

»Das ist mein glaube ...«

Luthers *Großes Bekenntnis* von 1528¹

Gunther Wenz

1. »... für unsers herrn Jhesu Christi richtstuel«²: Luthers Konfessionsbegriff

Bekenntnis ist nächst dem Gebet, in dessen Kontext es gehört, das erste und ursprünglichste Werk des Glaubens. Wessen der Glaube innegeworden ist und wessen er sich im Gebet beständig vergewissert, das wird im Bekenntnis geäußert, um erkennbares Zeugnis zu geben vom heilsamen Grund, auf den der Glaube sich verläßt: nämlich Zeugnis von Gott, wie er in Jesus Christus in der Kraft des Geistes offenbar ist, damit dem Menschen samt der kreatürlichen Welt, die in Sünde und Bosheit zu vergehen droht, Rettung und ewiges Leben zuteil werde. Indem er solchermaßen den dreieinigen Gott als den im auferstandenen Gekreuzigten offenbar gewordenen Grund des Heils bekennt, entspricht der Glaube dem Evangelium, durch das er hervorgerufen wurde und dessen Antwort er ist. Dabei hat als innerstes Zentrum und erstes Moment bekennder Glaubensantwort auf die Zusage des Evangeliums nichts anderes und nicht weniger zu gelten als die Selbstübereignung des Glaubenden an den göttlichen Grund des Glaubens, den er im Bekenntnis bezeugt. Selbstentäußerung in hingebungsvollem Vertrauen ist die Grundlage aller Äußerungsformen bekennden Glaubens.

Im Verständnis des Bekenntnisses als einer Selbstentäußerung im Sinne der *abnegatio sui*, wie es gerade für Luthers Theologie kennzeichnend ist³, ist die Erinnerung an die bußtheologische Herkunft des *confessio*-Begriffs in unschwer erkennbarer Weise mitenthaltend. Bekanntlich stellt nach traditioneller Lehre die *confessio oris* – das mündliche Bekenntnis der Sündenschuld in der Weise der Beichte – neben *contritio* (Reue) und *satisfactio* (Genugtuung) ein Moment des *sacramentum absolutionis* dar. Trotz aller Kritik und trotz aller Modifikationen des mittelalterlichen Bußinstituts von reformatorischer Seite bleibt der Zusammenhang von Luthers Bekenntnisbegriff mit dem poenentialen Verständnis von *confessio* kontinuierlich erhalten. Denn Bekennen heißt nach Luther im wesentlichen »zum Bewußtsein, zur Erkenntnis, zur Anerkenntnis des wahren Verhält-

¹ Weimarer Ausgabe (künftig WA), D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, Weimar 1883 ff., hier: 26,509,19 und 26,499–509.

² WA 26, 499, 10.

³ Daß ein Bekenntnis, das dem Evangelium glaubend entspricht und sich von dessen Zusage bestimmt sein läßt, in elementarer Weise mit dem Vollzug einer *abnegatio sui* im Sinne vertrauensvollen Sich-Verlassens auf Gott verbunden ist, läßt sich am *confessio*-Begriff des jungen Luther eindrücklich zeigen, wie es z.B. in den Ausführungen der Römerbriefvorlesung steht. Siehe dazu Anhang.

nisses zwischen Gott und Mensch kommen. Gott der Alleinheilige, der Mensch Sünder vor ihm! Diesen Tatbestand sehen, verkünden und darum mit ungeteiltem Herzen leben, das heißt bekennen.«⁴ Heilsam ist solches Bekennen freilich nur, wo Gott der Alleinheilige dem sündigen Menschen als der Versöhner und Erlöser begegnet, als der er in Jesus Christus in der Kraft des Heiligen Geistes in einer allem menschlichen Bekennen zuvorkommenden Weise offenbar ist. Diese Erkenntnis gehört untrennbar zu reformatorischem Bekenntnis und unterscheidet es zugleich von allen überanstrengten Versuchen, das Heil durch eigenmächtige Selbstnegation erzwingen zu wollen, etwa im Sinne einer imitatio, die meint, der Selbsthingabe Jesu bis zur resignatio ad infernum nachahmend folgen zu können, ohne vorher des auferstandenen Gekreuzigten, der stellvertretend für uns gelitten hat, in seiner Unvergleichlichkeit österlich gewahr zu werden.

Schon aus diesen wenigen Bemerkungen wird deutlich, was an Luthers *Großem Bekenntnis* von 1528 dann im einzelnen zu belegen sein wird, daß nämlich der hamartologisch-rechtfertigungstheologisch strukturierte Bekenntnisbegriff, wie er für die Reformation charakteristisch ist, von der Erkenntnis und glaubenden Anerkenntnis des dreieinigen Gottes in keiner Weise abzulösen ist. Beides gehört untrennbar zusammen: Im Bekenntnis des dreieinigen Gottes wird dem Glauben der Grund seiner selbst vorstellig, wie er im Evangelium der Rechtfertigung des Sünders gegeben ist, die aus göttlicher Gnade um Christi willen in der Kraft des Heiligen Geistes erfolgt. Alles was sonst noch bekenntnistheologisch zu sagen ist, ergibt sich folgerichtig aus diesem Zusammenhang. Das gilt namentlich für den elementar ekklesiologischen Charakter des christlichen Bekenntnisses. Im Bekenntnis realisiert der Glaube, wessen der Glaubende im Innersten gewahr geworden ist, daß er zwar vor Gott in schlechterdings singulärer Weise ein einzelner und doch gerade so untrennbar verbunden ist mit seinen Mitmenschen und insbesondere mit seinen Brüdern und Schwestern im Glauben, deren irreduzibler Andersheit vor Gott und um Gottes willen liebende Anerkennung gebührt. Kurzum: Individualität und Sozialität gottbezogenen Glaubens gehören gleichursprünglich zusammen. Das gilt auch und gerade für das Bekenntnis des Glaubens, das seinem Wesen nach nicht lediglich die private Überzeugung eines einzelnen, sondern kirchlichen Gemeinsinn zu artikulieren beansprucht, wie er aus dem gemeinsamen Hören des Evangeliums hervorgeht und gehorsame Verantwortlichkeit dem Evangelium gegenüber zur notwendigen Folge hat. Nicht umsonst hat das Bekenntnis seinen genuinen Sitz im Leben in der zum Gottesdienst versammelten Gemeinde, deren Gemeinschaft jeder Getaufte unveräußerlich angehört, um im Glauben gestärkt und bewahrt sowie zu christlicher Weltsendung bereit zu werden.

