

Luthers Gottes- und Menschenbild – aus katholischer Perspektive

von Bischof Kurt Krenn (†), St. Pölten

Das Luther-Jahr 1983 anlässlich des 500. Geburtstages des Reformators ist in Deutschland in vollem Gang.¹ Die Zahl der Publikationen über und zu Luther (1483–1546) ist unübersehbar. In die Person und die Theologie des Reformators suchte man sich mit neuen Perspektiven und Aufgabenstellungen zu vertiefen. Ja, man glaubte in Luther manches entdecken zu können, was vorher der Einsicht und dem Denken späterer Jahrhunderte vorbehalten zu sein schien. In vielen Bereichen der Kunst und Literatur ist Luther derzeit ein Pflicht-Thema, dem sich niemand entziehen darf. Und auch in der Theologie ist über den äußerlichen Anlass der 500-Jahr-Feier die Lehre und die Theologie Luthers ein unvermeidbares Thema geworden.

1. Die Richtungsänderung in der Theologie Martin Luthers

Sicherlich wird die evangelische Theologie in der Erforschung und Darstellung Luthers ihre besondere Aufgabe erblicken. Nicht minder jedoch wird es auch die Verpflichtung der katholischen Theologie sein, zu jener Richtungsänderung in der Theologie, die Martin Luther herbeiführte, Stellung zu nehmen. Luthers Theologie fiel nicht vom Himmel; sie entstand innerhalb der katholischen Theologie seiner Zeit: Sie entwickelte sich weithin im Widerspruch zu einer bestehenden katholischen Theologie, versuchte deren Schwächen und Irrtümer aufzuzeigen und erkannte sich schließlich als eine theologische Anschauung, die innerhalb der theologischen Identität der katholischen Kirche keinen Platz mehr finden konnte. Wann und womit sich Luther genau vom Katholischen und von der Kirche absetzte, war immer schon die große und ungelöste Frage der Historiker; sie wird es vermutlich auch in Zukunft bleiben. Die berühmte »reformatorische Wende« in Luther, Leben und Lehre war bislang nie exakt begründet auszuweisen; sogenanntes »Katholisches« und schon spezifisch »Evangelisches« ineinander vermischt, treten nach dem Urteil der Forscher schon früh und noch spät in Luthers Lehre auf. Ohne Zweifel haben die Historiker an der Erforschung und Darstellung Luthers sehr großen Anteil; dies bringt natürlich die Versuchung mit sich, die entscheidenden Schritte Luthers in einer biographischen Datierung und nicht in einer theologisch-systematischen Interpretation auszumachen. Man wird in einer theologischen Beurteilung Luthers daher auch andere Maßstäbe heranziehen müssen als die historischen Vorgänge um Luther und sein Lebenswerk. Die reformatorische Wende in Luther ist sicher nicht einfach ein Resultat der persön-

¹ Anmerkung der Herausgeber: Der folgende Beitrag basiert auf einem Vortrag von Prof. Dr. Kurt Krenn (1936–2014), dem späteren Bischof von St. Pölten, aus dem Jahr 1983. Diese profunde, bisher unveröffentlichte Auseinandersetzung mit der Theologie Luthers ist auch heute noch mit Gewinn zu lesen.

lichen Geschichte, der politischen Verhältnisse, der Missverständnisse und der Vorurteile, der bedauernswerten Zustände in Rom und in der Kirche im Allgemeinen; historische Zufälligkeiten allein reichen in der Regel nicht aus, um eine weitreichende Reformationsbewegung und eine Spaltung der Kirche zu verursachen und zu tragen. Die Geschichte erzeugt nicht erst in den historischen Zufälligkeiten ihre Ideen; tragende geistige Ideen haben vielmehr ihre eigene Entstehung jenseits der historischen Ereignisse, ihre eigene Entwicklungsgesetzlichkeit und auch ihre besondere Stunde, in der sie schließlich das Bild der Geschichte prägen. Man muss es noch konkreter sagen: Es sind nicht einmal jene grundlegenden Berufungen, von denen Luther sein theologisches System rechtfertigen lässt, die uns die beste Einsicht in Luthers Theologie geben könnten. So werden die Unterscheidungen von Glaube und Werk, von Gesetz und Evangelium, von *theologia crucis* und *theologia gloriae*, von Wort und Sakrament, vom Reich der Welt und vom Reich Christi, von *iustitia passiva* und *iustitia activa*, von äußerlich und innerlich, von leiblich und geistig, von *liberum arbitrium* und *servum arbitrium* u. a. m. zwar die konkreten Elemente des theologischen Systems Luthers darstellen; dennoch scheint in diesen Elementen noch nicht die dahinterstehende theologische Option und auch noch nicht das Grundbegriffliche auf, das das eigentlich Reformatorsche und den Auszug aus der theologischen Identität der katholischen Kirche verantwortet.

2. Aktualismus gegen Ontologie: Der Verlust des Wesens Gottes und des Wesens des Menschen

Wie in jeder grundlegenden theologischen Option geht es auch bei Luther um die wahre Wirklichkeit Gottes und um das wahre Wesen des Menschen. Und auch der theologische Irrtum Luthers wird aus dem Grundbegrifflichen her zu korrigieren sein. Wenn man z. B. den *articulus* der Rechtfertigung (*iustificatio*) des Menschen als das Kernstück der Luther'schen Doktrin so betrachtet, wird offenkundig, dass es um das »Gottsein Gottes« geht. Und sofort zeigt sich jene besondere Sicht Luthers bezüglich der Wirklichkeit Gottes, dass »christlich« nicht von Gott an sich und vom Menschen an sich die Rede sein kann, sondern nur von Gott und Mensch in Christus (*de Deo incarnato vel homine deificato*).

Der sündige Mensch wiederum ist für Luther das dem Schöpfersein Gottes radikal Widersprechende; und es ist die Rechtfertigung, in der das Schöpfersein Gottes am sündigen Menschen bekannt wird. Gott erweist sich am Sünder dadurch als Schöpfer, dass die Rechtfertigung ebenso wie die Schöpfung ausschließlich Gottes, nicht des Menschen Werk ist.² Man kann dabei schon an diesen wenigen Sätzen erahnen, dass für Luther vom Menschen an sich nichts verbleibt, was vor Gott Wahrheit und Gültigkeit im Menschen an sich hätte. Eine solche theologische Einschätzung des Menschen wiederum hat zur Folge, dass der Mensch in sich und aus sich keinerlei Bewusstsein vom Wesen Gottes fassen kann, so dass Gott vor dem Menschen in seinem

² Vgl. Gerhard Ebeling, in: RGG Bd. 4, 515.

Wesen verborgen bleibt, wenn er sich nicht als *Deus incarnatus, crucifixus, praedicatus* offenbart. Für Luther kann nur der Unglaube sich veranlasst sehen, den *Deus absconditus* in seiner Majestät und in seiner Natur (*in maiestate et natura sua*) zu erforschen. Dieses gebrochene Verhältnis von Gott an sich und Mensch an sich wiederum erzwingt in wieder weiterer Folge einen völlig anderen Grundbegriff von wahrer Wirklichkeit, die nur in einem »Geschehen« und niemals im bloßen »Sein« stattfinden kann. Dies wiederum nötigt zu ganz neuen Festlegungen bezüglich der Gnade, die aktualistisch und nicht ontologisch zu verstehen ist, bezüglich der Sakramente, die nunmehr als besondere Erscheinungsweise des Wortgeschehens zu begreifen sind, bezüglich der Eigenschaften Gottes, die nicht mehr als in sich ruhende göttliche Vollkommenheiten, sondern als verursachendes Wirken am Menschen ihre Wirklichkeit zeigen.

