuch Evangelische Spiritualität, Teilband 2 Theologie*, hrsg. von Peter Zimmerling, Göttingen 2018, S. 229–248.
- DINKEL, Christoph: Das Gebet als Medium der Seelsorge, in: *PrTh* 39/2, 2004, S. 129–141.
- DINZELBACHER, Peter (Hrsg. u. Verf.): *Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum, Bd. 2. Hoch- und Spätmittelalter*, Paderborn 2000.
- DRECHSEL, Wolfgang/KAST-STREIB, Sabine: *Seelsorge und Geistliche Begleitung. Innen- und Außenperspektiven*, Leipzig 2014.
- DRECHSEL, Wolfgang: Der lange Schatten des Mythos vom gelingenden Leben. Theologische Anmerkungen zur Angst vor der eigenen Endlichkeit und zur Frage der Seelsorge, in: *PTh* 95/7, 2006, S. 314–328.
- DRESS, Walter: *Die Theologie Gersons. Eine Untersuchung zur Verbindung von Nominalismus und Mystik im Spätmittelalter*, Gütersloh 1931.
- DROYSEN, Johann Gustav Bernhard: *Historik. Rekonstruktion der ersten vollständigen Fassung der Vorlesungen (1857). Grundriß der Historik in der ersten handschriftlichen (1857/1858) und in der letzten gedruckten Fassung (1882)*, Textausgabe von Peter Leyh, Stuttgart 1977.
- EBELING, Gerhard: Die Klage über das Erfahrungsdefizit in der Theologie als Frage nach ihrer Sache, in: *ders.: Wort und Glaube, Bd. 3*, Tübingen 1975, S. 3–28.
- DERS.: Die Notwendigkeit der Lehre von den zwei Reichen, in: *ders.: Wort und Glaube, Bd. 1, 2., unveränd. Aufl.*, Tübingen 1962, S. 407–428.
- DERS.: *Dogmatik des christlichen Glaubens, Bd. I. Prolegomena, Erster Teil. Der Glaube an Gott den Schöpfer der Welt*, 4. durchges. u. mit einem Nachwort von Albrecht Beutel versehene Aufl., Tübingen 2012.
- DERS.: Schrift und Erfahrung als Quelle theologischer Aussagen, in: *ZThK* 75/1, 1978, S. 99–116.
- DERS.: *Studium der Theologie. Eine enzyklopädische Orientierung*, Tübingen 1975, S. 176–178 (Nachwort).
- DERS.: Theologische Erwägungen über das Gewissen, in: *ders.: Wort und Glaube, Bd. 1, 3. Aufl.*, Tübingen 1967, S. 429–446.
- EICKE, Dieter: Das Über-Ich, eine Instanz, richtunggebend für unser Handeln, in: *Die Psychologie des 20. Jahrhunderts, Bd. II. Freud und die Folgen (I)*, hrsg. von dems., Zürich 1976, S. 499–514.
- EKD-Studie: *Evangelische Spiritualität: Überlegungen und Anstöße zu einer Neuorientierung, vorgelegt von einer Arbeitsgruppe der Evangelischen Kirche in Deutschland*, hrsg. von der Kirchenkanzlei im Auftrag des Rates der EKD, 2. Aufl., Gütersloh 1980.
- ELGETI, Ricarda/WINKLER, Klaus: Die Angst vor Kränkung. Zum therapeutischen Umgang mit ihrer religiösen Verarbeitung, in: *Neurotische und reale Angst. Der Beitrag der Psychoanalyse zur Erkennung, Therapie und Bewältigung von Angst in der klinischen Versorgung und im psychosozialen Feld*, hrsg. von Ulrich Rüger, Göttingen 1984, S. 47–56.

- ELIOT, Thomas Stearns: *Murder in the Cathedral*, unveränd. Abdr. der engl. Originalausg., Braunschweig 1949.
- ELZE, Martin: Züge spätmittelalterlicher Frömmigkeit in Luthers Theologie, in: *ZThK* 62/4, 1965, S. 381–402.
- ESCHMANN, Holger: *Theologie der Seelsorge. Grundlagen – Konkretionen – Perspektiven*, Neukirchen-Vluyn 2000.
- FAHLBUSCH, Erwin: Spiritualität statt Frömmigkeit?, in: *MdKI* 41, 1990, S. 114–117.
- FAIRCHILD, Roy W.: *Seelsorge mit depressiven Menschen*, Mainz 1991.
- FALK, Franz: *Die Deutschen Sterbebüchlein. Von der ältesten Zeit des Buchdruckes bis zum Jahre 1520*, Köln 1890.
- FETSCHER, Rolf: Ich-Ideal und Über-Ich im Rahmen einer modifizierten Strukturtheorie, in: *Psyche* 57/3, 2003, S. 193–225.
- FRAILING, Bernhard: Art. Spiritualität, IV. Systematisch-theologisch, in: *LThK*³ 9, 2009, S. 856.
- FRANKL, Victor Emil: *Theorie und Therapie der Neurosen. Einführung in Logotherapie und Existenzanalyse*, 9. Aufl., München 2009.
- FREUD, Sigmund: Das Ich und das Es, in: *Studienausgabe Bd. III. Psychologie des Unbewußten*, hrsg. von Alexander Mitscherlich, 9. Aufl., Frankfurt a. M. 2001.
- DERS.: *Gesammelte Werke XIII. Jenseits des Lustprinzips, Massenpsychologie und Ich-Analyse, Das Ich und das Es*, London 1955. [GW XIII]
- DERS.: *Gesammelte Werke XV. Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, London 1949. [GW XV]
- FREUND, Henning/PFEIFER, Samuel (Hrsg.): *Spiritualisierung oder Psychologisierung? Deutung und Behandlung außergewöhnlicher religiöser Erfahrungen*, Stuttgart 2019.
- FRIEDRICH, Volker: *Melancholie als Haltung*, Berlin 1991.
- FUGMANN, Haringke: Was fasziniert an der Esoterik? Zum Konzept der „Emotionalen Analyse“ in der Esoterik-Beratung, in: *Materialdienst der EZW* 79/7, 2016, S. 251–256.
- GIERATHS, Paul-Gundolf OP: „Johannes von Dambach“, in: *Neue Deutsche Biographie* 10, 1974, S. 547. (vgl. <http://www.deutsche-biographie.de/pnd100949401.html>; abgerufen am 08.03.2021)
- GLOY, Karen: Art. Identität, I. Philosophisch, in: *TRE* 16, 1987, S. 24–28.
- GREG Peters: *The Monkhood of all Believers. The Monastic Foundation of Christian Spirituality*, Grand Rapids/MI 2018.
- GRETHLEIN, Christian: Art. Spiritualität, VII. Praktisch-theologisch, in: *RGK*⁴ 7, 2004, S. 1596–1597.
- DERS.: Spirituelle Bildung – Gebet – Meditation, *Neues Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe*, hrsg. von Gottfried Bitter, München 2002, S. 252–255.
- GOETERS, Johann Friedrich Gerhard: Thomas von Kempen und Johannes Calvin, in: *Thomas von Kempen. Beiträge zum 500. Todesjahr*, hrsg. von der Stadt Kempen, Kempen 1971, S. 87–92.
- GRONEMEYER, Marianne: *Das Leben als letzte Gelegenheit. Sicherheitsbedürfnisse und Zeitknappheit*, 2., unveränd. Aufl., Darmstadt 1996.
- GROSS, Peter: *Die Multioptionengesellschaft*, 3. Aufl., Frankfurt a. M. 1995.