Ist die ekklesiologische Dimension im Begriff christlichen Bekenntnisses sonach auf genuine Weise impliziert, so ergibt sich daraus sachlich notwendig, daß auch das Bekenntnis zur Einheit⁵ und Ökumenizi-

⁴ E. Vogelsang, a.a.O., 94 f.

⁵ Exemplarisch hierfür ist im Kontext reformatorischer Tradition der VII. Artikel der

tät⁶ der Kirche in rechter christlicher confessio stets enthalten ist und enthalten sein muß. Dieser theologische Sachverhalt steht in eigentümlichem Kontrast zu der Entwicklung, die der Konfessionsbegriff und analog der Begriff des Bekenntnisses im nachreformatorischen Zeitalter erfahren haben. Wenngleich beide Termini bis heute einen personalen Akt der Glaubensaussäuerung sowie dessen inhaltliche Dokumentation benennen können, so ist doch im Zuge der neueren Wortgeschichte die Verwendung der Begriffe als kirchliche Gruppenbezeichnung führend geworden. *Konfession* heißt dann soviel wie *Denomination*, nämlich eine bestimmte christliche Glaubensgemeinschaft. Eine entsprechende Primärkonnotation hat sich mittlerweile auch mit dem Begriff des Bekenntnisses verbunden.⁷

Angesichts dieses begriffsgeschichtlichen Befunds ist eine für alles weitere entscheidende und grundlegende Vorbemerkung vonnöten. Sie lautet: Luthers *Großes Bekenntnis* hat mit dem, was man lutherische Konfession zu nennen gewohnt ist, zunächst sehr wenig, mit gemeinchristlichem Zeugnis hingegen sehr viel zu tun. Das gilt übrigens in vergleichbarer Weise für die gesamte frühe, von Luthers Konfession von 1528 wesentlich initiierte und inhaltlich mitbestimmte Bekenntnisentwicklung der Wittenberger Reformation bis hin zur *Confessio Augustana* und darüber hinaus. Bekenntnis und Konfession bezeichnen in deren Zusammenhang weder formaliter noch materialiter ein denominationelles Kirchtum und seinen partikularen Wahrheitsanspruch, sondern verstehen sich als eine Ausdrucksgestalt jener ebenso universalen wie in sich einigen Gemeinschaft, zu der die Kirche als der durch die Gegenwart des Herrn beseelte Leib Christi ihrem Wesen nach bestimmt ist. Auf die eucharistisch-gottesdienstlichen Bezüge, die diesem Sachverhalt innewohnen, hat Georg Kretschmar aufmerksam gemacht. Insbesondere Luthers *Großes Bekenntnis*, das nicht von ungefähr als dritter und abschließender Teil seiner Schrift *Vom Abendmahl Christi* erschienen sei, zeige in der nötigen Deutlichkeit, wie eng für den Reformator das Bekenntnis des Glaubens mit der Gegenwart Christi im Herrenmahl und dem Lobpreis des dreieinigen Gottes sich verbinde. Dieser Kontext sei es zugleich, aus dem heraus Luther unverbrüchlich gültige Lehraussagen in affirmativer und antihäretischer Weise zu entwickeln suche. Damit, so Kretschmar, war eine neue theologische Weise, vom Bekenntnis zu reden, ausgeprägt. Bekenntnis heißt nun jenes Gefüge von Glaubensaussagen über Trinität, Christologie,

Confessio Augustana (CA), der sachgemäß mit »De unitate ecclesiae« zu überschreiben wäre. Zu seiner Bedeutung vgl. meine *Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*. Band 1, Berlin/New York 1996, 147 ff.

⁶ Es entspricht der bekennnistheologischen u. ekklesiologischen Position der CA, wenn im Konkordienbuch den drei altkirchlichen Symbolen die 1. Stelle im Corpus Doctrinae eingeräumt wird. Mehr dazu im Anhang.

⁷ Die Bedeutung von Konfession als Bezeichnung einer Sonderorganisation läßt sich „nicht vor 1800 nachweisen«. (W. Reinhard, *Konfession und Konfessionalisierung in Europa*. In: ders. [Hg.], *Bekenntnis und Geschichte*. Die *Confessio Augustana* im lutherischen Zusammenhang. München 1981, 165–189, hier: 165, wie Anm. 1; ebd. finden sich auch Verwendungshinweise für nichtdeutsche europäische Sprachen.) Siehe dazu Anhang.