Das hier kurz Gesagte sollte zunächst nur als Beispiel dafür dienen, wie folgenreich bis in die minutiösesten Details der theologischen Systematik hinein der grundlegende Vorbegriff von »Wirklichkeit« ist, der jener Theologie die Wege bereitet, die sich ontologisch auf nichts mehr verlassen kann und daher konstant ein »Geschehen« fordert, in dessen einzelnen Momenten – Atomen gleich – immer alles und nur alles in Frage steht. Schon bei oberflächlichem Hinsehen zeigt sich, dass für Luther die Wirklichkeit Gottes wohl etwas sehr Allmächtiges, aber zugleich zutiefst Ruheloses ist, indem selbst Gott, Christus und Heiliger Geist nichts nützen ohne Wort und Glauben. In der Theologie Luthers wird Gott so sehr ins »Geschehen« getrieben, dass er dadurch seine Natur und sein Wesen für uns verliert.

Aber auch der Mensch verliert in dieser Systematik der totalen »Geschehenhaftigkeit« der göttlichen Gnade gleichsam sein Wesen, indem ihm im Rechtfertigungsgeschehen ein Höchstmaß von Selbstaufgabe kraft der ihm zuteil werdenden *iustitia Dei* auferlegt wird. In der eigenen Sprache Luthers bedeutet die Rechtfertigung des sündigen Menschen das Zugrundegehen der eigenen Gerechtigkeit; aus dem Sünder, dem *defensor sui*, wird der Gerechte, der *accusator sui*; die Rechtfertigung als eine *confessio peccati* ist ein Gott-Rechtgeben und auf diese Weise ein Anteilhaben an der Wahrheit Gottes.

Will man dem Grundbegrifflichen und der theologischen Option Luthers also entscheidende Bedeutung beimessen, wird es nicht ausreichen, die Kompetenz den Historikern zu überlassen, um in Datierungsfragen, Textforschungen und »Histörchen« die anstehenden Verständnisprobleme in Luthers Theologie zu bewältigen. So werden wohlmeinende, aber unkompetente Schlagworte zu Luther, wie z. B. »Vater des Glaubens« oder »Weder Ketzler noch Heiliger«, keine neuen Einsichten bringen. Auch der bemühte Ökumenismus fängt den echten theologischen Disput schon viel zu früh auf, so dass man in sogenannten ökumenisch angelegten Veranstaltungen längst vorher weiß, wie alles enden wird. Man wird beteuern, dass ohnedies jeder Glaubens- und Lehrkonflikt nur auf Missverständnissen beruht und dass es nunmehr höchste Zeit sei, jenseits von Lehrstreitigkeiten, gemeinsame Sache zu machen. Vieles an solchen Wünschen ist wünschenswert, dennoch ist die Frage nach der Wahrheit der Lehre eine ebenso unverzichtbare und christliche Frage wie jene nach Liebe und Verständigung. In der Lutherthematik ist jedoch auch Vorzügliches geleistet worden.

Als Beispiel dafür diene das wissenschaftliche Lebenswerk von Theobald Beer, worin wiederum das 1980 erstmals erschienene Buch »Der fröhliche Wechsel und Streit. Grundzüge der Theologie Martin Luthers« als besondere wissenschaftliche Leistung hervorsteicht. Vor allem die darin vertretene Ansicht, Luther habe zur Deutung der Heiligen Schrift ein unbiblisches und antibiblisches Denkmittel, nämlich die neuplatonisch inspirierte Schrift des Pseudo-Hermes Trismegistos »Das Buch der vierundzwanzig Philosophen« verwendet, hat Theobald Beer³ sowohl überzeugte Zustimmung als auch härtesten Widerspruch eingebracht. Diese Kontroverse um neue Dimensionen und Abhängigkeiten in der Theologie Luthers hat jedoch den unschätzbaren Nutzen, dass die wissenschaftliche Diskussion zu einer neuen Grundsätzlichkeit und zur Überprüfung der systematischen Grundlegungen bei Luther genötigt wird.

3. Die entscheidende Herausforderung: Der Blick auf die jeweilige konfessionelle Identität

Luther war beileibe kein Systematiker nach der Art eines Thomas von Aquin. In den theologischen Aussagen Luthers werden immer wieder Widersprüche feststellbar sein, die zum Teil zur Eigenart seines Denkens und Lehrens gehören, zum Teil unbewältigte Ungereimtheiten sind und zum Teil zur inneren Entwicklung der Luther'schen Theologie gehören. Luther ist nicht ein einzelner Gelehrter geblieben; von ihm geht eine reformatorische Bewegung aus, die neue Gemeinschaften in Trennung von der katholischen Kirche hervorbrachte. Jenseits des eigenwilligen Lehrgebäudes Luthers ist in den evangelischen Gemeinschaften ein theologisches Bewusstsein entstanden, das in mehr als vier Jahrhunderten auch eine eigene theologische Identität entwickelt hat, die von der katholischen Identität sehr verschieden ist. In der ökumenischen Diskussion hat man heute bereits eine Reihe von Lehrsätzen im katholischen und evangelischen Bereich, die man für gemeinsam interpretierbar und schließlich für irgendwie vereinbar hält. Ich glaube jedoch, dass die wesentlich größere Aufgabe ökumenischer Theologie die Zuwendung zur jeweiligen »Identität« der katholischen und der evangelischen Theologie wäre. Mit »Identität« meine ich vor allem die grundlegende Einschätzung und Bewertung der Wirklichkeit Gottes, das Gottesbild, und die Festlegung des wahren Menschseins, das Menschenbild. In vielen Glaubenssätzen und Lehraussagen, die in ihrer Verschiedenheit das Katholische und das Evangelische in einem Gegensatz darstellen, wäre darüber hinaus vom jeweiligen Gottes- und Menschenbild zu reden. Gottes- und Menschenbild liegen zumeist hinter den verschiedenen Aussagen verborgen, sind jedoch als solche viel wirksamer als einzelne kontroverse Aussagen. Selbstverständlich geht vom unterschiedlichen Gottes- und Menschenbild eine deutliche Linie der Konsequenz z. B. zum Verständnis von Kirche, von Institution, von Sakrament, von Vermittlung, von Amt, von Verdienst, von menschlicher Freiheit usw. Und im Sinn solcher theologi-

³ Vgl. Theobald Beer, *Der fröhliche Wechsel und Streit. Grundzüge der Theologie Martin Luthers*, Einsiedeln 1980, 95f.

scher Identität, für die Luther auf der einen Seite der Auslöser oder Urheber war, ist zunächst jenes Gottes- und Menschenbild zu verdeutlichen, das in der scholastischen Philosophie und Theologie der Doktrin Luthers vorausging. In der Auseinandersetzung mit der Reformation hat sich jedoch auch die katholische Identität – sicher mit größerem Bewusstsein – weiterentwickelt, wie dies vor allem das Konzil von Trient demonstriert.