- DERS.: *Jenseits der Erlösung. Die Wiederkehr der Religion und die Zukunft des Christentums*, 2. Aufl., Bielefeld 2008.
- GROSSE, Sven: *Heilungsgewißheit und Scrupulositas im späten Mittelalter. Studien zu Johannes Gerson und Gattungen der Frömmigkeitstheologie seiner Zeit*, Tübingen 1994.
- GRÖZINGER, Albrecht: *Das Heilige in der Erlebnisgesellschaft*, Waltrop 1996.
- GRÜN, Anselm: Art. Anfechtung, I. frömmigkeitsgeschichtlich, in: LThK³ 1, 1993, S. 644.
- GUARDINI, Romano: *Vom Sinn der Schwermut*, 3. Aufl., Mainz 1989.
- GUTH, Klaus: Art. Nothelfer, Vierzehn, in: TRE 24, 1994, S. 661–665.
- HAAS, Alois M.: Art. Seuse, Heinrich, in: TRE 31, 2000, S. 176–183.
- HÄCKER, Hartmut Otto: Art. Ambivalenz, affektive, in: Dorsch. Psychologisches Wörterbuch, hrsg. von dems. u. Kurt-H. Stapf, 15., überarb. u. erw. Aufl., Bern 2009, S. 34.
- HAENDLER, Otto: Die Glaubenskrisen als psychologisches Strukturproblem, in: *Die Leibhaftigkeit des Wortes. Theologische und seelsorgerliche Studien und Beiträge als Festgabe für Adolf Köberle zum sechzigsten Geburtstag*, hrsg. von Otto Michel, Hamburg 1958, S. 410–422.
- DERS.: *Grundriss der praktischen Theologie*, Berlin 1957.
- HAMM, Berndt: *Frömmigkeitstheologie am Anfang des 16. Jahrhunderts. Studien zu Johannes von Paltz und seinem Umkreis*, Tübingen 1982.
- DERS.: *Gott berühren. Mystische Erfahrungen im ausgehenden Mittelalter. Zugleich ein Beitrag zur Klärung des Mystikbegriffs*, in: *Gottes Nähe unmittelbar erfahren. Mystik im Mittelalter und bei Martin Luther*, hrsg. von dems. u. Volker Leppin, Tübingen 2007, S. 111–138.
- DERS.: *Was ist Frömmigkeitstheologie? Überlegungen zum 14. bis 16. Jahrhundert*, in: *Praxis pietatis. Festschrift Wolfgang Sommer*, hrsg. von Hans-Körg Nieden u. Marcel Nieden, Stuttgart 1999, S. 9–45.
- HARBECK-PINGEL, Bernd: Art. Transzendenz, II. Systematisch-theologisch, in: TRE 10, 1982, S. 768–775.
- HAUSCHILDT, Eberhard: *Alltagsseelsorge. Eine sozio-linguistische Analyse des pastoralen Geburtstagsbesuches*, Göttingen 1996.
- DERS.: *Auf dem Weg zu einer Praktischen Theologie der Ehrenamtlichen-Seelsorge. Eine Skizze*, in: PTh 99/3, 2010, S. 116–127.
- HAUTZINGER, Martin/SCHABABERLE, Christina: Art. Depression, in: Dorsch. Psychologisches Wörterbuch, hrsg. von Hartmut O. Häcker u. Kurt-H. Stapf, 15., überarb. u. erw. Aufl., Bern 2009, S. 202–203.
- DIES.: Art. Ich-Ideal, in: Dorsch. Psychologisches Wörterbuch, hrsg. von Hartmut O. Häcker u. Kurt-H. Stapf, 15., überarb. u. erw. Aufl., Bern 2009, S. 452–453.
- HEHLMANN, Wilhelm: *Wörterbuch der Psychologie*, 6., unveränd. Aufl., Stuttgart 1968.
- HEIM, Karl: Die Haupttypen der Versöhnungslehre, in: ZThK 19/4, 1938, 304–319.
- HERMISSON, Sabine: *Spirituelle Kompetenz. Eine qualitativ-empirische Studie zu Spiritualität in der Ausbildung zum Pfarrberuf*, Göttingen 2016.
- HERZ, Martin: *Sacrum Commmercium. Eine Begriffsgeschichtliche Studie zur Theologie der Römischen Liturgiesprache*, München 1958.
- HEUER, Herbert: Art. Identität, in: Dorsch. Psychologisches Wörterbuch, hrsg. von Hartmut O. Häcker u. Kurt-H. Stapf, 15., überarb. u. erw. Aufl., Bern 2009, S. 455.

- HEYMEL, Michael: In der Nacht ist sein Lied bei mir. Seelsorge und Musik, Waltrop 2004.
- DERS.: Oratio – meditatio – tentatio. Der geistliche Grundzug von Luthers Theologie, in: „Ich hab einen besseren Seelsorger“. Luthers seelsorgliche Theologie. Praktisch-theologische Vorlesung an der Universität Heidelberg im Sommersemester 2016, hrsg. von Christian Möller, Kamen 2017, S. 215–234.
- DERS.: Wie man mit Musik für die Seele sorgt, Ostfildern 2006.
- HOFMANN, Horst-Klaus: Biblisch-reformatorische Seelsorge. Sind traditionelle Seelsorgeformen heute noch hilfreich?, in: Seelsorge und Psychotherapie. Chancen und Grenzen der Integration, hrsg. von Samuel Pfeifer, Moers 1991, S. 205–230.
- HOLE, Günter: Depression und Melancholie – Tiefpunkt des Lebens aus theologischer und anthropologischer Sicht, in: Depressionsstationen/Stationäre Depressionsbehandlung. Konzepte, Erfahrungen, Möglichkeiten, heutiger Depressionsbehandlung, Berlin/Heidelberg 1997, S. 101–112.
- DERS.: Der Glaube bei Depressiven. Religionspsychopathologische und klinisch-statistische Untersuchung, Stuttgart 1977.
- HÖLSCHER, Lucian: Religiöse Begriffsgeschichte. Zum Wandel der religiösen Semantik in Deutschland seit der Aufklärung, in: Europäische Religionsgeschichte. Ein mehrfacher Pluralismus, Bd. 2, hrsg. von Hans G. Kippenberg u. a., Göttingen 2009, S. 723–746.
- HORX, Matthias: Trendbuch. Teil 2 Megatrends für die späten neunziger-Jahre, Düsseldorf 1995.
- HOSSENFELDER, Malte: Epikur, 3., aktualisierte Aufl., München 2006.
- HUIZINGA, Johan: Herbst des Mittelalters. Studien über Lebens- und Geistesformen des 14. und 15. Jahrhunderts in Frankreich und in den Niederlanden, 12. Aufl., Stuttgart 2006.
- HUNDERTMARK, Peter/MÜCKSTEIN, Walter (Hrsg.): Handbuch geistliche Begleitung, Ostfildern 2012.
- JANOWSKI, Hans Norbert: Einführung. Meditation und Nachfolge in der Devotio moderna, in: Geert Groote, Thomas von Kempen und die Devotio moderna, hrsg. u. eingel. von Hans Norbert Janowski, Freiburg i. Br./Olten 1978, S. 10–42.
- JASPert, Bernd: Art. Askese, VI. Mittelalter, in: TRE 4, 1979, S. 229–239.
- JENTSCH, Werner: Handbuch der Jugendseelsorge IV/2. Praxis, Gütersloh 1986.
- JOCHEIM, Martin: Die Anfänge der Seelsorgebewegung in Deutschland. Ein Beitrag zur neueren Geschichte der Pastoralpsychologie, in: ZThK 90/4, 1993, S. 462–493.
- JOFFE, W.G./SANDLER, Joseph: Kommentare zur psychoanalytischen Anpassungspsychologie, mit besonderem Bezug zur Rolle der Affekte und der Repräsentanzenwelt, in: Psyche 21/10, 1967, S. 728–744.
- JOSUTTIS, Manfred: Auf dem Weg zu einer seelsorglichen Kirche. Theologische Bausteine, Christian Möller zum 60. Geburtstag, Göttingen 2000.
- DERS.: Kraft durch Glauben. Biblische, therapeutische und esoterische Impulse für die Seelsorge, Gütersloh 2008.
- DERS.: Segenskräfte. Potentiale einer energetischen Seelsorge, Gütersloh 2000.
- JÜNGEL, Eberhard: Anfechtung und Gewißheit des Glaubens oder wie die Kirche wieder zu ihrer Sache kommt. Zwei Vorträge, München 1976.
- KEKOW, Rudolf: Luther und die Devotio moderna, Diss. Phil. Hamburg, Düsseldorf 1937.
- KERN, Udo: Art. Meister Eckhart, in: TRE 9, 1982, S. 258–264.

- KIERKEGAARD, Søren: Der Begriff Angst. Eine schlichte psychologisch-andeutende Überlegung in Richtung auf das dogmatische Problem der Erbsünde, in: Gesammelte Werke 11. und 12. Abteilung, übers. von Emanuel Hirsch, Düsseldorf 1958. [GW 11/12]
- KIESSLING, Klaus (Hrsg.): Geistliche Begleitung. Beiträge aus Pastoralpsychologie und Spiritualität, Göttingen 2010.
- DERS.: Seelsorge bei Seelenfinsternis. Depressive Anfechtung als Provokation diakonischer Mystagogie, Basel/Freiburg i. Br./Wien 2002.
- KIRCHNER, Friedrich/MICHAËLIS, Carl: Wörterbuch der Philosophischen Grundbegriffe, 5. Aufl., Leipzig 1907.
- KIRSCHBAUM, Engelbert SJ (Hrsg.): Lexikon der christlichen Ikonographie, Bd. 3. Allgemeine Ikonographie. Laban bis Ruth, Rom u. a. 1971. [LCI]
- KITTSTEIN, Ulrich: Bertolt Brecht, Paderborn 2008.
- KLAUSNITZER, Ralf: Literaturwissenschaft. Begriffe, Verfahren, Arbeitstechniken, 2. Aufl., Berlin 2012.
- KLESSMANN, Michael: Angst und Angstbewältigung als Gegenstand praktisch-theologischer Reflexion, Waltrop 1998.
- DERS.: Art. Identität, II. Praktisch-theologisch, in: TRE 16, 1987, S. 28–32.
- DERS.: Macht und Ohnmacht in Seelsorge und Beratung, in: WzM 67/4, 2015, S. 344–357.
- DERS.: Pastoralpsychologie. Ein Lehrbuch, 4. Aufl., Neukirchen-Vluyn 2009.
- DERS.: Persönliche Spiritualität als Teil professioneller Kompetenz in Seelsorge und Beratung, in: Blickpunkt EFL-Beratung. Zeitschrift des Bundesverbandes Katholischer Ehe-, Familien- und Lebensberaterinnen und -berater e.V., 2006, S. 29–38.
- DERS.: Seelsorge mit depressiven Menschen. Pastoralpsychologische Perspektiven, in: Lebensweisheit und Praktische Theologie. Christiane Burbach zum 65. Geburtstag, hrsg. von Friedrich Heckmann, Göttingen 2014, S. 115–132.
- DERS.: Seelsorge und Professionalität. Eine Problemanzeige, in: PrTh 40/4, 2005, S. 283–290.
- DERS.: Seelsorge. Begleitung, Begegnung, Lebensdeutung im Horizont des christlichen Glaubens. Ein Lehrbuch, 4. Aufl., Neukirchen-Vluyn 2012.
- KNOBLAUCH, Hubert: Die unsichtbare Religion der Jugendkultur. Jugendreligiosität, Privatisierung und der Markt der symbolischen Wirklichkeiten, in: Kunst und Kirche 58, 1995, S. 245–249.
- KNODT, Gerhard: Leitbilder des Glaubens. Die Geschichte des Heiligengedenkens in der evangelischen Kirche, Stuttgart 1998.
- KNOPF, Jan: Verfremdung, in: Brechts Theorie des Theaters, hrsg. von Werner Hecht, Frankfurt a. M. 1986, S. 93–141.
- KOCH, Bernhard: Philosophie als Medizin für die Seele. Untersuchungen zu Ciceros Tuscultanae Disputationes, Stuttgart 2006.
- KOCH, Josef: „Meister Eckhart“, in: NDB 4, 1959, S. 295–301. (vgl. <http://www.deutsche-biographie.de/pnd118528823.html>; abgerufen am 11.03.2021)
- KOCH, Traugott: „Auferstehung der Toten“. Überlegungen zur Gewißheit des Glaubens angesichts des Todes, in: ZThK 89/4, 1992, S. 462–483.
- KOHLER, Eike: Art. Trost, II. Kirchengeschichtlich, in: TRE 34, 2002, S. 147–149.