Soteriologie, Pneumatologie, Ekklesiologie etc. bis hin zur Eschatologie, die den katechismusartig aufgelisteten Inhalt des dritten Teils der Schrift *Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis* ausmachen. Dieser Sprachgebrauch sollte für das Bekenntniskonzept Wittenberger Reformation insgesamt kennzeichnend werden. Mit Kretschmar zu reden: »Das Bekenntnis schlägt die Brücke vom Gottesdienst der Gemeinde zur eschatologischen Verantwortung des Lehrers in der Gemeinschaft der ganzen rechthgläubigen Kirche, eben weil das Bekenntnis stets, im Gottesdienst und im Endgericht, den Bekennenden vor Gottes Majestät stellt, den gegenwärtigen und den künftigen Richter.«⁸

Mit diesen Bemerkungen ist bereits deutlicher Bezug genommen auf den Anfang und den Schluß von Luthers besagtem Bekenntnis, in dem der eschatologische Ernst der konfessorischen Situation beredt zum Ausdruck gebracht wird. »Weil ich sehe«, so beginnt der Reformator,

daß des Rottens und Irrens je länger je mehr wird, und kein Aufhören ist des Tobens und Wütens des Satans; damit nicht hinfort, bei meinem Leben oder nach meinem Tod, etliche zukünftig sich mit mir behelfen und meine Schrift, ihren Irrtum zu stärken, fälschlich führen möchten, wie die Sakraments- und Taufschwärmer anfangen zu tun, so will ich mit dieser Schrift vor Gott und aller Welt meinen Glauben von Stück zu Stück bekennen, darauf ich gedenke zu bleiben bis in den Tod, darinnen (des mir Gott helfe) von dieser Welt zu scheiden und vor unsers Herrn Jesu Christi Richtstuhl zu kommen.⁹

Der Schluß des Bekenntnisses bestätigt dessen eschatologische Ausrichtung. Nach ausdrücklicher Bestätigung des Glaubenszeugnisses von der »Auferstehung aller Toten am Jüngsten Tage«¹⁰ führt Luther seine »Confessio« mit den Worten zu Ende:

Das ist mein Glaube; denn also glauben alle rechten Christen und also lehret uns die Heilige Schrift. Was ich aber hie zu wenig gesagt habe, werden meine Büchlein gnugsam

⁸ G. Kretschmar, Der christliche Glaube als Confessio. Die Herkunft des lutherischen Bekenntniskonzepts. In: P. Neuner/H. Wagner (Hg.), In Verantwortung für den Glauben. Beiträge zur Fundamentaltheologie und Ökumenik. Freiburg/Basel/Wien 1992, 87–116, hier: 104. Dieses genuine Bekenntnisverständnis Wittenberger Reformation ist nach Kretschmar mehr oder minder latent auch dort noch vorauszusetzen, wo sich Bekenntnis »zur Bezeichnung für eine bestimmte literarische Gattung kirchlicher Texte« (a.a.O., 105) entwickelte, wie das bereits im Vorfeld der *Confessio Augustana* der Fall sein sollte. Trotz und unbeschadet der fortschreitenden terminologischen Festlegung des Wortes im Sinne einer literarischen Gattung sei die Erinnerung an den genuinen – gottesdienstlich, gesamtkirchlich und eschatologisch ausgerichteten – Sitz im Leben des Begriffs durchaus erhalten geblieben, auch wenn das doktrinale Interesse an verbindlichen Lehrformeln, wie es schließlich in der Sammlung von Bekenntnisschriften zu normativen, auf Abgrenzung bedachten Corpora Doctrinae am Werke ist, diese Erinnerung gelegentlich verblasen ließ.

⁹ WA 26,499,2–10 bzw. 15–23. Um der besseren Verständlichkeit willen wird Luthers Bekenntnis nicht nach der bzw. den Originalversionen zitiert, wie WA 26,499–509 sie bietet, sondern im Anschluß an die von H.H. Borcherdt und G. Merz herausgegebene Ausgabe ausgewählter Werke Martin Luthers, wo der Text an modernes Deutsch angeglichen ist (H.H. Borcherdt/G. Merz [Hg.], Martin Luther. Ausgewählte Werke, IV Band. Der Kampf gegen Schwarm- und Rottengeister. München ³1957, 285–293). Zum Anschlußzitat an die zitierte Passage siehe Anhang.

¹⁰ WA 509,13–18; vgl. die entschiedene Ablehnung der Lehre von der Wiederbringung aller.

Zeugnis geben, sonderlich die zuletzt sind ausgegangen in vier oder fünf Jahren. Des bitte ich, alle frommen Herzen wollten mir Zeugen sein und für mich bitten, daß ich in solchem Glauben feste möge bestehen und mein Ende beschließen. Denn (da Gott vor sei) ob ich aus Anfechtung und Todesnöten etwas anders würde sagen, so soll es doch nichts sein, und will hiemit öffentlich bekannt haben, daß es unrecht und vom Teufel eingegeben sei. Dazu helfe mir mein Herr und Heiland Jesus Christus, gebenedeiet in Ewigkeit, Amen.¹¹

Umgeben von dem eschatologischen Horizont, wie er durch Anfang und Schluß entwickelt ist, bildet die konzentrierte Mitte von Luthers *Großem Bekenntnis* die »Confessio« des dreieinigen Gottes nach Maßgabe der drei Hauptartikel des Glaubens. Während der erste Hauptartikel¹² sehr knapp gehalten ist, wird dem zweiten¹³ und dem dritten¹⁴ eine Fülle von inhaltlichen Aspekten integriert, die im folgenden jedenfalls teilweise und unter Konzentration auf die rechtfertigungstheologische Grundeinsicht der Reformation vorgestellt werden sollen.