Die bedeutsamste Frage ist und bleibt in der Theologie die Frage nach Gott. In einer unterschiedlichen Gotteslehre liegen die Wurzeln für ein unterschiedliches Menschenbild und schließlich auch die *praeambula* für eine Glaubensspaltung.

4. Die Gotteslehre des Thomas von Aquin

Beginnen wir mit der Gotteslehre des Thomas von Aquin: Die Aussage, dass Gott existiert, ist für Thomas nicht ein *articulus fidei*, sondern ein *praeambulum* eines solchen *articulus*. In diesem Sinn setzt der Glaube eine natürliche Erkenntnis, die Gnade die Natur voraus; die Vollkommenheit setzt das noch nicht Vollkommene voraus.⁴ Thomas lässt kein angeborenes, unmittelbares Wissen des Menschen von Gott gelten. Vielmehr ist es dem Menschen kraft seiner natürlichen Vernunftfähigkeit möglich, die Existenz Gottes aus den geschaffenen Dingen zu erkennen; dabei bleibt es nicht bei der bloßen Erkenntnis, ›dass Gott existiert‹; der menschlichen Vernunft ist es überdies möglich, eine gewisse vermittelte Erkenntnis des Wesens Gottes zu haben. Grundlage für eine gewisse Erkenntnis des Wesens Gottes ist eine Verhältnishaftigkeit, die zwischen Gott als Schöpfer, als Erster Ursache, als Erstem Bewegter, als absoluter Notwendigkeit usw. und den geschaffenen Dingen besteht. Letzter Grund dieser Verhältnishaftigkeit zwischen Gott und den Geschöpfen ist das »Sein« selbst; das Sein kommt Gott wesentlich zu, den geschaffenen Dingen kommt das Sein in Teilhabe zu. Das Sein der geschaffenen Dinge ist der ureigenste Effekt der Schöpfungstat Gottes. Thomas sieht auch bei der Schöpfung der Dinge das Axiom verwirklicht: *Omne agens agit sibi simile*. Wenn nun Gott das Sein der Dinge als das Grundlegendste seiner Schöpfungstat hervorbringt, muss im Sein aller Dinge eine gewisse Ähnlichkeit und Verhältnishaftigkeit zu Gott bestehen. So besteht die grundlegende Ähnlichkeit aller Geschöpfe zu Gott vor allem als vernunfthaft begreifbare Ähnlichkeit im Sein, d. h. als Seinsanalogie. Die Analogie, die bei Thomas immer Gleichheit in gleichzeitiger Verschiedenheit, d. h. Ähnlichkeit, meint, wird damit gleichsam zum Vollzugsmuster jeder Aussage, die Gottes Wesen an sich bedeuten will. Wenngleich Thomas zuweilen von einem ständigen Ineinandergehen von Bejahung, Verneinung und Steigerung (*via affirmationis, negationis, supereminentiae*) spricht, um ein wesensgerechtes Prädikat über Gott an sich auszusagen, bleibt dennoch die Analogie jenes Vollzugsmuster der natürlichen Vernunft, in dem Gott selbst offenbar wird, offenbar in sehr unvollkommener Weise, aber dennoch bleibt Gott nicht totaliter ein *Deus absconditus*.

⁴ Vgl. Thomas von Aquin, *Summa Theologiae* I q. 2, a. 2 ad 2.

Luther wird später das Erforschen des *Deus absconditus* »in maiestate et natura sua« eine Sache des Unglaubens nennen. Für Thomas hingegen ist der Versuch der menschlichen Vernunft im Erkennen Gottes die Ausführung einer Grundlegung, die Gott selbst in den Menschen legte, als er den Menschen als vernunftbegabt nach seinem eigenen Bild und Gleichnis erschuf. Für Thomas wird durch die natürliche Anstrengung der Vernunft eine gnadenhafte göttliche Offenbarung nicht verdrängt und nicht ersetzt, sondern eher vorbereitet.

Eine weiterführende Frage bezüglich des Wesens Gottes wurde zu einem Thema von größter theologischer Konsequenz: Thomas stellt fest, dass die »*scientia Dei*« die Ursache der geschaffenen Dinge ist, ja, Gottes Wissen ist der Existenz der geschaffenen Dinge voraus und wird damit zum Maß dieser Dinge.⁵ Dies wiederum bedeutet, dass Gott die Dinge durch seinen Intellekt und Willen hervorbringt.⁶ Intellekt und Wille gehören in Gott zu seinem Wesen; Gott wiederum ist durch nichts anderes tätig als durch sein Wesen (*per essentiam suam agit*), so dass im Handeln Gottes, auch in der Hervorbringung der geschaffenen Dinge, nicht eine natürliche Nötigung (*non per necessitatem naturae*) stattfindet, sondern ein Handeln aus Intellekt und Willen. Intellekt und Wille Gottes fallen mit dem Wesen Gottes zusammen. Wenn nun Gott als Schöpfer der Dinge handelt, handelt er in einem Höchstmaß von Vernünftigkeit, die jede Beliebigkeit ausschließt. Dies heißt schließlich, dass als innere Verstehbarkeit des ganzen Schöpfungswerkes der Intellekt Gottes angenommen werden muss: Die Wahrheit der geschaffenen Dinge ist die Erfüllung des Intellekts Gottes, mit dem er die Dinge schafft und gleichzeitig auch sein Wesen irgendwie zum Ausdruck bringt.

Dieser Beurteilung des Wesens Gottes, der Schöpfung und der innersten Wirklichkeit der geschaffenen Dinge wird zuweilen das Wort »Intellektualismus« als Kennwort gegeben. Auf die Natur des Menschen und der Dinge und auf gewisse Verhältnisse der geschaffenen Dinge untereinander kann dieser Intellektualismus noch deutlicher angewendet werden: In der Natur des Menschen, in gewissen Gesetzen und Geboten, in gewissen Wahrheiten und in gewissen Ordnungen spricht sich der Intellekt Gottes selbst irgendwie aus. Damit ist vieles in der Schöpfung deswegen unveränderlich geordnet, weil sich darin nicht eine Willkür Gottes ausspricht, sondern weil sich darin der Intellekt Gottes ausspricht, weil sich letztlich Gottes Wesen darin ausdrückt; und Gottes Wesen ist unveränderlich. Auch sittliche Gebote und Ordnungen sind damit der verpflichtende Ausdruck letztlich des unveränderlichen Wesens Gottes.

5. Der theologische Preis des Voluntarismus: Gott – die Summe der von ihm gesetzten Taten

Gegenüber dem Intellektualismus eines Thomas von Aquin war jedoch auch ein »Voluntarismus« im Verstehen der Wirklichkeit Gottes und der Schöpfung möglich. In der augustinisch-franziskanischen Tradition der Scholastik wurde dem Willen

⁵ Vgl. *Summa Theologiae* I q. 14, a. 8.