- KOHLI REICHENBACH, Claudia: Gleichgestaltet dem Bild Christi. Kritische Untersuchungen zur Geistlichen Begleitung als Beitrag zum Spiritualitätsdiskurs, Berlin 2011.
- KÖPF, Ulrich: Art. Spiritualität, I. Zum Begriff, in: RGG⁴ 7, 2004, S. 1589–1591.
- DERS.: Art. Passionsfrömmigkeit, in: TRE 27, 1997, S. 722–764.
- DERS.: Die Anfänge der theologischen Wissenschaftstheorie im 13. Jahrhundert, Tübingen 1974.
- DERS.: Die Rezeptions- und Wirkungsgeschichte Bernhards von Clairvaux. Forschungsstand und Forschungsaufgaben, in: Bernhard von Clairvaux. Rezeption und Wirkung im Mittelalter und in der Neuzeit, hrsg. von Kaspar Elm, Wiesbaden 1994, S. 5–65.
- DERS.: Monastische Theologie im 15. Jahrhundert, in: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 11, 1992, S. 117–135.
- DERS.: Monastische und scholastische Theologie, in: Bernhard von Clairvaux und der Beginn der Moderne, hrsg. von Dieter R. Bauer u. Gotthard Fuchs, Innsbruck/Wien 1996, S. 96–135.
- DERS.: Wesen und Funktion religiöser Erfahrung – Überlegungen im Anschluß an Bernhard von Clairvaux, in: NZSTh 22/1–3, 1980, S. 150–165.
- KORTHaus, Michael: Kreuzestheologie. Geschichte und Gehalt eines Programmbegriffs in der evangelischen Theologie, Tübingen 2007.
- KÖRTNER, Ulrich H.J.: Weltangst und Weltende. Eine theologische Interpretation der Apokalyptik, Göttingen 1988.
- DERS.: Wiederkehr der Religion? Das Christentum zwischen neuer Spiritualität und Gottvergessenheit, Gütersloh 2006.
- KRAUS, Georg: Art. Nothelfer, in: RGG⁴ 6, 2003, S. 399–400.
- KRAUSE, Rainer: Affekte und Gefühle aus psychoanalytischer Sicht, in: PiD 2, 2002, S. 120–126.
- KREITZSCHEK, Dagmar: Geistliche Begleitung – Desiderata (Oder: was ich mir von der Geistlichen Begleitung wünsche), in: Seelsorge und Geistliche Begleitung. Innen- und Außenperspektiven, hrsg. von Wolfgang Drechsel u. Sabine Kast-Streib, Leipzig 2014, S. 138–142.
- KÜHNE, Hartmut/BÜNZ, Enno/MÜLLER, Thomas T. (Hrsg.): Alltag und Frömmigkeit am Vorabend der Reformation in Mitteldeutschland, Katalog zur Ausstellung „Umsonst ist der Tod“, Petersberg 2013.
- KÜHNE, Hartmut: ostensio reliquiarum. Untersuchung über Entstehung, Ausbreitung, Gestalt und Funktion der Heiltumsweisungen im römisch-deutschen Regnum, Berlin/New York 2000.
- KUIPER, Piet Cornelis: Die seelischen Krankheiten des Menschen. Psychoanalytische Neurosenlehre, aus dem Holländischen übers. von Clemens de Boor, 9. Aufl., Stuttgart 2004.
- DERS.: Seelenfinsternis. Die Depression eines Psychiaters. Aus dem Niederländischen von Marlis Menges, 2. Aufl., Frankfurt a. M. 1991.
- KUNZ, Ralph: Beten in der Anfechtung. Praktisch-theologische Annäherungen an Gebete, die nicht auf Resonanz stoßen, in: Gebet als Resonanzereignis. Annäherungen im Horizont von Spiritual Care, hrsg. von Simon Peng-Keller, Göttingen 2017, S. 159–176.
- KURZ, Wolfram: Seel-Sorge als Sinn-Sorge. Zur Analogie von kirchlicher Seelsorge und Logotherapie. Viktor E. Frankl zum 80. Geburtstag, in: WzM 37/4, 1985, S. 225–237.
- LAMPERT, Willi: Landschaft geistlichen Begleitens, in: Brennpunkt Leben – Brennpunkt Gott. Handbuch geistliche Begleitung, hrsg. von Peter Hundertmark u. Walter Mückstein, Ostfildern 2012, S. 14–26.

- LAMPL-DE GROOT, Jeanne: Ich-Ideal und Über-Ich, in: *Psyche* 17/6, 1963, S. 321–332.
- LANGE, Dietz: Nathan Söderblom und seine Zeit, Göttingen 2011.
- LANGNER, Dietlind/GOTTHARD Fuchs/ZIMMERLING, Peter (Hrsg.): Gottesfreundschaft. Christliche Mystik im Zeitgespräch, Stuttgart 2008.
- LECHNER, Martin: Pastoraltheologie als Wissenschaft, in: *Christliches Handeln. Kirche sein in der Welt von heute. Pastoraltheologisches Lehrbuch*, hrsg. von der Konferenz der Bayerischen Pastoraltheologen, München 2004, S. 233–252.
- LEHMKÜHLER, Karsten: *Inhabitatio. Die Einwohnung Gottes im Menschen*, Göttingen 2004.
- LEIMGRUBER, Ute: *Kein Abschied vom Teufel. Eine Untersuchung zur gegenwärtigen Rede vom Teufel im Volk Gottes*, Münster 2004.
- LEPPIN, Volker: Apokalyptische Strömungen in der Reformationszeit, in: *Apokalyptik und kein Ende?*, hrsg. von Bernd U. Schipper u. Georg Plasger, Göttingen 2007, S. 75–91.
- DERS.: Art. Tauler, Johannes, in: *TRE* 32, 2001, S. 745–748.
- DERS.: Mystische Frömmigkeit und sakramentale Heilsvermittlung im späten Mittelalter, in: *ZKG* 112, 2001, S. 189–204.
- DERS.: Mystische Spiritualität über Grenzen hinaus, in: *Christliche Spiritualität und Mystik. Begriffsklärungen*, hrsg. von Bernhard Kirchgessner, Sankt Ottilien 2011, S. 131–148.
- DERS.: Von der Polarität zur Vereindeutigung. Zu den Wandlungen in Kirche und Frömmigkeit zwischen spätem Mittelalter und Reformation, in: *Frömmigkeit – Theologie – Frömmigkeitstheologie. Contributions to European Church History. Festschrift für Berndt Hamm zum 60. Geburtstag*, hrsg. von Gudrun Litz, Heidrun Munzert u. Roland Liebenberg, Boston/Leiden 2005, S. 299–315.
- LERCH, David: Zur Geschichte der Auslegung des Hoheliedes, in: *ZThK* 54/3, 1957, S. 257–277.
- LEWIS, Clive Staple: *The Problem of Pain*, C. S. Lewis Signature Classic, 2012, originally published New York 1944.
- LÜCKERT, Heinz Rolf: *Der Mensch, das konflikträchtige Wesen. Das Konzept des Menschen in der gegenwärtigen Psychologie*, Berlin 1961.
- DERS.: *Konflikt-Psychologie. Einführung und Grundlegung*, 4. u. 5. Aufl., Basel/München 1957.
- LUDOLPHY, Ingetraut: *Friedrich der Weise. Kurfürst von Sachsen, 1463 – 1525*, Neudr. d. Erstausg. von 1984, Leipzig 2006.
- LÜCK, Heiner: Friedrich der Weise und die Königswahl von 1591, in: *Kurfürst Friedrich der Weise von Sachsen. Politik, Kultur und Reformation*, hrsg. von Armin Kohnle und Uwe Schirmer, Sächsische Akademie der Wissenschaften zu Leipzig 2015, S. 23–47.
- LÜSCHER, Kurt: Menschen als „homines ambivalentes“, in: *Ambivalenzerfahrungen*, hrsg. von Dieter Korczak, Kröning 2012, S. 11–32.
- LUTHER, Henning: Alltagssorge und Seelsorge. Zur Kritik am Defizitmodell des Helfens, in: *ders.: Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts*, Stuttgart 1992, S. 224–238.
- DERS.: Die Lügen der Tröster. Das Beunruhigende des Glaubens als Herausforderung für die Seelsorge, in: *PrTh* 33/3, 1998, S. 163–176.