2. »... drey person und ein Gott, der sich uns allen selbs gantz und gar gegeben hat mit allem, das er ist und hat«¹⁵:
Das Evangelium des dreieinigen Gottes

Das Evangelium von der Rechtfertigung des Sünders aus Gnade um Christi willen durch Glauben bestimmt wie die ursprüngliche Einsicht der Reformation so auch den Gesamtzusammenhang ihrer Theologie. Entsprechend gilt die Rechtfertigungslehre reformatorischem Bekenntnis als der »höchste (...) fürnehmste (...) Artikel der ganzen christlichen Lehre« (»praecipuus locus doctrinae christianae«)¹⁶, wie es in Melanchthons Apologie¹⁷ heißt. Auch Luther hat die zentrale, alle Verkündigung der Kirche regulierende Stellung der Rechtfertigungslehre wiederholt eingeschärft, etwa in den *Schmalkaldischen Artikeln* – nach dem *Großen Bekenntnis* sozusagen sein zweites Testament –, wo die Lehre von der Gerechtigkeit des Glaubens allein in Christus zum ersten und Hauptartikel erklärt wird, von dem man, mögen auch Himmel und Erde einfallen, in nichts weichen oder nachgeben dürfe.¹⁸

Aus dem erwähnten Schmalkaldischen Hauptartikel geht zugleich hervor, daß der articulus stantis et cadentis ecclesiae¹⁹ mit der Christologie

¹¹ WA 26,509,19–28.

¹² WA 26,500,10–15 bzw. 27–32.

¹³ Vgl. WA 26,500,16 bzw. 33–505,28.

¹⁴ Vgl. 26,505,29–509,12.

¹⁵ WA 26,505,38 f.

¹⁶ BSLK 159,4 f.

¹⁷ Apol IV,2.

¹⁸ ASm II,1.

¹⁹ Zwar belegt die erwähnte Stelle ASm II,1 (BSLK = Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, hg. im Gedenkjahr der Augsburgerischen Konfession 1930, 415,21 f.: »Von diesem Artikel kann man nichts weichen oder nachgeben, es falle Himmel und Erden oder was nicht bleiben will ...«) eindeutig, »daß die Rechtfertigungslehre für Luther die Bedeutung gehabt hat, um derentwillen sie als der articulus stantis et cadentis eccle-

untrennbar zusammengehört. Denn was das Evangelium von der Rechtfertigung den Sündern auf den Glauben hin zuspricht, ist nirgendwo anders begründet und offenbar als in der Geschichte und Person Jesu Christi, in dem die Wahrheit über den Menschen vor Gott erschlossen ist. Die Christologie hat sonach als Kriterium und Richtmaß einer auf den Rechtfertigungsglauben hin angelegten Anthropologie zu gelten, die ihrerseits die in der Kraft des Heiligen Geistes wirksame Realisierung der Christologie zum Thema hat. Weil aber in Jesus Christus, dem auferstandenen Gekreuzigten, die Wahrheit des dreieinigen Gottes selbst manifest ist, steht die reformatorische Rechtfertigungsanthropologie nicht nur zur Christologie, sondern auch zur Gottes- und Trinitätslehre in einem Komplementaritätsverhältnis.

In seinem *Bekenntnis der Artikel des Glaubens wider die Feind des Evangelii und allerlei Ketzereien* von 1528 hebt Luther dies in der ihm eigenen Nachdrücklichkeit und in betontem Zusammenhang mit der kirchlichen Tradition²⁰ eigens hervor. Er begnügt sich dabei nicht mit dem allgemeinen Bekenntnis zum »hohen Artikel der göttlichen Majestät«, daß nämlich »Vater, Sohn, Heiliger Geist drei unterschiedliche Personen, ein rechter, einiger, natürlicher, wahrhaftiger Gott ist, Schöpfer Himmels und der Erden, aller Dinge«, sondern er verteidigt ausdrücklich das »in der römischen Kirche und in aller Welt bei den christlichen Kirchen gehalten(e)« Bekenntnis unter Berufung auf das erste Kapitel der Genesis »wider die Arianer, Makedonier, Sabelliner und dergleichen Ketzereien.«²¹ Daß er den dreieinigen Gott »von Herzen«²² glaube, bestätigt er vielmehr im spezifischen Kontext der Pneumatologie noch einmal eigens und in zusammenfassender Weise mit folgenden charakteristischen Wendungen:

Das sind die drei Personen und ein Gott, der sich uns allen selbst ganz und gar gegeben hat mit allem, das er ist und hat. Der Vater gibt sich uns mit Himmel und Erde samt allen Kreaturen, daß sie dienen und nütze sein müssen. Aber solche Gabe ist durch Adams Fall verfinstert und unnützlich geworden. Darum hat darnach der Sohn sich selbst auch uns gegeben, all seine Werk, Leiden, Weisheit und Gerechtigkeit geschenkt und uns dem Vater versühnet, damit wir wieder lebendig und gerecht auch den Vater mit seinen Gaben erkennen und haben möchten. Weil aber solche Gnade niemand nütze wäre, wenn sie so heimlich verborgen bliebe und zu uns nicht kommen könnte, so kommt der Heilige Geist und gibt sich auch uns ganz und gar. Er lehret uns solche Wohltat Christi, uns er-

siae bezeichnet ist.« (F. Loofs, *Der articulus stantis et cadentis ecclesiae*. In: *ThStuKr* 90 (1917), 323–420, hier: 325.) Doch läßt sich die Wendung als solche weder für ihn noch für Melanchthon nachweisen. Als *articulus stantis et cadentis ecclesiae*, der die Rechtfertigungslehre jedenfalls der Sache nach ist, bestimmt sie nicht weniger als Mitte und Grenze evangelischer Theologie. Dazu mehr im Anhang.