⁶ Vgl. *Summa Theologiae* I q. 28, a. 1, ad 3.

gegenüber dem Intellekt eine gewisse Priorität zugesprochen. Wird nun diese Vorrangigkeit des Willens zum spekulativen System erhoben, ergibt sich schließlich eine ganz neue Sicht von Gott und Welt. Die Ausbildung dieser voluntaristischen Systematik verbinden wir vor allem mit Duns Scotus. Während nach Thomas die Weltordnung gleichsam als geschlossener Entwurf aus dem handelnden Intellekt Gottes hervorgeht, bietet nach Duns Scotus der Intellekt Gottes seinem Willen eine Fülle bloßer Möglichkeiten dar. Aus ihnen wählt der Wille Gottes einige aus, indem er jede für sich akzeptiert und sie erst nachträglich zu einer Weltordnung verbindet. Jedes dieser Glieder kann Gott durch seine absolute Macht, die freilich nie ohne seine Liebe und Weisheit wirkt, gegen ein anderes vertauschen. Die faktische Ordnung der Welt ist so in keinem Punkt in sich notwendig und beruht in jedem ihrer Glieder ganz auf Gottes freier Akzeption. Praktisch hat sich der Mensch aber an die nun einmal von Gott gewählte und als göttlicher Beschluss offenbarte Ordnung zu halten.

Vor allem evangelische Theologen sehen in diesem Voluntarismus des Duns Scotus das Aufsteigen einer neuen Unmittelbarkeit Gottes zum Menschen. Alles, was nun tatsächlich existiert, kann sich nicht mehr in einer aus dem Wesen Gottes tragenden Ordnung verstehen; Gottes Wille muss zunächst jedes Einzelne und jeden Einzelnen akzeptieren, so dass es keine für sich geltende Ordnung und Vermittlung gibt, in der der Einzelne Gott gegenüber gleichsam eine eigene Notwendigkeit und Gültigkeit hätte. Jedes Einzelne muss in seiner Existenz und Gültigkeit unmittelbar an Gottes Akzeption angebunden sein. Dieser Voluntarismus hat auf der einen Seite seine fromme Faszination, auf der anderen Seite jedoch seinen theologischen Preis: Fromm ist es, alles unmittelbar auf Gott zu beziehen. Verschlössen ist jedoch jeder gültige Bezug auf das Wesen Gottes. Der Mensch steht nunmehr vor dem Wollen Gottes, das ihm nichts mehr vom Intellekt und Wesen Gottes freigibt, weil die geringste Wirklichkeit und die ganze Wirklichkeit nichts anderes Verstehbares mehr freigibt als, dass dies Gott ebenso will. In Radikalität ist Gott nichts Anderes mehr als die Grundsumme der von ihm de facto gesetzten Taten. In gewisser Hinsicht löst sich damit Gottes Sein in das Bild des tatsächlich durch ihn Geschehenen auf. Wenn man, was Scotus noch aufrechterhält, wegstreicht, dass Gottes Weisheit und Liebe in diesem kontinuierlichen Prozess der freien Akzeption am Werk ist, dann ist die entscheidende theologische Bindung an Gottes Wesen an sich gelöst. Nicht mehr allzu entfernt ist sodann der Gedanke Luthers, dass Gottes Wirklichkeit nur die des *Deus incarnatus, crucifixus* und *praedicatus* sein kann. Gott steht sodann nur mehr in der Glaubwürdigkeit des »Geschehens«, in der Kontinuität seiner Taten.

Auch das Geordnetsein des Menschen verliert tendenziell jede Möglichkeit der Berufung auf sich selbst. Selbst wenn man im Voluntarismus das Gelten der Gebote Gottes unbedingt aufrecht erhält, gibt es nur die Berufung auf den Willen Gottes. In der Konsequenz eines solchen Systems liegt es dann, zumindest von der Möglichkeit einer anderen von Gott dekretierten Ordnung zu sprechen, in der z. B. gewisse Gebote des Dekalogs nicht gelten.

Soweit einige Grundzüge jener theologischen Optionen des Voluntarismus, die zunächst das Wesen Gottes und schließlich in ihrer Konsequenz genauso das Wesen des Menschen betreffen.

a) Das Einzelne als Inbegriff der Wirklichkeit

Das spätscholastische Denken ist geprägt vom fortschreitenden Verlust der Metaphysik, was in der Erkenntnislehre eine Abkehr von den Allgemeinbegriffen in Richtung des »Nominalismus« bedeutet. War es das Ziel der aristotelisch-thomistischen Erkenntnislehre, in der Abstraktion die Einzelheit eines Dinges zu überwinden und den Allgemeinbegriff (*universale*) des Dinges zu bilden, um im Allgemeinbegriff das Wesen des erkannten Objekts zu erfassen, so wendet sich der spätscholastische Nominalismus dem »Einzelnen«, d. h. dem bloß Faktischen, zu. Begriffe und Namen werden zu Vereinbarungen, mit denen neue Denkweisen und Methoden der immer aktueller werdenden Naturwissenschaften versucht werden; das metaphysische Wesen der Dinge gerät immer mehr in Vergessenheit, das »Einzelne« als das Einzelne gilt nunmehr als das eigentlich Wahre und Wirkliche. Aus dem hochscholastischen Weltbild, das im *universale* den Ausdruck der wahren Wirklichkeit sah, ist im spätscholastischen Nominalismus das Einzelne bzw. Faktische zum wissenschaftlichen Inbegriff der Wirklichkeit geworden. Und es kann sehr deutlich erfasst werden, dass in diesem neuen Weltbild des Einzelnen und Faktischen die theologische Option des Voluntarismus einwirkt. Denn die Einschätzung der Dinge und des Menschen als faktischer Gegebenheiten, die sich nur auf den Willen und nicht mehr auf das Wesen Gottes berufen können, ist die Grundlegung eines völlig profanen Welt- und Menschenbildes, das sich höchstens auf den Willen Gottes, aber nicht mehr auf das Wesen Gottes bezieht. Natürlich kann man auch in diesem Weltbild zunächst sehr laut von Gottes Willen und Macht sprechen; lässt man jedoch einmal diese Berufung auf Gottes Willen weg, ändert sich im Welt- und Menschenbild dennoch nichts. So konnte es nur eine Frage der Zeit sein, bis aus der voluntaristischen Option das völlig profane, rein innerweltliche und rein innergeschichtliche Weltbild hervorging.

b) Die schiefe Ebene Ockhams als Basis der Theologie Luthers

Auf Luther hat ohne Zweifel die denkerische Option des Ockham eingewirkt; 1520 sagt Luther von sich: »Ich gehöre der Partei Ockhams an, (deren Lehre) ich ganz in mich hineingesogen habe (*imbibitam teneo*)«. ⁷ Ich schließe mich sehr überzeugt der Feststellung von Theobald Beer an, dass Luther nicht nur den Inhalt der Begriffe Ockhams und Biels ignoriert, sondern auch die Tendenz der Akzeptationslehre nicht erfasst hat. Dennoch meine ich, dass mit dem Voluntarismus des Scotus jene schiefe Ebene der Theologie grundgelegt wurde, auf der Ockham bedingt schief und Luther unbedingt schief von einer theologischen Option zu einem theologischen Irrtum weitergedrängt wurden.