- DESS.: Identität und Fragment. Praktisch-theologische Überlegungen zur Unabschließbarkeit von Bildungsprozessen, in: Themen der Praktischen Theologie – Theologia practica 20/4, 1985, S. 317–338 (unveränd. wiederveröffentlicht in: ders.: Religion und Alltag. Bausteine zu einer praktischen Theologie des Subjekts, Stuttgart 1992, S. 160–183).
- DESS.: Leben als Fragment. Der Mythos von der Ganzheit, in: WzM 43/5, 1991, S. 262–273.
- DESS.: Religion und Alltag. Bausteine zu einer praktischen Theologie des Subjekts, Stuttgart 1992.
- DESS.: Tod und Praxis. Die Toten als Herausforderung kirchlichen Handelns. Eine Rede, in: ZThK 88/3, 1991, S. 407–426.
- MAHLMANN, Theodor: Die Stellung der unio cum Christo in der lutherischen Theologie des 17. Jahrhunderts, in: Unio. Gott und Mensch in der nachreformatorischen Theologie, Referate des Symposiums der finnischen Theologischen Literaturgesellschaft in Helsinki, 15.-16. November 1994, hrsg. von Matti Repo, Helsinki 1996, S. 72–199.
- MANTEY, Volker: Zwei Schwerter, zwei Reiche. Martin Luthers Zwei-Reiche-Lehre vor ihrem spätmittelalterlichen Hintergrund, Tübingen 2005.
- MCGINN, Bernard: Die Mystik im Abendland, 6 Bde., Basel/Freiburg/Wien 1994–2018.
- MEERWEIN, Fritz: Trauer und Trost in der Psychoanalyse, in: CGG 10, 1980, S. 119–126.
- MERLE, Kristin: Alltagsrelevanz. Zur Frage nach dem Sinn in der Seelsorge, Göttingen 2011.
- MERTENS, Wolfgang/WALDVOGEL, Bruno (Hrsg.): Handbuch psychoanalytischer Grundbegriffe, 3., überarb. u. erw. Aufl., Stuttgart 2008.
- MEYER, Heinz/SUNTRUP, Rudolf: Art. Vierzehn, in: Lexikon der mittelalterlichen Zahlenbedeutungen, München 1987, S. 649ff.
- MICIC, Michael: Respiritualisierung als Chance und Herausforderung für die Kirchen in Deutschland heute, München 2015.
- MILCHNER, Hans Jürgen: Nachfolge Jesu und Imitatio Christi. Die theologische Entfaltung der Nachfolgethematik seit den Anfängen der Christenheit bis in die Zeit der devotio moderna – unter besonderer Berücksichtigung religionspädagogischer Ansätze, Münster 2004.
- MILLER, Alice: Am Anfang war Erziehung, 1. Aufl., Frankfurt a. M. 1983.
- MOELLER, Bernd: Die Anfechtung bei Tauler, Diss. theol. (maschinengeschrieben), Mainz 1956.
- DESS.: Frömmigkeit in Deutschland um 1500, in: ders.: Die Reformation und das Mittelalter. Kirchenhistorische Aufsätze, hrsg. von Johannes Schilling, Göttingen 1991, S. 73–85.
- MOKROSCH, Reinhold: Art. Devotio moderna, in: TRE 8, 1981, S. 609–612.
- MÖLLER, Christian: „Spiritualität?“. Überlegungen zur reformatorischen Wahrheit eines Modewortes, in: Spirituelle Aufbrüche. Perspektiven evangelischer Glaubenspraxis. Festschrift für Manfred Seitz zum 75. Geburtstag, hrsg. von Michael Herbst, Göttingen 2003, S. 19–29.
- VON MOOS, Peter: Consolatio. Studien zur mittelalterlichen Trostliteratur über den Tod und zum Problem der christlichen Trauer, München 1972.
- MORGENTHALER, Christoph: Seelsorge, Gütersloh 2009.
- DESS.: Systeme als Bezugsrahmen der Seelsorge, in: Handbuch der Seelsorge. Grundlagen und Profile, hrsg. von Winfried Engemann, 2. Aufl., Leipzig 2009, S. 292–307.

- MUHLACK, Ulrich: Verstehen, in: Lexikon Geschichtswissenschaft. Hundert Grundbegriffe, hrsg. von Stefan Jordan, Stuttgart 2002, S. 310–314.
- MÜLLER, Klaus W.: Das Gewissen in Kultur und Religion. Scham- und Schuldorientierung als empirisches Phänomen des Über-Ich/Ich-Ideal, Nürnberg 2010.
- OBERMAN, Heiko Augustinus: Spätscholastik und Reformation. Der Herbst der mittelalterlichen Theologie, Zürich 1965.
- OTSCHERET, Elisabeth: Ambivalenz. Geschichte und Interpretation der menschlichen Zwiespältigkeit, Heidelberg 1988.
- PALMER, Nigel F.: ars moriendi und Totentanz. Zur Verbildlichung des Todes im Spätmittelalter, in: Tod im Mittelalter, hrsg. von Arno Borst u. a., Konstanz 1993, S. 313–334.
- PANNENBERG, Wolfhart: Christliche Spiritualität. Theologische Aspekte, Göttingen 1986.
- PAULUS, Nikolaus: Geschichte des Ablasses am Ausgang des Mittelalters, 2. Aufl., Darmstadt 2000.
- PENG-KELLER, Simon: Einführung in die Theologie der Spiritualität, Darmstadt 2010.
- PETERS, Christian: Art. Theologia Deutsch, in: TRE 33, 2002, S. 258–262.
- PETERS, Greg: The monkhood of all believers. The monastic foundation of Christian spirituality, Michigan 2018.
- PETSCH, Hans-Joachim: Am Leben wie an einer Krankheit leiden. Psalmen als Sprachschule in depressiver Daseinsangst, in: WzM 47/4, 1995, S. 230–244.
- PFEIFER, Samuel: Seelenfinsternis und dunkle Nacht der Seele – Depression und Spiritualität, in: Psychotherapie und Spiritualität. Mit existenziellen Konflikten und Transzendenzfragen professionell umgehen, hrsg. von Michael Utsch, Raphael M. Bonelli u. Samuel Pfeifer, 2., vollst. überarb. u. erw. Aufl., Berlin 2018, S. 143–152.
- PICKEL, Gert: Öffentlicher Bedeutungsgewinn von Religion und doch Säkularisierung?, in: Das Narrativ von der Wiederkehr der Religion, hrsg. von Holger Zapf, Oliver Hidalgo u. Philipp W. Hildmann, Wiesbaden 2018, S. 157–196.
- PIPER, Hans-Christoph: Einladung zum Gespräch. Themen der Seelsorge, Göttingen 1998.
- DERS.: Theologische Perspektiven und Erfahrungen in der Klinischen Seelsorgeausbildung (samt der dazugehörigen Kommentare von Dietrich Stollberg, Manfred Josuttis, Rolf Kaufmann-Huber), in: Klinische Seelsorgeausbildung. Clinical Pastoral Education, hrsg. von Werner Becher, Frankfurt 1972, S. 130–146.
- DERS.: Wenn die Not unser enger Raum ist. Trost und Trostlosigkeit in der heutigen Seelsorge, in: Luthische Monatshefte 21, 1982, S. 131–133.
- POLLACK, Detlef/ROSTA, Gergley: Religion in der Moderne. Ein internationaler Vergleich, Frankfurt a. M. 2015.
- POLLACK, Detlef: Wiederkehr der Religion oder Rückgang ihrer Bedeutung. Religiöser Wandel in Westdeutschland, in: Soziale Passagen 8/1, 2016, S. 5–28.
- PREUSS, Horst Dietrich: Einführung in die alttestamentliche Weisheitsliteratur, Berlin/Köln/Mainz/Stuttgart, 1987.
- RABBOU, Paul: Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike, München 1954.