²⁰ Die Reformation wollte keine neue Kirche schaffen, sondern die bestehende nach Maßgabe des wiederentdeckten Evangeliums von der Rechtfertigung des Sünders aus Gnade um Christi willen durch Glauben umgestalten. Dabei wußten sich die reformatorischen Väter in Kontinuität zu dem originären christlichen Zeugnis, wie es in der Heiligen Schrift bezeugt und durch das Bekenntnis der Kirche in apostolischer Nachfolge seit alters beständig verkündet wurde. Zur Rezeption des altkirchlichen Dogmas in der Wittenberger Bekenntnistradition vgl. im einzelnen meine *Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, a.a.O., bes. 143 ff. sowie 552 ff.

²¹ WA 26,500,10–15 bzw. 27–32.

²² WA 26,500,10 bzw. 27.

zeigt, hilft sie empfangen und behalten, nützlich brauchen und austeilen, mehren und fördern und tut dasselbige beides, innerlich und äußerlich: innerlich durch den Glauben und andre geistlich Gaben, äußerlich aber durchs Evangelium, durch die Taufe und das Sakrament des Altars, durch welche er als durch drei Mittel oder Weisen zu uns kommt und das Leiden Christi in uns übet und zu Nutz bringt der Seligkeit.²³

»... der sich uns allen selbst ganz und gar gegeben hat mit allem, das er ist und hat«²⁴: mit dieser ebenso einprägsamen wie eindrucksvollen Wendung, auf die er gelegentlich variierend zurückgegriffen hat²⁵, macht Luther in konzentrierter Form deutlich, was es mit der Trinitätstheologie soteriologisch auf sich hat. Der dreieinige Gott ist der Deus pro nobis, und eben weil das so ist, hat die Trinitätslehre als Summe des Evangeliums²⁶ zu gelten. Gott, der sich im auferstandenen Gekreuzigten ganz für uns dahingegeben hat, und dessen Hingabe im göttlichen Geist vermittelt und manifest wird, ist als der Dreieinige an sich selbst ganz und gar hingebungsvolle Liebe, in der Einheit und Verschiedenheit keine Gegensätze sind, sondern untrennbar zusammengehören. Die unteilbare Wesenseinheit der trinitarischen Personen hinwiederum ist nirgends anders faßbar als in der Gestalt dessen, der für uns gekreuzigt und für uns auferstanden ist, auf daß der Sünder, der in der Kraft des göttlichen Geistes glaubt, durch Gottes Gnade gerechtfertigt werde. Immanente und ökonomische Trinität gehören so auf eine zwar differenzierungsfähige und auch differenzierungsbedürftige, aber doch untrennbare Weise zusammen, wie denn auch die opera trinitatis ad intra nicht von denen ad extra abzusondern sind. Zugleich ist klar: »Die Reformation hat die trinitarischen und christologischen Entscheidungen der ersten vier ökumenischen Konzile und der drei altkirchlichen Glaubensbekenntnisse so rezipiert, daß sie sie im Sinne der reformatorischen Rechtfertigungslehre als der soteriologischen Mitte der Heiligen Schrift interpretierte.«²⁷

²³ WA 26,505,38–506,12.

²⁴ WA 26,505,38 f.

²⁵ Vgl. etwa BSLK 651,13–15, wo es im *Großen Katechismus* zu Beginn der Auslegung des zweiten Glaubensartikels heißt: »... wie er sich ganz und gar ausgeschüttet hat und nichts behalten, das er nicht uns gegeben habe« Vgl. dazu H.G. Pöhlmann, »Er hat sich ganz und gar ausgeschüttet und nichts behalten, das er uns nicht gegeben hätte«. Die Gotteslehre der lutherischen Bekenntnisschriften. In: KuD 39 (1993), 48–63, hier: 48: »Wenn das obige Motto aus dem *Großen Katechismus*, das in ihm das Werk der »zweiten Person der Gottheit« umschreibt (...), über die ganze Gotteslehre der lutherischen Bekenntnisse als Überschrift gesetzt wird, soll dadurch signalisiert werden: Die Kondeszendenz oder der Abstieg Gottes ans Kreuz ist nach ihnen nicht nur Grundmotiv der Christologie, sondern auch der Gotteslehre, ja der ganzen Theologie und ihrer Methodik.« vgl. ferner Pöhlmann, Gott. In: ders. u.a., *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*. Gütersloh 1996, 50–72.

²⁶ Vgl. J. Baur, *Die Trinitätslehre als Summe des Evangeliums*. In: ders., *Einsicht und Glaube*. Aufsätze. Göttingen 1978, 112–121.

²⁷ E. Kinder, *Die soteriologischen Motive der altkirchlichen Glaubensbekenntnisse*. In: LR 11 (1961), 20–27, hier: 20. Vgl. Zitat im Anhang.