Die schiefe Ebene des Ockham bereitet ohne Zweifel das System Luthers vor, wie auch immer die theologischen Einzelthemen bezüglich Gnade, Akzeptation, Pelagianismus, Freiheit Gottes, *potentia dei absoluta*, *potentia dei ordinata* usw. bewertet werden müssen. Aus den Voraussetzungen des Duns Scotus verneint Ockham mit

⁷ Luther, WA Bd. 6, 195.

Konsequenz die Möglichkeit der Erkenntnisanalogie zwischen Gott und Welt. Nach Ockham erkennen wir zwar die Notwendigkeit einer ersten Ursache zur Erhaltung der Welt; diese erste Ursache muss aber nicht mit Gott identisch sein, sie könnte auch ein Himmelskörper sein. Die natürliche Vernunft kann die Eigenschaften des Wesens Gottes wie z. B. Gottes Unendlichkeit und Allmacht nicht beweisen, auch nicht Gottes Einzigkeit. Für Ockham ist es selbst mit Hilfe der Offenbarung nicht möglich, aus dem Begriff Gottes heraus die Welt- und Heilsordnung systematisch zu begründen, weil jedes der Glieder dieser Ordnung auf einer freien Setzung der absoluten Macht Gottes beruht. Die Theologie muss den offenbaren Gotteswillen in seiner unableitbaren Positivität stehen lassen.

Diese freie Setzung durch Gott verschärft Thomas Bradwardina (um 1290–1349) in dem Sinn, dass Gottes unmittelbares Eingreifen jeden Zug des natürlichen und des Heilsgeschehens nicht nur akzeptieren, sondern konstituieren muss, was in der Folge z. B. zur Prädestinationslehre des Wiclif führen sollte.

c) Der Verlust des Wesens Gottes und die totale Atomisierung der geschaffenen Wirklichkeit

Gottesbegriff und Menschenverständnis, Gottesbild und Menschenbild, sind in der Theologie unlösbar miteinander verbunden und bedingen in vielen Einsichten einander. So ist auch der bewusste Rückgriff auf die Gotteslehre Luthers etwas Unverzichtbares, wenn man das Menschenbild des Reformators entsprechend kennzeichnen will.

Es würde auch zurecht den Widerspruch eines jeden Dogmengeschichtlers herausfordern, wollte man die theologischen Aussagen z. B. des Scotus, des Ockham oder des Biel unmittelbar mit den sehr eigentümlichen theologischen Aussagen des Luther verzahnen. Hierin gelten die Einwendungen durch Theobald Beer bis hin zu Denifle sehr wohl. Es geht in unseren Überlegungen nicht um die unmittelbaren Einflüsse und Verzahnungen; es geht nunmehr um eine Kommunikation, die in systematischen Grundbegriffen und Optionen liegt, die nicht notwendig und eindeutig zu Luthers Theologie führen muss und dennoch Luthers Theologie aus einer grundbegrifflichen Situation heraus, z. B. zum Voluntarismus und Nominalismus, in eine systematische Beziehung bringt.

Vor jeder Einzelaussage kann die entscheidende theologische Grundsituation jener Zeit so gekennzeichnet werden: Entscheidend ist der Verlust dessen, was man in der Metaphysik das »Wesen« nennt. Durch die Betonung einer Ursächlichkeit Gottes, die zwar umfassend und ohne Begrenzungen ist, aber nur dem Willen Gottes zugeordnet wird, bleibt für das menschliche Verstehen Gott in seinem Wesen dennoch völlig verborgen; Gott ist in dieser Sicht höchstens die Totalität aller von ihm gesetzten Taten. Welt und Mensch hängen in ihrer Verstehbarkeit und Bewertbarkeit von einer solchen Wirklichkeit ab und ergeben dazu gewissermaßen das zutiefst abhängige Spiegelbild Gottes. Das heißt, wenn der nur als wollend auftretende Gott nichts von seinem Wesen kundtut, dann kann alle Wirklichkeit des Menschen und der geschaffenen Welt nur ein jeweils einzelnes und gesetztes Faktum sein. Das heißt wiederum,

dass alles, was sich in Welt und Geschichte ereignet, nichts in sich und nichts an sich hat, was aus sich zu Gott in einer gültigen und gerechtfertigten Beziehung stünde. Die menschliche Vernunft wird in dieser Situation als völlig hilflos auf die Offenbarung Gottes und auf Gottes Heilstaten verwiesen. Aber gerade durch dieses ausschließliche Verwiesensein auf die Offenbarung wird dann wiederum jeder Versuch der menschlichen Vernunft illegitim, über den offenbarenden Gott eine Wesensaussage zu machen. Gottes Wirklichkeit wird mit systematischem Zwang ausschließlich zu einem »Geschehen«, hinter dem die Vernunft weder das *Wesen* noch das *Sein* Gottes zu suchen hat. Gott ist in einem solchen System nichts anderes als die Totalität des »Geschehens«. Die geschaffenen Dinge wiederum sind nichts anderes als einzelne »Fakten«, die vor Gott nicht im geringsten eine eigene Gültigkeit, eine eigene Wahrheit, eine eigene Identität geltend machen können. Das Allereinzelnste in den einzelnen Dingen muss sich auf Gottes Willen beziehen, will es vor Gott wahr und wirklich sein. Diese totale theologische »Atomisierung« der geschaffenen Wirklichkeit bringt wiederum die totale Zweideutigkeit der geschaffenen Wirklichkeit mit sich; diese Zweideutigkeit erstreckt sich sogar auf die Grundbedeutungen von Gut und Böse, von Sünde und Gerechtigkeit vor Gott. Auch die Sünde, eigentlich die Sache der Geschöpflichkeit, braucht als Faktum das »Äquivalent« der göttlichen Willenstat, z. B. den Zorn Gottes, um Sünde zu sein. Diese »Atomisierung« der menschlichen Wirklichkeit in unzählige unmittelbare Beziehungen zwischen dem handelnden Gott und dem Menschen begründet im Menschen dann auch z. B. jene Zweideutigkeit, die uns in der Theologie Luthers so vertraut ist: *homo simul iustus et peccator*; Gerechter und Sünder ist der Mensch zugleich.

Viele Lutherinterpreten halten das *simul iustus et peccator* irrigerweise oft für eine tiefe existentielle Aussage, für eine innere Bestimmung des Menschen. Dies muss anders erklärt werden: Gott, der sich als Liebe und Zorn zugleich tätig offenbart, braucht im Menschen jeweils das geschaffene Äquivalent, nämlich *iustus et peccator*. Aus den gesagten systematischen Vorbedingungen kann nämlich Luther zwei gegensätzliche Aussagen der Offenbarung über Gott nicht auf ein inneres Wesen Gottes zurückführen; daher braucht jede geoffenbarte Aussage Gottes, weil ja alles nur Tat und Geschehen Gottes ist, auch ihr faktisches Äquivalent im Menschen. Wollte man die negativen Charakteristiken dieser sonderbaren Äquivalenztheologie Luthers etwas übertrieben kennzeichnen, so wäre die Geschichte und Wirklichkeit des Menschen nichts anderes als das fortgesetzte Schauspiel der Offenbarung Gottes, deren einzelne Momente sich im Menschen gleichsam ihre jeweilige Faktizität suchen. Luther sagt es einmal selbst so: Die Kreaturen sind Gottes »Mummenschanz und Puppenspiel«.