- RABUS, Hans-Frieder/ABE, Heidi: Geistliche Begleitung und Pastoralpsychologie, in: Geistlich Begleiteten. Eine Bestandsaufnahme evangelischer Praxis, hrsg. von Dorothea Greiner u. a., Leipzig 2011, S. 99–110.
- RATSCHOW, Carl Heinz: Der angefochtene Glaube. Anfangs- und Grundprobleme der Dogmatik, Gütersloh 1957.
- DESS.: „Anfechtung“, in: ELThG 1, 1992, S. 71–72.
- RATZINGER, Josef: Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen, Freiburg 2003, Neuausgabe 2017.
- REICHENBACH, Klaus Martin: Art. Martyrologium Romanum – Florilegium, 28. August, aus dem Ökumenischen Heiligenlexikon. (vgl. www.heiligenlexikon.de/MRFlorilegium/28_August.html; abgerufen am 04.02.2015)
- REINERT, Jonathan: Was will Bultmanns existentielle Interpretation?, in: ICHTHYS 30/2, 2014, S. 122–129.
- RELLER, Horst: Herausforderung religiöse Erfahrung. Vom Verhältnis evangelischer Frömmigkeit zu Meditation und Mystik, Göttingen 1980.
- RENTSCH, Thomas: Philosophie des 20. Jahrhunderts. Von Husserl bis Derrida, München 2014.
- RIESS, Richard: Die Wandlung des Schmerzes. Zur Seelsorge in der modernen Welt, Göttingen 2009.
- DESS.: Sehnsucht nach Leben. Spannungsfelder, Sinnbilder und Spiritualität der Seelsorge, Göttingen 1987.
- RITSCHEL, Iris: Der Frankfurter „Annenaltar“ von Lucas Cranach dem Älteren aus dem Jahr 1509 – ein Werk aus der Marienkirche zu Torgau?, in: Kleine Schriften des Torgauer Geschichtsvereins 6, 1996, S. 7–26.
- RITTER, Werner H.: Glaube und Erfahrung im religionspädagogischen Kontext. Die Bedeutung von Erfahrung für den christlichen Glauben im religionspädagogischen Verwendungszusammenhang. Eine Grundlegende Studie, Göttingen 1989.
- ROESSLER, Ingeborg: Krise, Trauma und Konflikt als Ausgangspunkte der Seelsorge, in: Handbuch der Seelsorge. Grundlagen und Profile, hrsg. von Winfried Engemann, 2. Aufl., Leipzig 2009, S. 354–376.
- ROLFES, Helmut: ars moriendi – Eine Sterbekunst aus der Sorge um das ewige Heil, in: ars moriendi. Erwägungen zur Kunst des Sterbens, hrsg. von Harald Wagner in Verbindung mit Torsten Kruse, QD 118, Basel/Freiburg/Wien 1989, S. 15–44.
- RÖSSLER, Dietrich: Grundriss der Praktischen Theologie, 2. Aufl., Berlin/New York 1994.
- ROTH, Cornelius (Hrsg.): Spiritualität in der Seelsorge, Spirituelle Theologie, Bd. 1, Würzburg 2011.
- RUDERSDORF, Manfred: „Friedrich (III.) der Weise“, in: Das Luther-Lexikon, hrsg. von Volker Leppin u. Gury Schneider-Ludorff, Regensburg 2014, S. 228–229.
- RUDOLF, Rainer: Art. Ars Moriendi, in: TRE 4, 1979, S. 143–149.
- RUDOLF, Rainer: Ars Moriendi. Von der Kunst der heilsamen Lebens und Sterbens, Böhlau u. a. 1957.
- RUHBACH, Gerhard: Art. Anfechtung, II. In der reformatorischen Theologie, in: LThK³ 1, 1993, S. 644–645.
- DESS.: Mysterium und Mysticum. Mystik – eine biblische Kategorie, in: Verwandtes Leben. Von christlicher Mystik, hrsg. von Jürgen Spieß, Marburg 1990, S. 17–23.

- DERS.: Theologie und Spiritualität. Beiträge zur Gestaltwerdung des christlichen Glaubens, Göttingen 1987.
- RÜSEN, Jörn: Historische Vernunft. Grundzüge einer Historik I: Die Grundlagen der Geschichtswissenschaft, Göttingen 1983.
- DERS.: Rekonstruktion der Vergangenheit. Grundzüge einer Historik II: Die Prinzipien der historischen Forschung, Göttingen 1986.
- RUST, Heinrich Christian: Und wenn die Welt voll Teufel wär... Christen in der Auseinandersetzung mit dunklen Mächten, 3. Aufl., Cuxhaven 2018.
- RUSTERHOLZ, Peter: Formen „textimmanenter“ Analyse, in: Grundzüge der Literaturwissenschaft, hrsg. von Heinz Ludwig Arnold, 3. Aufl., München 1999, S. 365–385.
- DERS.: Hermeneutische Modelle, in: Grundzüge der Literaturwissenschaft, hrsg. von Heinz Ludwig Arnold, 3. Aufl., München 1999, S. 101–136.
- SCHALL, Traugott Ulrich: Erschöpft – müde – ausgebrannt. Überforderung und Resignation vermeiden – vermindern – heilen, Würzburg 1993.
- DERS.: Trösten, eine vergessene Sache?, in: WzM 38/4, 1986, S. 241–251.
- SCHARFENBERG, Joachim: Das Problem der Angst im Grenzgebiet von Theologie und Psychologie, in: WzM 20/7–8, 1968, S. 314–324.
- DERS.: Einführung in die Pastoralpsychologie, Göttingen 1985.
- DERS.: Identitätskrise und Identitätsfindung im psychoanalytischen Prozeß, in: ders.: Religion zwischen Wahn und Wirklichkeit. Gesammelte Beiträge zur Korrelation von Theologie und Psychoanalyse, Hamburg 1972, S. 33–50.
- DERS.: Narzißmus, Identität und Religion, in: Psyche 27/10, 1973, S. 949–966.
- DERS.: Religiöse Bedürfnisse in der Sicht des Psychoanalytikers, in: WzM 26, 1974, S. 49–63.
- SCHARFETTER, Christian: Der spirituelle Weg und seine Gefahren. Spiritualität, Begriff, Typen – Bewußtseinsbereiche, Induktoren und Inhalte – Meditation – Spirituelle Krise – Sekten und totalitäre Kulte. Eine Übersicht für Berater und Therapeuten, mit Beiträgen von R. M. Falcioni u. a., Stuttgart 1991.
- SCHEFFLER, Klaus: Seelsorge als spirituelle Erfahrung. Plädoyer für eine pneumatische Seelsorge nach Eduard Thurneysen, München 2015.
- SCHEMANN, Hansjörg: Stille und Gebet. Geistliche Begleitung als Seelsorge in kontemplativer Haltung, Leipzig 2014.
- SCHERLE, Peter: „Denn wir kämpfen nicht gegen Fleisch und Blut...“ (Eph. 6, 12). Eine praktische Theologie der Mächte und Gewalten, in: Fromm und frei. Evangelische Spiritualität weiter gedacht, hrsg. von dems., Berlin/Münster 2008, S. 191–224.
- SCHILLING, Johannes: Mystik. Religion der Zukunft – Zukunft der Religion?, Leipzig 2003.
- SCHIPPER, Bernd U.: Literarisierung von Religion – fiktionale Literatur und Apokalyptik, in: Europäische Religionsgeschichte. Ein mehrfacher Pluralismus, Bd. 2, hrsg. von Hans G. Kippenberg u. a., Göttingen 2009, S. 811–838.
- VON SCHLIPPE, Gunnar: Trösten – aus der Sicht des Psychologen, in: BHEKS 31, 1972, S. 31–44.

- SCHMALZ, Björn: Georg Spalatin am kursächsischen Hof, in: Kurfürst Friedrich der Weise von Sachsen. Politik, Kultur und Reformation, hrsg. von Armin Kohnle und Uwe Schirmer, Sächsische Akademie der Wissenschaften zu Leipzig 2015, S. 48–61.
- SCHMID, Konrad: Religions- und Theologiegeschichte der „Anfechtung“ im Alten Testament, in: Anfechtung. Versuch der Entmarginalisierung eines Klassikers, hrsg. von Pierre Bühler u. a., Tübingen 2016, S. 3–15.
- SCHMIDT, Markus: Rezension zu: Greg, Peters: The Monkhood of all Believers. The Monastic Foundation of Christian Spirituality, Grand Rapids/MI 2018, in: GuL 93/1, 2020, S. 107–108.
- SCHMIDT, Reinhard: Wer denkt über das Trösten nach? Ein Seelsorger ist mehr als ein Krisenmanager, in: Lutherische Monatshefte 20, 1981, S. 679–680.
- SCHNEIDER-FLUME, Gunda: Die Identität des Sünders. Eine Auseinandersetzung theologischer Anthropologie mit dem Konzept der psychosozialen Identität Erich H. Eriksons, Göttingen 1985.
- SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph: Seelsorge zu Beginn des 21. Jahrhunderts. Ein Buchbericht zur deutschsprachigen Seelsorgeliteratur 2000–2014, Teil III (3), in: Theologische Rundschau 80/4, 2015, S. 466–494.
- DERS.: Trost in der Seelsorge, Stuttgart 1989.
- SCHNIEWIND, Julius: Die geistliche Erneuerung des Pfarrerstandes, in: ders.: Geistliche Erneuerung, Göttingen 1981, S. 123–147.
- SCHRÖER, Henning: Art. Anfechtung, II. Praktisch-theologisch, in: RGG⁴ 1, 2008, S. 479–480.
- SCHULTE, Walter: Das Glaubensleben in der melancholischen Phase, in: Der Nervenarzt 25/10, 1954, S. 401–407.
- DERS.: Glaube und Unglaube des Depressiven, in: EvTh 11/1–6, 1951, S. 172–187.
- SCHULZ, Frieder: Art. Heilige/Heiligenverehrung VII. Die protestantischen Kirchen, in: TRE 14, 1985, S. 664–672.
- SCHULZE, Gerhard. Die Erlebnis-Gesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart, 8. Aufl., Frankfurt a. M. 2000.
- SCHWEIZER, Jochen/VON SCHLIPPE, Arsit: Lehrbuch der systemischen Therapie und Beratung. Mit 20 Abbildungen, 10. Aufl., Göttingen 2007.
- DIES.: Lehrbuch der systemischen Therapie und Beratung II. Das störungsspezifische Wissen. Mit 13 Abbildungen und 29 Tabellen, 2. Aufl., Göttingen 2007.
- SCHWÖBEL, Christoph: Der denkende Glaube in der Anfechtung. Zur Topographie der Rede von Anfechtung in der christlichen Dogmatik, in: Anfechtung. Versuch der Entmarginalisierung eines Klassikers, hrsg. von Pierre Bühler u. a., Tübingen 2016, S. 35–62.
- SEITZ, Manfred/RELLER, Horst: Herausforderung: Religiöse Erfahrung. Vom Verhältnis evangelischer Frömmigkeit zu Meditation und Mystik, Gütersloh 1980.
- SEITZ, Manfred: Art. Askese, VII. Luther, in: TRE 4, 1979, S. 239–241.
- DERS.: Art. Askese, IX. Praktisch-theologisch, in: TRE 4, 1979, S. 250–259.
- DERS.: Seelsorge und geistliches Leben. Persönliche Voraussetzungen zum Üben der Seelsorge, Nürnberg 1962.
- DERS.: Was heißt geistlich leben? Seelsorge als Aufgabe an sich selbst, Vellmar 1991.