3. »*Ich, Ich, Ich bin ynn sunden empfangen ...*«²⁸:
*Die Rechtfertigung des Sünders um Christi willen
 als Inbegriff des Evangeliums*

Im christologischen Kontext wird die rechtfertigungstheologische Rezeptionsperspektive, wie sie für Luthers Wahrnehmung des altkirchlichen Dogmas kennzeichnend ist, dadurch deutlich, daß die ohne Abstriche und Einschränkungen übernommene Lehre von der Menschwerdung des Logos als der zweiten trinitarischen Person²⁹ konsequent hingeeordnet wird auf das Bekenntnis des Glaubens,

daß solcher Gottes- und Mariensohn, unser Herr Jesus Christus, hat für uns arme Sünder gelitten, sei gekreuzigt, gestorben und begraben, damit er uns von Sünde, Tod und ewigem Zorn Gottes durch sein unschuldig Blut erlöset und daß er am dritten Tage sei auferstanden vom Tode und aufgefahnen gen Himmel und sitzet zur rechten Hand Gottes, des allmächtigen Vaters, ein Herr über alle Herren, König über alle Könige und über alle Kreatur im Himmel, auf Erden und unter der Erden, über Tod und Leben, über Sünde und Gerechtigkeit; denn ich bekenne und weiß aus der Schrift zu beweisen, daß alle Menschen von einem Menschen Adam gekommen sind und von demselben durch die Geburt mit sich bringen und erben Fall, Schuld und Sünde, die derselbe Adam im Paradies durch des Teufels Bosheit begangen hat, und also samt ihm allzumal in Sünden geboren, leben und sterben und des ewigen Todes schuldig sein müssen, wenn nicht Jesus Christus uns zur Hilf gekommen wäre und solche Schuld und Sünd als ein unschuldigs Lämmlein auf sich genommen hätte, für uns durch sein Leiden bezahlet und noch täglich für uns stehet und tritt als ein treuer barmherziger Mittler, Heiland und einiger Priester und Bischof unserer Seelen.³⁰

Christologie und Hamartologie sind genauestens aufeinander zu beziehen, soll der soteriologische Sinn der Offenbarung Gottes in Jesus Christus, wie der Geist sie erschließt und die Trinitätslehre theologisch bedenkt, erfaßt werden. Die expliziten Damnationen im Anschluß an die zitierte Passage unterstreichen dies: Als eitel Irrtum verworfen und verdammt wird zum ersten »alle Lehre, so unseren freien Willen preiset, als die stracks wider solche Hilfe und Gnade unsers Heilands Jesu Christi strebt«³¹. Mit einer Damnation belegt werden ferner die, wie es heißt, neuen und alten Pelagianer, »so die Erbsünde nicht wollen lassen Sünde sein, sondern solle ein Gebrechen oder Fehl sein«³². Weitere, auf Fragen praktischer Kirchenreform bezogene Verwerfungen schließen sich an. Sie betreffen vor allem das Klosterwesen, dessen Mißbrauch die Lehre vom *ordo triplex* als Lehre von den drei von Gott eingesetzten »heiligen Orden und rechten Stiften« (Priesteramt, Ehestand, weltliche Obrigkeit)³³ kontrastiert wird. Darauf ist hier nicht weiter einzugehen, zumal die theologische Pointe der Gesamtausführungen eindeutig ist: Seligkeit erlangen

²⁸ WA 26,503,14.

²⁹ Siehe dazu Anhang Nr. 7.

³⁰ WA 26,501,18 bzw. 502,18–502,15 bzw. 34. Zu den Schlußwendungen vgl. E. Kinder, Christus als Hoherpriester nach Luther und den lutherischen Bekenntnisschriften. In: Dank an Paul Althaus, Gütersloh 1958, 99–120.

³¹ WA 26,502,16 bzw. 35–503,1 bzw. 19. Siehe ferner Anhang.

³² WA 26,503,7 f. bzw. 25 f. Siehe ferner Anhang.

³³ WA 26,504,30.

wir nicht durch eigene Werke, was zu behaupten eine »öffentliche, greuliche Lästerung und Verleugnung«³⁴ sei, sondern allein durch den Glauben an Jesus Christus, dem der Gehorsam eines heiligmäßigen Lebens zwar zu folgen hat, ohne daß Jesus Christus und der Glaube an ihn deshalb aufhören würden, alleiniger Grund der Erlösung von Tod und Teufel zu sein.

Das Bekenntnis zum *solus Christus*, welchem das *sola fide* entspricht, ist es zugleich, das den Konfessor mit innerer Konsequenz bekennen läßt:

Ich, Ich, Ich bin in Sünden empfangen ...³⁵

Bekenntnis Gottes und Sündenbekenntnis gehören untrennbar zusammen. Denn in seiner Tiefe wahrgenommen wird das in Jesus Christus offenbare Heil des dreieinigen Gottes nur, wenn es auf die Bodenlosigkeit des Falles der Sünde und auf die Schuld des mit sich zerfallenen, in sich widrigen Ich des Sünders bezogen wird. Nicht daß Luther die Verderbensmacht des Todes und alles anderen Mißgeschicks, dem der Mensch Zeit seines irdischen Lebens ausgesetzt ist, verkennen würde. Nein, ohne Rettung von Krankheit und Tod, das sagt er ausdrücklich, gibt es keine Erlösung. Aber sie gibt es umso weniger, wo Gott nicht die Schuld der Sünde versöhnt, deren Fall ungleich abgründiger ist als aller leibliche Unfall. Recht ermessens wird die soteriologische Tiefe der Christologie bzw. der Lehre vom dreieinigen Gott daher nur, wo die Lehre vom *peccatum originale* als deren Konterpart anthropologisch ernst genommen wird. Deshalb Luthers schroffe Absage an die Behauptung eines *liberum arbitrium* des postlapsarischen Menschen vor Gott und das strikte Anathem gegenüber allen Spielarten des Pelagianismus!