6. Die Zweideutigkeit Gottes in der Theologie Luthers

Aber mit dieser Zweideutigkeit des Menschen und seiner Wirklichkeit ist der theologische Preis des Luther'schen Systems noch nicht bezahlt: Mit der Zweideutigkeit des Menschen ist auch Gott selbst zutiefst zweideutig. Mit der grundlegenden Unterscheidung von *Deus absconditus* und *Deus revelatus* zwingt Luther geradezu seinen

Gottesbegriff zur Zweideutigkeit. Für Luther ist der Versuch der menschlichen Vernunft, das Wesen Gottes, d. h. den *Deus absconditus*, zu ergründen, nur ein Weg zu Zerrbildern Gottes und zur tiefsten menschlichen Verzweiflung. Nur der sich offenbarende und heilstätige Gott ist es, der den Menschen mit Verheißungen zum Vertrauen lockt; er ist derjenige, dem der Mensch zu vertrauen hat. Damit ist Gott selbst in einer Welt von Sünde und Gerechtigkeit, von Zorn und Liebe, zutiefst in einer Zweideutigkeit gefangen; denn es wäre gegen den Geist der heilstätigen Offenbarung Gottes, die gegensätzlichen Mitteilungen Gottes in das Wesen des *Deus absconditus* zurückzunehmen.

Am durchschlagendsten zeigt sich diese Zweideutigkeit Gottes in der Christologie Luthers selbst. Im Galaterkommentar von 1531 beschreibt der Reformator die Erlöserfunktion in Christus so: »Die Gottheit allein hat alles erschaffen, wobei die Menschheit Christi nicht mitwirkte (*humanitate nihil cooperante*), so wie die Menschheit auch Tod und Sünde nicht besiegte, sondern der Angelhaken (die Gottheit), der in dem Würmlein (der Menschheit Christi) verborgen lag.« Vielleicht zuweilen im Wort, aber nicht in der Sache wird es Luther gelingen, von Christus im Sinn der traditionellen Glaubenslehre als Person zu reden, seine Natur auszumachen oder die Weisen der Inkarnation zu betrachten. Das sonderbare Bild vom Angelhaken der Gottheit und vom Würmlein der Menschheit verrät durchaus jene vorhin beschriebene zwanghafte Äquivalenztheologie, die allerdings immer nur *Geschehen* meint und in keinem Resultat die Zweideutigkeit Gottes und des Menschen überwindet. Man kann dasselbe noch einmal anders erläuternd sagen: Für Luther »entsteht (*fit*)« der wahre Christus, wenn er sich hingibt. Christus kann in dem, worin er die geschehende Offenbarung des *Deus incarnatus, crucifixus, praedicatus* ist, gegenüber dem tatsächlichen Geschehen auf keinerlei göttliche »Wesensvorgabe« zurückgreifen. Bornkamm sagt dies einmal so: »Das Erfassen der *definitio* Christi ist nicht nur ein Erkenntnisvollzug, sondern dieser ist zugleich die Verwirklichung dessen, was in der Definition ausgesagt ist«, und weiter: »Die Überwindung des einen Gottesbildes durch das andere ist zugleich Erkenntnisakt des Menschen und tatsächliche Verwandlung des zornigen Gottes in einen gnädigen. Zwischen Gott und Mensch ereignet sich ein wirkliches Geschehen, in das beide einbezogen sind.«⁸

Dies alles heißt: Der offenbarende, heilshandelnde Gott muss sich in Christus auch seine Zweideutigkeit suchen, die jene atomistische Geschehenstheologie Luthers verlangt. In diesem Sinn musste Christus alles »werden«, worin das Tun Gottes Wirklichkeit sein wollte, so dass die Menschheit Christi im Wechsel mit uns dem Teufel und der Sünde unterworfen wird.

Dieses radikale Abrücken von jeder »Wesentlichkeit« Gottes und des Menschen lässt auch gleichsam »in einem« jene so umkämpften Luther'schen Formeln *sola fide, sola gratia, solus Christus* verstehen. Es ist im Grunde ein und dasselbe Geschehen, das als Geschehen wirklich ist und das weder dem Menschen, noch Gott noch Christus eine Berufung auf sich selbst gestattet, sondern alle in dasselbe Geschehen

⁸ Karin Bornkamm, Luthers Auslegung des Galaterbriefes von 1519 und 1531. Ein Vergleich, Berlin 1963, 150f.

zwingt, in dem sich Gott, Mensch und Christus gleichsam gemeinsam die Verwundungen der Zweideutigkeit und des totalen Verlustes von Wesen und innerer Identität holen.

Und nichts hindert in diesem System Luthers jenen fröhlichen Wechsel und Streit: Christus wird die Sünde an unserer Statt; dies macht den *solus Christus* aus. Und Luther kann von diesem »wesenlosen« Geschehen seiner Theologie dem Menschen diese Grundstruktur erklären: »Höchst spirituell, wenn auch ganz verbissen ist dieser Kampf zwischen dir allein und Gott allein zu verstehen, nur in der Hoffnung zu ertragen und zu erwarten, indem man die ganze Sache Gott empfiehlt und Gott mit Gott besiegt (*deumque contra deum vincente*) wie Jakob«. Gott mit Gott besiegen, dies ist jener innerste Duktus der Theologie, die sich nur dem Geschehen und nicht dem Wesen verpflichtet.

Wenn man die Verengung des Wirklichkeitsbegriffes Luthers auf das Geschehen der Offenbarung bzw. der Heilstätigkeit Gottes in voller Konsequenz bedenkt, dann ist der Mensch an sich allein nicht Mensch. Luther dazu: »*Philosophi et Aristoteles non potuerunt intelligere aut definire, quid esset homo theologicus, sed nos Dei gratia, quod bibliam habemus, id possumus.*« Das Gleiche gilt jedoch in Konsequenz für Gott: Gott an sich ist nichts. Das von Luther gesuchte Gottsein Gottes hat nur eine wirkliche Wirklichkeit: Gott in Christus. *Solus Christus*, dieser Grundsatz Luthers mag viele faszinieren, die sich von theologischer Christozentrik viel versprechen. Doch ist hier systematisches Unterscheidungsvermögen gefordert. Luther meint im letzten mit »Christus« nicht jenen Christus der traditionellen dogmatischen Glaubenslehre. Für Luther ist vielmehr »Christus« der Generalname eines Wirklichkeitsbegriffes, in dem alles Wirkliche nur »Geschehen« des Heils und der Offenbarung ist; in diesem Geschehen, das *solus Christus, sola fides, sola gratia* ist, lässt sich sowohl aufseiten Gottes als auch aufseiten des Menschen nichts in ein vor diesem Geschehen liegendes Wesen zurücknehmen. Gott und Mensch bleiben in diesem Geschehen unlösbar zusammengespannt, was im Zwang der vorhin beschriebenen Äquivalenztheologie sowohl für Gott als auch für den Menschen in jedem Moment des Geschehens auch tiefste Zweideutigkeit bedeutet. Dieses Geschehen ist im System Luther in einzelne Momente so »verpunktualisiert«, dass weder Gott an sich noch der Mensch an sich auch nur das Geringste an Identität und Wesen für sich gewinnen können. Damit ist natürlich auch Christus der gescheshafte Gesamtbegriff dieser Zweideutigkeit. Aufschlussreich ist hier die Antwort Luthers auf die gestellte Frage: Was ist Christus? Luther: »Der Logiker antwortet: Er ist eine Person usw., der Theologe aber: Er ist Fels, Eckstein usw.« Die Bedeutung von »Fels« erklärt Luther so: »Der Fels aber war Christus, so ist Christus wahrhaft Sünde«. Und diese geradezu umfassendste Zweideutigkeit der Geschehenswirklichkeit Christi beschreibt Luther damit: »Die Welt, sein schwaches Fleisch, sodann Satan, die Sünde hat die Gerechtigkeit niedergeschlagen und den Geist versenkt. Der Teufel hat Gott vom Thron gestoßen, Gott ist Teufel worden, der Himmel Hölle«. »Die höchste Sünde und die höchste Gerechtigkeit stoßen in Christus zusammen mit aller Wucht.«