- SEMLER, Johann Salomo: Erster Anhang zu dem Versuch einer Anleitung zur Gottesgelehrsamkeit, enthaltend eine historische und theologische Erleuterung des alten Ausspruchs oratio, meditatio, tentatio faciunt theologum, in einer Zuschrift an seine Zuhörer, worin er seine Vorlesungen anzeigt, Halle 1758, eingel. und neu hrsg. von Dirk Fleischer, Waltrop 2001.
- SOMMER, Wolfgang: Politik, Theologie und Frömmigkeit im Luthertum der frühen Neuzeit. Ausgewählte Aufsätze, Göttingen 1999, S. 63–66.
- SONS, Rolf: Seelsorge zwischen Bibel und Psychotherapie. Die Entwicklung der evangelischen Seelsorge in der Gegenwart, Stuttgart 1995.
- STEIGER, Johann Anselm: Die Geschichts- und Theologievergessenheit der heutigen Seelsorgelehre. Anlaß für einen Rückblick in den Schatz reformatorischer und orthodoxer Seelsorgeliteratur, in: KuD 39/1, 1993, S. 64–87.
- STEINHILPER, Rolf: Depression – Herausforderung an die Seelsorge, Stuttgart 1990.
- STEINKE, Barbara: „Den Bräutigam nehmt euch und habt ihn und verlasst ihn nicht, denn er verlässt euch nicht.“ Zur Moral der Mystik im Nürnberger Katharinenkloster während des 15. Jahrhunderts, in: Gottes Nähe unmittelbar erfahren. Mystik im Mittelalter und bei Martin Luther, hrsg. von Berndt Hamm u. Volker Leppin, Tübingen 2007, S. 139–164.
- STENGER, Hermann: Umgang mit Erfahrungen im seelsorgerlichen Gespräch, in: Freiheit und Methode. Wege christlicher Einzelseelsorge, hrsg. von Joachim Scharfenberg, Basel/Freiburg/Göttingen/Wien 1979, S. 136–149.
- STEPHAN, Bernd: Friedrich der Weise und Luther: Distanz und Nähe, in: Kurfürst Friedrich der Weise von Sachsen. Politik, Kultur und Reformation, hrsg. von Armin Kohnle und Uwe Schirmer, Sächsische Akademie der Wissenschaften zu Leipzig 2015, S. 424–435.
- DERS.: Spalatin als Sekretär Friedrichs des Weisen, in: Georg Spalatin. Steuermann der Reformation, hrsg. von Armin Kohnle u. a., Halle (Saale) 2014, S. 32–44.
- STOLINA, Ralf: „Getröstet wunderbar ...“ – vom Geheimnis des Trostes, in: TrostErkundungen. Philosophische, psychologische und theologische Zugänge, hrsg. von Michael Plattig u. dms., Ostfildern 2012, S. 8–37.
- DERS.: „Nachterfahrungen“, in: „Dunkle Nacht“ und Depression. Geistliche und psychische Krisen verstehen und unterscheiden, hrsg. von Regina Bäumer u. Michael Plattig, Ostfildern 2008, S. 22–57.
- DERS.: Erfahrungserkenntnis Gottes. Kriterien christlicher Mystik, in: Mystik. Religion der Zukunft – Zukunft der Religion?, hrsg. von Johannes Schilling, Leipzig 2003, S. 89–115.
- DERS.: Gespräch und Trost der Schwestern und Brüder. Geistliche Begleitung, in: Seelsorge und Geistliche Begleitung. Innen- und Außenperspektiven, hrsg. von Wolfgang Drechsel u. Sabine Kast-Streib, Leipzig 2014, S. 15–36.
- DERS.: Lebens-Gespräch mit Gott. Zur theologischen Grundlegung geistlicher Begleitung, in: PTh 99/7, 2010, S. 288–305.
- DERS.: Niemand hat Gott je gesehen. Traktat über negative Theologie, Berlin/New York 2000.
- STOLLBERG, Dietrich: Das Gewissen in pastoralpsychologischer Sicht, in: Wort und Dienst 11, 1971, S. 141–158.
- DERS.: Schuld, Scham und Vergebung – heute noch?, in: PTh 97/7, 2008, S. 254–266.
- DERS.: Vom Umgang mit der Angst in der Seelsorge, in: PTh 80/7, 1991, S. 352–362.

- STOTZ, Peter: Handbuch zur lateinischen Sprache des Mittelalters, 5 Bde., München 1996–2004.
- SUDBRACK, Josef: Art. Spiritualität, IV. Systematisch-theologisch, V. Typologien, in: LThK³ 9, 2009, S. 856–858.
- DERS.: Das geistliche Gesicht der vier Bücher von der Nachfolge Christi, in: Thomas von Kempen. Beiträge zum 500. Todesjahr, hrsg. von der Stadt Kempen, Kempen 1971, S. 14–36.
- DERS.: Gottes Geist ist konkret. Spiritualität im christlichen Kontext, Würzburg 1999.
- TACKE, Helmut: Glaubenshilfe als Lebenshilfe, 3., durch ein Nachwort u. Register erw. Aufl., Neukirchen-Vluyn 1993.
- DERS.: Seelsorge der Rechtfertigung, in: ders.: Mit den Müden zur rechten Zeit zu reden, Neukirchen-Vluyn 1989, S. 68–77.
- TERMOLLEN, Rosel/LUTZ, Dominik: Nothelfer – Patrone in allen Lebenslagen, Beuron/Lindenberg 2003.
- THIELE, Ernst: Luthers Sprichwörtersammlung. Nach seiner Handschrift zum ersten Male hrsg. u. mit Anmerkungen versehen, Weimar 1900.
- THIELICKE, Helmut: Theologie der Anfechtung, Tübingen 1949.
- THIERFELDER, Constanze: Durch den Spiegel der Anderen. Wahrnehmung von Fremdheit und Differenz in Seelsorge und Beratung, Göttingen 2013.
- THULIN, Oskar: Johannes der Täufer im Geistlichen Schauspiel des Mittelalters und der Reformationszeit, Leipzig 1930.
- THURNEISEN, Eduard: Die Lehre von der Seelsorge, Zürich 1954.
- TIBI, Daniel: Lectio divina. Gott begegnen in seinem Wort, in: GuL 83/3, 2010, S. 222–234.
- TROWITZSCH, Michael: Trost und Trotz. Der christliche Glaube und die Wahrheit, in: DtPfrBl 114/2, 2014, S. 64–67.
- TUBACH, Frederic C.: Index exemplorum. A handbook of medieval religious tales, Suomalainen Tiedekatemia, Helsinki 1969.
- UHSADEL, Walter: Der depressive Mensch in theologischer Sicht, in: WzM 18, 1966, S. 307–314.
- ULICH, Dieter: Krise und Entwicklung. Zur Psychologie der seelischen Gesundheit, München/Weinheim 1987.
- UTSCH, Michael/BONELLI, Raphael M./PFEIFER, Samuel (Hrsg.): Psychotherapie und Spiritualität. Mit existenziellen Konflikten und Transzendenzfragen professionell umgehen, 2., vollst. überarb. u. erw. Aufl., Berlin 2018.
- UTSCH, Michael: Ekstase, Erfolg, Erneuerung, Orientierung – vier Versprechen der Psychoszene, in: Panorama der neuen Religiosität. Sinnsuche und Heilsversprechen zu Beginn des 21. Jahrhunderts, hrsg. von Rainer Hempelmann u. a. im Auftrag der EZW, Gütersloh 2001, S. 95–209.
- DERS.: Evangelische Spiritualität und Psychologie, in: Handbuch Evangelische Spiritualität, Teilband 2 Theologie, hrsg. von Peter Zimmerling, Göttingen 2018, S. 168–190.
- DERS.: Psychologische Hilfen zur Förderung der spirituellen Entwicklung, in: Geistlich begleiten. Eine Bestandsaufnahme evangelischer Praxis, hrsg. von Dorothea Greiner u. a., Leipzig 2011, S. 177–197.