»Durch Adams Fall ist ganz verderbt menschlich Natur und Wesen ...« läßt uns der Nürnberger Ratsherr und Lutherfreund Lazarus Spengler bekennen.³⁶ Zwar bleibt der Mensch auch unter den Bedingungen sündiger Verkehrung Geschöpf Gottes, weshalb er keineswegs zu einer »*imago Satanae*« erklärt werden darf; nichtsdestoweniger ist der Fall der Sünde anthropologisch unhintergebar und der Sünder vollständig und nicht etwa nur zum Teil dem Unheil des Bösen verfallen. Ein soteriologisches Eigenvermögen, sich selbst Heil vor Gott zu bereiten, kommt dem im Banne seiner Sündenschuld stehenden Menschen nicht zu. Das steht fest und dabei muß es bleiben, soll die göttliche Gabe des Christusheils in ihrer Unbedingtheit nicht in Frage gestellt werden.³⁷

³⁴ WA 26,504,16.

³⁵ WA 26,503,14 bzw. 32.

³⁶ EG 260,1.

³⁷ Siehe dazu Anhang.

4. »...daß Gott will unser Vater sein, sünde vergeben und uns ewiges leben geschenckt haben«³⁸.
Das evangelische Glaubenszeugnis des Geistes in Wort und Sakrament

Der Geist, der von dem im Sohne offenbaren Vater ausgeht, ist es, der lebendig macht und aus der Hölle sündiger Verkehrtheit errettet. Mit Luther zu reden:

Zum dritten glaube ich an den Heiligen Geist, der mit Vater und Sohn ein wahrhaftiger Gott ist und vom Vater und Sohn ewiglich kommt, doch in einem göttlichen Wesen und Natur ein unterschiedliche Person. Durch denselbigen als eine lebendige, ewige, göttliche Gabe und Geschenk werden alle Gläubigen mit dem Glauben und andern geistlichen Gaben gezieret, vom Tode auferweckt, von Sünden gefreit und fröhlich und getrost, frei und sicher im Gewissen gemacht; denn das ist unser Trost, so wir solchs Geistes Zeugnis in unserem Herzen fühlen, daß Gott will unser Vater sein, Sünde vergeben und ewiges Leben geschenkt haben.³⁹

Die Wirklichkeit des Heils, so wird gesagt, ist geistgewirkt. Indes wirkt der Geist sein Werk nicht unmittelbar, sondern auf mittelbare Weise, nämlich durch die Medien von Wort und Sakrament. Darin zeigt sich an, daß die Wirklichkeit des Geistes von derjenigen Jesu Christi zwar zu unterscheiden, nicht aber zu trennen ist. Deshalb steht alles Geistwirken im Zeichen Jesu Christi und seiner Heilsmittlerschaft. Sie zu verherrlichen ist das Wesen der Geistsendung und das Ziel des pneumatologischen Prozesses, dessen christologische Herkunft gerade daraus erhellt, daß der Geist sein Werk nicht durch irgendwelche Medien, sondern durch solche wirkt, die in der Erscheinungsgestalt Jesu Christi als des göttlichen Evangeliums in Person begründet sind. Indem er mittels des Evangeliums Jesu Christi einer sündig verkehrten Menschheit und ihrer vom Übel gezeichneten Welt Anteil gibt am Gottesverhältnis des Sohnes, erschließt er als Dritter im göttlichen Bunde dieses Verhältnis zum Heil aller Kreatur, auf daß die im auferstandenen Gekreuzigten offenbar gewordene Vatergüte Gottes sich als universal wirksam erweise.

Um diesen Gedankengang im Sinne von Luthers *Großem Bekenntnis* zu spezifizieren und vor Mißverständnissen zu bewahren, dürfte ein doppelter Hinweis hilfreich sein. In der bereits zitierten pneumatologischen Passage, die den soteriologischen Gehalt der Trinitätslehre bündig zusammenfaßt, unterscheidet Luther eine innerliche und eine äußerliche Wirkung des Heiligen Geistes: Innerlich wirkt er, wie es heißt, durch den Glauben und andere geistliche Gaben, äußerlich durch die Medien des Heils. Falsch wäre es freilich, darin eine gesondert verlaufende Parallelwirkung zu erblicken. In Wahrheit verhält es sich vielmehr so, daß der Mensch im Glauben der Gaben des Geistes nicht anders, sondern eben dadurch inne wird, daß er sich auf die Zusage des *verbum externum* verläßt. Der zweite Hinweis betrifft die *Modi* des *verbum externum*, durch die der Geist Glauben schafft: Es ist bemerkenswert, daß Luther Evangelium,

³⁸ WA 26,505,36 f.

³⁹ WA 26,505,29–37.