Das System Luthers gestattet es nicht, dass irgendetwas von Heilswirklichkeit eindeutig auf die Seite Gottes oder auf die Seite des Menschen gebracht wird. So vermag

der Mensch Gott gegenüber nichts, man muss jedoch hinzufügen: Gott vermag ohne Christus nichts.

Nicht in seiner Natur, nicht in seinen Fähigkeiten, nicht in seinen Tugenden, nicht in seinen Werken und nicht in seinen Mitteln vermag der Mensch von sich aus etwas vor Gott. Sicher kann Luther in einer solchen Anthropologie nicht immer konsequent bleiben, wie sich das im *duplex usus legis* zeigt, in dem Luther für das Stehen des Menschen in der Welt, im Staat usw. ein Walten des Gesetzes zulässt, das grundsätzlich unabhängig von der christlichen Verkündigung besteht. Es muss jedoch auch festgehalten werden, dass im System Luthers ein autonomes Selbstverständnis des Menschen, eine Hochschätzung der *anima* des Menschen, die Behauptung des *liberum arbitrium* und die autonome Betonung der Unsterblichkeit der Seele nicht einbringbar sind. Eine Anthropologie hätte allein aus der Soteriologie Sinn und Recht. Denn alles, was im Sinne des *Deus revelatus* im Menschen gültig sein will, muss in das totale Geschehen, das »Christus« ist, vorbehaltlos eingebracht sein.

a) Das Problem der menschlichen Willensfreiheit

Es ist vor allem das *liberum arbitrium*, die Freiheit der Wahl des Menschen zwischen Gott und Sünde, die Luther von seinem theologischen System her nicht gelten lassen kann. Denn die Freiheit des Willens, die als solche ein inneres Verhältnis zur Rechtfertigung und zur Gnade hätte, wäre schließlich das Zugeständnis einer eigenen Identität des Menschen, die gleichsam vor und außerhalb des totalen Heilsgeschehens läge. Das »Freie« des Willens wäre gleichsam der Hereinbruch des »Wesens« in das Geschehen; der freie Wille muss sich vielmehr in die Zweideutigkeit seiner Unfreiheit zwingen, um angesichts des Handelns Gottes gleichsam in der Wirklichkeit des Geschehens zu bleiben. Dabei besteht für Luther die Unfreiheit des Menschen nicht darin, dass der Wille von Gott »bestimmt« wäre; auch die Unfreiheit des Willens hält sich im bloßen Geschehen und besteht darin, dass der Mensch von Gott nicht bestimmt sein »will«. Als allein im wirkenden Willen Gottes existierend, ist der menschliche Wille nie sein eigener Herr, sondern gehört Gott willig oder aber widerwillig und damit dem Satan. Wiederum wird deutlich: Nichts ist auf ein Wesen des Menschen rückführbar, die Wirklichkeit des Willens besteht nur im wirkenden Willen Gottes, und selbst das Wirken Gottes ist die Offenbarung jener Zweideutigkeit als Zusammenprallen von Gott und Satan.

Oftmals wird Luthers Theologie aufgrund der Ausdrücklichkeit der Sprachbilder, aufgrund der Wucht und Emotionalität seiner Sprache und aufgrund seiner wechselvollen Lebensgeschichte für eher unsystematisch gehalten. An der Oberfläche seiner Sprache mag dieser Eindruck noch durch das gegensätzliche Reden verstärkt werden. Dennoch: Luther verfolgt konsequent ein grundbegriffliches System und ist sich der Konsequenzen viel mehr bewusst als dies scheinen mag. In diesem Sinn entwickelt Luther auch eine Art Erkenntnismethode, wenn die Rückfrage auf das Wesen Gottes und des Menschen unausweichlich wird: Was die Menschen erwählen, das verdammt Gott und umgekehrt. Die *iustitia Dei* kann dem Menschen nur zuteilwerden, indem die eigene Gerechtigkeit zugrundegeht, der Gerechte wird zum *accusator sui* im

Gegensatz zum Sünder als *defensor sui*. Ein ständiger Wechsel und Streit ist der Eindruck aus solcher Theologie; doch alles trägt sich im totalen Geschehen des wirkenden Willens Gottes. Wie jedoch gibt es noch festen erkennbaren Boden im Wechsel und Streit und in der »Mummerei« der Geschichte? Worin besteht die ursprüngliche Wahrheit des Menschen? Was war der Mensch »vor« der Sünde? Was macht die Erbsünde aus? Hat die Erbsünde Folgen?

b) Die totale Ohnmacht des Menschen

Für Luthers theologisches System muss die Erbsünde etwas konkret »Tatsächliches« sein und kann nicht nur im Wesen des Menschen gleichsam vorgezeichnet sein. Die *concupiscentia* im Menschen ist das *peccatum radicale*, das den Menschen auf sich selbst verkrümmt sein lässt und darum so lange besteht, wie der Mensch am Leben bleibt. Das *facere quod in se est* kann nur Sünde zutage fördern. Nach Luther wurde der Mensch geschaffen als Bild Gottes, aber nicht selig. Er war gerecht, aber nicht vollkommen. Er hatte teil an Gott, fiel aber in die Sünde. Durch die Sünde ging die Wirklichkeit des Menschen als *imago Dei* so verloren, dass wir nicht einmal mit dem Intellekt auf dieses Bild zurückdenken können. Diesen Zustand der totalen Korruption des Menschen durch die Sünde beschreibt Luther manchmal so: *Memoriam, voluntatem et mentem habemus quidem, sed corruptissima et gravissima debilitata*. Der Mensch ist nunmehr Sünder und kann hinter das »Verlorenhaben« der Gerechtigkeit nicht zurück. Die Gerechtigkeit, die der Mensch *de facto* kennen kann, ist eine »wiedergefundene«, d. h. diese Gerechtigkeit wird immer vom Standpunkt des Sünders aus gesehen.