- DERS.: Psychologisierung der Religion oder Spiritualisierung der Psychologie? Chancen und Grenzen empirischer Religionspsychologie, in: Individualisierung – Spiritualität – Religion. Transformationsprozesse auf dem religiösen Feld in interdisziplinärer Perspektive, hrsg. von Wilhem Gräb u. Lars Charbonnier, Münster, 2008, S. 187–208.
- DERS.: Psychotherapie und Spiritualität. Unterschiede zwischen wissenschaftlicher und weltanschaulicher Lebenshilfe, EZW-Texte 166, Berlin 2002, S. 1–64.
- DERS.: Religion und Psychologie, in: Religion in der modernen Lebenswelt. Erscheinungsformen und Reflexionsperspektiven, hrsg. von Birgit Weyel u. Wilhelm Gräb, Göttingen 2006, S. 296–314.
- DERS.: Religiöse Fragen in der Psychotherapie. Psychologische Zugänge zu Religiosität und Spiritualität, Stuttgart 2005.
- DERS.: Religiosität und Spiritualität in den psychotherapeutischen Schulen, in: Psychotherapie und Spiritualität. Mit existenziellen Konflikten und Transzendenzfragen professionell umgehen, hrsg. von dems., Raphael M. Bonelli u. Samuel Pfeifer, 2., vollst. überarb. u. erw. Aufl., Berlin 2018, S. 75–96.
- DERS.: Was Seelsorge von einer Psychotherapie unterscheidet. Impulse für eine spirituelle Seelsorge. (vgl. https://www.seminare-ps.net/Rel-Psy/Seelsorgethesen-Michael_Utsch.html; abgerufen am 16.07.2019)
- DERS. (Hrsg.): Wenn die Seele Sinn sucht. Herausforderung für Psychotherapie und Seelsorge, Neukirchen-Vluyn 2000.
- Christliche Spiritualität als Lebensform des Glaubens – Erklärung der Bischofskonferenz der VELKD, in: Lutherische Spiritualität – lebendiger Glaube im Alltag, hrsg. von Hans Krech u. Udo Hahn im Auftrag der VELKD, Hannover 2005, S. 111–114.
- VOGEL, Christoph: Spiel-Raum der Gefühle. Die Funktion des Gefühls im seelsorgerlichen Gespräch, Frankfurt a. M. u. a. 1999.
- DE VRIES, Ulrike/PETERMANN, Franz: Art. Depression, in: Dorsch – Lexikon der Psychologie, hrsg. von Markus Aurelius Wirtz, 18. Aufl., Bern 2017, S. 363.
- WALTHER, Gerda: Zur Phänomenologie der Mystik, Halle (Saale) 1923.
- WERBECK, Wilfrid: Voraussetzungen und Wesen der scrupulositas im Spätmittelalter, in: ZThK 68/3, 1971, S. 327–350.
- WEYMANN, Volker: Trost? Orientierungsversuch zur Seelsorge, Zürich 1989.
- WIGGERMANN, Karl-Friedrich: Seelsorge und Spiritualität. Eine Einführung in die spirituelle Theologie, Neukirchen-Vluyn 2008.
- WILBER, Ken: Integrale Meditation. Wachsen, erwachen und innerlich frei werden, München 2017.
- DERS.: Integrale Psychologie. Geist, Bewußtsein, Psychologie, Therapie, 4., korr. Aufl., Freiburg i. Br. 2012.
- DERS.: Integrale Spiritualität. Spirituelle Intelligenz rettet die Welt, München 2007.
- WILHELM-SCHAFFER, Irmgard: Gottes Beamter und Spielmann des Teufels. Der Tod in Spätmittelalter und Früher Neuzeit, Köln/Weimar/Wien 1999.
- WILLBERG, Hans-Arved: Depression. Formen, Hintergründe, Hilfen. Schritte zu einer integrativen therapeutischen Seelsorge, Freudenstadt 2001.
- WINKLER, Klaus: Angstbewältigung als praktisch-theologisches Problem, in: WzM 47/3, 1995, S. 152–164.

- DERS.: Seelsorge und Psychotherapie. Trennendes und Gemeinsames, in: PrTh 35/2, 2000, S. 156–164.
- DERS.: Seelsorge, 2., verb. und erw. Aufl., Berlin/New York 2000.
- WOLFERSDORF, Manfred: Depressionen verstehen und bewältigen, 4., neu bearb. Aufl., Berlin/Heidelberg 2011.
- WULF, Friedrich: Das innere Gebet (oratio mentalis) und die Betrachtung (meditatio), in: GuL 25/5, 1952, S. 382–390.
- WYSS, Dieter: Psychologie und Religion. Untersuchungen zur Ursprünglichkeit religiösen Erlebens, Würzburg 1991.
- ZANDER, Wolfgang: Kränkung in tiefenpsychologischer Sicht, in: Psychotherapie Medizinische Psychologie 26/1, 1976, S. 1–9.
- ZAPF, Holger/HIDALGO, Oliver/HILDMANN, Philipp W. (Hrsg.): Das Narrativ von der Wiederkehr der Religion, Wiesbaden 2018.
- ZEILINGER, Thomas: Zwischen-Räume – Theologie der Mächte und Gewalten, Stuttgart 1999.
- ZIEBERTZ, Hans-Georg: Methodologische Multiperspektivität angesichts religiöser Umbrüche: Herausforderungen für die empirische Forschung in der Praktischen Theologie, in: Empirische Religionspädagogik. Grundlagen – Zugänge – Aktuelle Projekte, hrsg. von Ralf Güth u. Burkard Porzelt, Münster 2000, S. 29–46.
- ZIEMER, Jürgen: Psychologische Grundlagen der Seelsorge, in: Handbuch der Seelsorge. Grundlagen und Profile, hrsg. von Winfried Engemann, 2. Aufl., Leipzig 2009, S. 34–62.
- DERS.: Seelsorgelehre. Eine Einführung für Studium und Praxis, Göttingen 2007.
- ZIMMERLING, Peter: Bonhoeffer als Praktischer Theologe, Göttingen 2006.
- DERS.: Charismatische Bewegungen, Göttingen 2009.
- DERS.: Evangelische Seelsorgerinnen. Biographische Skizzen, Texte und Programme, Göttingen 2004.
- DERS.: Evangelische Spiritualität. Wurzeln und Zugänge, Göttingen 2003.
- DERS.: Integration der Spiritualität in das Studium der Theologie, in: Spiritualität im Diskurs. Spiritualitätsforschung in theologischer Perspektive, hrsg. von Ralph Kunz u. Claudia Kohli Reichenbach, Zürich 2012, S. 125–142.
- DERS.: Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf als Herausforderung für die heutige Seelsorge, in: International Journal of Practical Theology 6, 2002, S. 104–120.
- DERS.: Spirituelle Sehnsüchte heute – Die Wiederkehr der Religion, in: Wenn die Seele Sinn sucht. Herausforderung für Psychotherapie und Seelsorge, hrsg. von Michael Utsch, Neukirchen-Vluyn 2000, S. 16–34.
- ZULEHNER, Paul: Unternehmen statt Jammern, in: ComSoc 33/3, 2000, S. 267–275.

Personenregister

- Althaus, Paul 103, 114ff, 120, 122ff, 135, 205, 340f, 355f, 436, 534, 539ff, 544, 547, 550, 552, 555, 558, 562ff, 570ff, 592ff, 596ff
- Aristoteles 50, 230, 703
- Asendorf, Ulrich 392, 540, 596, 609, 625, 665
- Asheim, Ivar 478, 483
- Asmussen, Hans Christian 641, 732
- Augustinus, Aurelius 108, 273, 357, 409, 451, 474, 476, 480, 522, 531, 558, 653
- Aulén, Gustav 596f
- Bandt, Helmut 261, 289, 311, 503
- Barth, Hans-Martin 32f, 37, 56, 90, 122ff, 135f, 255ff, 300, 361, 501, 568, 596f, 615, 640, 650, 673, 679, 779f
- Barth, Karl 108, 231, 738
- Bayer, Oswald 37, 40ff, 59f, 70ff, 86ff, 92ff, 102ff, 112f, 120f, 134, 137ff, 162, 186, 215, 221f, 229, 231ff, 248, 257ff, 289, 296ff, 315, 326f, 363, 418, 430, 439f, 485f, 491f, 660
- Beer, Theobald 191, 603
- Beintker, Horst 49, 132ff, 212f, 238, 296ff, 309, 352ff, 379f, 384ff, 456, 504, 594, 701, 774f
- Bernhard von Clairvaux 40, 66, 109ff, 143f, 168, 232, 369ff, 400, 409, 411
- Beutel, Albrecht 85, 109, 113f, 137, 445
- Blaumeiser, Hubertus 372, 377, 398, 401, 586, 622
- Bobert-Stützel, Sabine 642
- Bohren, Rudolf 29, 47, 60, 154f, 161, 169ff, 181ff, 188ff, 195ff, 198, 201f, 213, 229, 234, 260, 271, 338, 370, 419, 446, 453, 457, 524, 549, 576f, 736, 744f, 747ff, 751
- Bonhoeffer, Dietrich 330, 537, 544ff, 552f, 574, 727, 745
- Bornkamm, Heinrich 35, 48, 86, 168ff, 175f, 201, 244f, 308, 593, 705ff, 712, 720, 737f
- Böttigheimer, Christoph 20ff
- Brecht, Bertolt 182ff
- Brecht, Martin 79, 82, 156ff, 164, 209, 576, 621, 632, 705ff, 724
- Bugenhagen, Johann 573, 706, 711
- Bühler, Paul Theophil 49, 130, 139f, 212f, 275, 308, 325, 345, 349, 381, 404, 422ff, 456, 518f, 521f, 573, 594
- Chasseguet-Smirgel, Janine 671ff
- Cicero 170f
- Cyprian von Karthago 262, 549
- Dalferth, Ingolf Ulrich 768
- Deeg, Alexander 35, 182
- Dietz, Thorsten 46, 121f, 128, 134, 250f, 253, 269, 322f, 696, 766, 777
- Droysen, Johann Gustav Bernhard 51
- Ebeling, Gerhard 32, 46f, 63f, 74, 82, 86f, 118, 133, 153, 189, 223, 228f, 234, 236, 239, 244, 246, 268, 276ff, 290, 295, 327f, 393, 404, 417, 466ff, 479, 483, 487, 527f, 580ff, 613, 657ff, 705ff
- Eliot, Thomas Stearns 236
- Enderlein, Wolfgang 88, 148, 437f, 443ff, 449, 455f
- Epikur 170ff, 325, 432
- Erasmus von Rotterdam 159, 171, 325, 497, 505, 706, 723
- Erikson, Erik H. 656, 669, 680
- Eschmann, Holger 49, 279, 640ff, 677, 695, 698f, 704f, 744f, 756, 763ff, 775
- Frankl, Victor Emil 642, 698ff
- Freud, Sigmund 237, 647, 668, 691, 743, 751, 767
- Grethlein, Christian 26f, 31ff, 44f, 53