Der Standort des sündigen und durch die Sünde korrumpierten Menschen ist der Standort der totalen Ohnmacht des Menschen, was sein Sein, sein Erkennen, sein Wollen, sein Handeln, seine Freiheit und seine Gnadenmittel betrifft; nichts kann den Menschen daraus herausführen bzw. in das Ursprüngliche zurückführen. Der sündige Mensch kann sich mit seinem Glauben nur mehr total in die Zweideutigkeit und Wesenlosigkeit des heilswirkenden Geschehens in Christus einbeziehen; und darin darf der Mensch jene Methode der Erkenntnis *sub contrario* wagen. Luther beschreibt die Erkenntnismethode *sub contrario* so: »Dies alles haben wir durch die Sünde so verloren, dass wir dies (Verlorene) nur privativ und nicht positiv erkennen können; denn aus dem Bösen, das wir festhalten, müssen wir feststellen, welch großes Gut es ist, das wir verloren haben.« Was wir jedoch in dieser Methode *sub contrario* erfassen, ist nicht jenes Gegenteilige, das gleichsam »jenseits« der Verlorenheit des Menschen in einer eigenen Wahrheit stünde; die Erkenntnis *sub contrario* kann nichts freilegen, was außerhalb dieser totalen Geschehensstruktur stünde.

7. Trient und Erstes Vatikanum: Neue verbindliche Aussagen über das Wesen des Menschen

Die katholische Kirche musste in ihrer Glaubenslehre dieser vielfachen Wesenlosigkeit des Menschen bei Luther widersprechen. So musste vor allem das 19. Öku-

menische Konzil von Trient (1545–1563) die katholische Lehre vom Menschen verdeutlichen. Dies geschah vor allem im *Dekret über die Erbsünde* (1546) und im *Dekret über die Rechtfertigung* (1547). Auf welche Weise auch immer Luther und die Reformation im Hintergrund der Aussagen des Konzils gestanden haben mögen, die Aussagen des Trienter Konzils sind nicht nur Abweisungen der reformatorischen Lehre; sie sind gleichzeitig neue verbindliche Aussagen über das Wesen des Menschen auf einer – im Vergleich zu Luther – völlig anderen systematischen Matrix. Nach katholischer Lehre ist der Mensch durch die Sünde Adams nicht total korumpiert, so dass der Mensch in totaler Ohnmacht und Sündigkeit von sich aus ohne innere Verhältnishaftigkeit zu Gottes Wirken und zu Gottes Wesen wäre. Nach katholischer Systematik hat der Mensch auch in seiner Erbsündigkeit, die im erklärten Gegensatz zu Luther nicht in der lebenslangen Konkupiszenz des Menschen besteht, sein Wesen und auch sein ursprüngliches Wesen nicht verloren. Auch nach katholischer Lehre ist der Mensch durch die Erbsünde in seinen Kräften geschwächt und dem Bösen zugeneigt, dennoch ist seine vor Gott geltende Freiheit durchaus nicht zerstört. In jedem theologischen System bleibt das Hereinbrechen der Sünde in die Menschen und in die Welt das *mysterium iniquitatis*. Luther will im Letzten der Wirklichkeit der Sünde dadurch begegnen, dass er Gott und dem Menschen ein »Wesen« abspricht, keine Identität, sondern nur mehr punktuelle Tatsachen akzeptiert, jedes geltende Wesensgefüge zwischen Gott und Mensch zerreißt und alles, was Gott wirkt und was den Menschen erlöst, zu einem totalen Geschehen in Zweideutigkeit macht. Für Luther gibt es keine Wahrheit des Anfangs (der Schöpfung), die in der Heilsgeschichte sich schließlich zeigen könnte; Luther entwurzelt alles in einer reinen Geschichte der Tatsachen, die ohne Wahrheit des Anfangs sind und daher das Schauspiel Gottes und des Menschen in Wechsel und Streit sind.

Die katholische Lehre vom Menschen und von Gott hingegen ist die Lehre von der grundsätzlichen Treue des Schöpfergottes zu seiner Schöpfung. Gott bleibt sich und seiner Schöpfung treu und hasst nichts von dem, was er geschaffen hat. So kann auch im Menschen durch die Sünde nicht vollends zerstört sein, dass der Mensch als Gottes Bild und Gleichnis geschaffen ist; in dieser Treue Gottes bewahrt der Mensch sein Wesen, so dass angesichts der Gnade Gottes die Freiheit des Menschen nicht nichts ist. Angesichts der Offenbarung Gottes findet das Licht der natürlichen menschlichen Vernunft auch einen eigenen Weg der Gewissheit über die Existenz Gottes. Mit der dogmatischen Festlegung des Ersten Vatikanischen Konzils, dass auch die natürliche Vernunft eine grundsätzliche Fähigkeit zu einer sicheren Gotteserkenntnis hat, wurde dieses katholische Menschenbild wesentlich weiterentwickelt.

Luthers Wirklichkeitsbegriff ist jener der reinen Unmittelbarkeit im Heilsgeschehen. In der Matrix des katholischen Systems der gewissen Wesensgemeinschaft zwischen Gott und dem Menschen kann vieles »vermittelt« werden; denn das »Mittel« kann und muss sich am Wesen Gottes und des Menschen bewahrheiten. Gnade, Sakramente, Amt und Kirche sind keine überflüssigen Entitäten. Für die katholische Lehre sind sie die realen Zeichen der Treue und Barmherzigkeit Gottes zum Menschen, die sich in Gott und im Menschen bewahrheiten können und zu bewahrheiten haben.

War Luther ein Irrlehrer? Diese Frage wird hier nicht vom Thron der Geschichte und nicht im Staub des Ökumenismus gestellt. Sie wird auch nicht im Sinn einer kirchlichen Zensur gestellt. Luther hat Irriges gelehrt. Man kann nicht ohne weiteres die Lehre Luthers mit der damals geltenden katholischen Lehre verzahnen; in diesem Sinn kann man z. B. auch die Philosophie des Thomas nicht mit der Philosophie Hegels verzahnen. Daher heißt es auch in manchen Punkten, dass der Dissens zwischen Luther und der katholischen Lehre ein Missverständnis war. Dennoch muss man deutlich festhalten, dass das von Luther gewählte eigentümliche theologische System vieles nicht einlösen kann, was Wahrheit der Schrift und verbindliche Glaubenslehre der Kirche ist und war. Dies dürfte die Grundsituation des Luther'schen Irrtums gewesen sein; die Loslösung und Trennung von der katholischen Glaubensgemeinschaft hatte weitere substantielle Irritationen in der Glaubenslehre zur Folge.

Die Zukunft eines weltverändernden Glaubens und einer geistbegabten Theologie dürfte in einer anderen Richtung als jener Luthers liegen. Das Zweite Vatikanische Konzil z. B. sieht in der Erlösertat Christi diese fundamentale Aufgabe: Christus tut dem Menschen das Menschsein voll kund. Es kann nicht das gejagte Geschehen eines wesenlosen Gottes und eines ohnmächtigen Menschen in Wechsel und Streit sein, das den Menschen den Horizont der Erlösung bieten könnte. Für die Erlösungs- und Menschenlehre, wie sie Papst Johannes Paul II. lehrt, ist Gott in seiner unveränderten Treue zu seiner Schöpfung und der durch den Erlöser Jesus Christus zur Wahrheit seines Menschseins geführte Mensch jene Dimension, in der sich eine Wirklichkeit ereignet, die nicht die unfassbare Geschichte der Sünde, sondern die Offenbarung der treuen Barmherzigkeit Gottes zum Menschen ist.