- Gross, Peter 20, 23f
 Grosse, Sven 148, 233, 369, 410ff
 Grözingen, Albrecht 27
 Guardini, Romano 722f
 Guigo der Kartäuser 143ff
 Haendler, Otto 32, 694f
 Hamm, Berndt 43, 110, 112, 135f, 148ff, 161f, 233, 253, 267ff, 285, 315, 338f, 401, 407f, 413f, 438, 444f, 584, 593, 595, 602, 626, 654f, 687, 700
 Härle, Wilfried 594, 744
 Harms, Silke 42f, 94ff, 100, 105, 146f
 Hauschildt, Eberhard 572, 693, 758f
 Henkys, Jürgen 571f
 Hermisson, Sabine 21, 41
 Heymel, Michael 424ff
 Holl, Karl 54, 108, 149, 308, 596
 Homer 523
 Horx, Matthias 20, 22
 Iserloh, Erwin 42, 186f, 191, 270, 586
 Jacob, Günter 48, 83, 94, 108, 128, 139, 175, 222, 246, 778
 Joest, Wilfried 93, 232, 246
 Josuttis, Manfred 26, 643, 737, 756ff
 Jüngel, Eberhard 133, 641f
 Karlstadt, Andreas 43, 621, 631
 Kaufmann, Thomas 43, 158f, 325, 399
 Kierkegaard, Søren 692f
 Klessmann, Michael 646, 649, 656, 658, 678, 680, 682, 692ff, 703, 721f, 737, 758ff, 770f
 Kohnle, Armin 15, 35f, 42, 52, 143, 157, 179, 199, 439, 737
 Köpf, Ulrich 40f, 109f, 116, 402
 Kreft, Reiner 46, 640, 683, 688f, 701f, 724, 729
 Kuiper, Piet Cornelis 701, 704, 713ff, 725
 Lasogga, Mareile 265f, 271
 Leppin, Volker 43, 54f, 57ff, 122f, 125ff, 148ff, 169, 191, 196, 204, 259, 302, 326, 337, 452, 471, 502, 505, 568f, 632
 Leroux, Neil R. 65, 159, 170, 199, 214, 216, 250f, 271, 273f, 276, 279, 286, 303, 324, 330, 334, 342, 355, 359, 366, 370, 430, 464f, 468, 470, 474, 477, 487, 493, 516ff, 535ff, 555, 618, 622
 Lewis, Clive Staple 247, 319
 Lohse, Bernhard 54, 62, 130, 593, 625, 737ff, 740, 742, 775
 Luscher, Birgit 65, 162, 176, 195, 208f, 345, 370, 416, 439, 577, 587ff, 619, 621, 648
 Luther, Henning 681f
 Manns, Peter 208, 355, 542
 McGinn, Bernard 150
 Melanchthon, Philipp 206, 277, 279, 326ff, 351, 482f, 700, 707f
 Mennecke-Haustein, Ute 64ff, 169f, 172ff, 204f, 209f, 223, 290, 304ff, 309f, 313f, 369, 388f, 396, 422, 425, 433, 639
 Moeller, Bernd 139, 502
 Möller, Christian 36, 41, 46, 65, 139, 401, 491, 639, 736, 778
 Nicol, Martin 41, 72, 83ff, 107f, 139ff, 145ff, 148, 212f, 227, 269, 377, 402f, 406, 452, 454, 748
 Obendiek, Hermannus 122f, 255, 298
 Oberman, Heiko Augustinus 42f, 86, 108, 122f, 146, 148, 258, 338, 412f, 454, 778f
 Ovid 469, 524
 Pannenberg, Wolfhard 48, 138, 289, 294, 304, 311, 324
 Pesch, Otto Hermann 41f, 44, 339, 452
 Peters, Albrecht 48, 237, 542, 556, 559, 569, 640, 668, 731, 742f, 762, 767, 772f
 Pickel, Gert 20ff
 Pinomaa, Lennart 48, 108, 134f, 350, 355f, 360f
 Piper, Hans-Christoph 639, 763
 Plinius 468f
 Preul, Reiner 46, 251, 265, 267, 466, 473

- Preuß, Heinrich 65, 153, 159, 166, 168f, 173, 204, 209
- Reiter, Paul J. 710ff
- Rentzing, Carsten 123, 255f, 299f
- Rieske-Braun, Uwe 123, 191, 590, 596ff, 612
- Riess, Richard 681, 685f, 772
- Rolf, Sybille 46, 131, 261, 639, 698, 746, 750, 757
- Rössler, Dietrich 32f
- Ruhbach, Gerhard 29, 40, 60, 97, 114
- Scharfenberg, Joachim 638, 646ff, 657, 667ff, 693, 695, 736, 747ff
- Schilling, Johannes 69, 149, 155, 157f, 360, 440
- Schneider-Harpprecht, Christoph 639f, 651, 661f, 667f, 673, 677ff, 684, 729, 734ff, 780
- Schniewind, Julius 773
- Schröer, Henning 47, 110, 640
- Schulze, Gerhard 22f
- Schwarz, Reinhard 43, 112, 146, 148, 162, 265, 269, 270, 369, 370ff, 376, 381f, 398ff, 452, 653
- Seitz, Manfred 27, 29, 57, 285, 734, 756f
- Semler, Johann Salomo 37ff, 736
- Söderblom, Nathan 484
- Sons, Rolf 18, 46, 244, 421ff, 738ff, 776, 781
- Steiger, Johann Anselm 46, 152, 191, 398, 637
- Stolina, Ralf 26, 39, 76f, 82, 85, 95ff, 142, 146, 230
- Stollberg, Dietrich 29, 49, 640, 642, 653, 665, 669, 692f, 695, 703, 735, 743f, 747ff, 757, 761f
- Stoller, Timothy Todd 65, 153, 195, 211, 216, 234, 251, 263, 299, 319, 329, 344, 346, 350, 352, 356, 358, 369, 396, 398, 408, 411, 416, 420, 431, 447, 452, 468, 487, 496, 498, 510, 523ff, 536, 573, 577
- Stolt, Birgit 265, 483
- Strohl, Jane E. 65, 153, 264, 319, 344, 364, 372, 374f, 457, 471, 509, 515, 531, 577, 635
- Suda, Max Josef 42, 79, 81, 87, 94f, 148
- Sudbrack, Josef 19, 20f, 24
- Tacke, Helmut 49, 638, 639f, 642, 744
- Tauler, Johann 66, 142, 150, 213, 232f, 251, 342, 369, 372, 411, 502
- Thomas von Kempen 274, 421
- Thurneysen, Eduard 641, 643, 761
- Treu, Martin 46, 48, 61f, 131f, 639, 651, 735, 750, 755, 760f
- Utsch, Michael 25f, 449, 637, 643, 737, 742, 755
- Vogelsang, Erich 42, 48, 112, 212, 231, 288, 316, 368, 379, 408, 443, 466, 502ff
- von Loewenich, Walther 41, 108, 114, 116, 136, 373, 377, 381, 383ff, 392, 396, 413, 502
- Wiemer, Axel 73, 101, 113, 132, 584ff, 598ff, 615, 626
- Wilber, Ken 25, 643, 681
- Wingren, Gustaf 478, 480, 482, 487, 490, 492
- Winkler, Eberhard 44, 46, 372, 640
- Winkler, Klaus 47, 61, 637, 644, 645ff, 650ff, 683ff, 687ff, 691ff, 701ff, 725ff, 738, 766ff
- Ziemer, Jürgen 680, 734, 757
- Zimmerling, Peter 15, 18, 19ff, 30ff, 36ff, 47, 61, 70, 75, 78ff, 94, 99, 109, 118, 139, 147f, 149ff, 362, 365, 369, 372, 394, 400, 407, 442f, 452, 454, 540, 737, 745f
- Zur Mühlen, Karl-Heinz 43, 85, 109ff, 147, 148ff, 214f, 219f, 235, 398, 407f, 439, 500

SGD

„Anfechtung“ – das ist mehr als nur intellektueller Zweifel. Der Mensch erfährt sich als umkämpft. Für Martin Luther war diese Dimension des Glaubenslebens ein zentraler Gegenstand seiner Seelsorge. Auf der Basis einer historisch-theologischen Analyse wird Luthers spirituelle Seelsorge auf die Gegenwart bezogen. Im Gespräch mit den Humanwissenschaften unternimmt es der Autor, einen sowohl theologisch als auch psychologisch fundierten Anfechtungsbegriff für die heutige Seelsorge zu profilieren.

Dr. theol. Tobias Liebscher, geb. 1985, ist Pfarrer der Ev.-Luth. Landeskirche Sachsens und forscht aus praktisch-theologischer Perspektive zu Martin Luther und Themen der Seelsorge und Spiritualität.

www.wbg-wissenverbindet.de
ISBN 978-3-534-40806-1



wbg Academic