Taufe und Altarsakrament schlicht aneinanderreihet und zu den drei Artikeln oder Weisen erklärt, durch die der Geist »zu uns kommt und das Leiden Christi in uns übet und zu Nutz bringet der Seligkeit«. ⁴⁰ Bedenkt man, daß Evangelium im gegebenen Kontext primär die *viva vox* mündlicher Verkündigung bedeutet, dann belegt die Auflistung der Medien des Geistwirkens, daß von einem Kontrast oder gar von einem Gegensatz von Wort und Sakrament bei Luther nicht die Rede sein kann. *Verbum audibile* und *verbum visibile* gehören untrennbar zusammen und sind wirksame Zeichen ein und derselben Wirklichkeit. Wenn Luther und die Wittenberger Tradition gleichwohl in der Regel keine allgemeine Zeichenlehre im Sinne etwa der Lehre »*De sacramentis in genere*« ausgebildet haben, so hat das seinen wesentlichen Grund darin, daß Ausgangspunkt der Argumentation stets die konkrete, durch Jesus Christus ursprünglich gesetzte Einzelhandlung und ihr theologischer Eigenwert ist. Wenngleich es Ansätze zu einer allgemeinen theologischen Zeichen- bzw. Sakramentenlehre durchaus gibt, so soll der entsprechende Allgemeinbegriff doch nur »als heuristischer und hinweisender Hilfsbegriff, nicht aber als ein Interpretationsbegriff (dienen), der durch den ihm immanenten Eigengehalt die Bedeutung der Handlungen, die ihm subsumiert werden, a priori präjudiziert, statt nur den Rahmen dafür zu geben, daß der kontingente Eigengehalt dieser konkreten Handlungen selbst zur Geltung kommt«. ⁴¹

Die Konzentration auf den kontingenten Eigengehalt der Medien, durch die der Heilige Geist wirksam ist, muß im Sinne Luthers als eine konsequente Folge seiner Forderung gewertet werden, die Externität der Geistwirklichkeit, deren der Glaube inne wird, vor »enthusiastischer« Auflösung zu bewahren. Die Art und Weise, wie Luther die *media salutis* in seinem *Großen Bekenntnis* konkret behandelt, bestätigt dies: »Darum halt und weiß ich«, so steht zu lesen,

daß gleich wie nicht mehr denn ein Evangelium und ein Christus ist, also ist auch nicht mehr denn eine Taufe, und daß die Taufe an sich selbst eine göttliche Ordnung ist, wie sein Evangelium auch ist. Und gleich wie das Evangelium drum nicht falsch oder unrecht ist, ob es etliche fälschlich brauchen oder lehren oder nicht glauben, also ist auch die Taufe nicht falsch noch unrecht, ob sie gleich etliche ohne Glauben empfangen oder gäben oder sonst mißbrauchten, derhalben ich die Lehre der Wiedertäufer und Donatisten und wer sie sind, so wiedertaufen, gänzlich verwerfe und verdamme. Ebenso rede ich auch und bekenne das Sakrament des Altars, daß daselbst wahrhaftig der Leib und das Blut im Brot und Wein werde mündlich gegessen und getrunken, obgleich die Priester, so es reichen, oder die, so es empfangen, nicht glaubeten oder sonst mißbrauchten. Denn es stehet nicht auf Menschen Glauben oder Unglauben, sondern auf Gottes Wort und Ordnung, es wäre denn, daß sie zuvor Gottes Wort ändern und anders deuten, wie die jetzigen Sakramentsfeinde tun, welche freilich eitel Brot und Wein haben; denn sie haben auch die Wort und eingesetzte Ordnung Gottes nicht, sondern dieselbige nach ihrem eignen Dünkel verkehret und verändert. ⁴²

⁴⁰ WA 26,506,11 f.

⁴¹ E. Kinder, Zur Sakramentslehre. In: NZSTh 3 (1961), 141–174, hier: 148. Vgl. ferner meinen Beitrag: Die Sakramente nach lutherischer Lehre. In: W. Pannenberg (Hg.), *Lehrverurteilungen – kirchentrennend? III. Materialien zur Lehre von den Sakramenten und vom kirchlichen Amt*. Freiburg i.Br./Göttingen 1990, 72–98.

⁴² WA 26,506,10–29.

Ich bemerke zu dieser gehaltvollen Passage, ohne auf Einzelheiten einzugehen, lediglich folgendes: Wenn die traditionelle Lehre des »ex opere operato« nichts anderes besagt, als daß die Gültigkeit und Valenz der sakramentalen bzw. heilsmediatorischen Handlungen nicht von der subjektiven Befindlichkeit der Spender oder Empfänger, sondern ausschließlich von deren stiftungsgemäßen Vollzug abhängt, dann widerspricht sie Luthers Auffassung nicht nur nicht, sondern entspricht ihr. Im antianabaptistischen und antidonatistischen Bekenntnis zur gottgesetzten Ordnung der einen Taufe, die der Einheit Christi und seines Evangeliums gemäß ist, und im gegen die sog. Sakramentierer gerichteten Bekenntnis zur wahrhaften Präsenz Christi in seinem Heiligen Mahl stimmt Luther mit der Überlieferung der Kirche völlig überein.

Dieser Sachverhalt wird auch durch das Problem der Zahl der *media salutis* bzw. der Sakramente nicht einfachhin aufgehoben. Zwar bestätigt z.B. die im *Großen Bekenntnis* – durchaus verhalten – geübte Kritik an der *extrema unctio*⁴³ die für die Wittenberger Reformation insgesamt signifikante Tatsache, daß man sich auf die ohnehin erst im zweiten christlichen Jahrtausend üblich gewordene Siebenzahl der Sakramente nicht theologisch festlegen lassen wollte. Diese Reserve ist aber keineswegs mit dem Interesse verbunden, zu einer einheitlichen Alternativzählung zu gelangen. Im Gegenteil: auch wenn der Sakramentsbegriff in der Geschichte des Luthertums in der Regel auf Taufe und Abendmahl beschränkt wurde, so ist er doch bei den Wittenberger Reformatoren selbst keineswegs numerisch klar und definitiv fixiert.⁴⁴ Dies wird durch eine gegen Ende von Luthers Bekenntnis bezeugende Bemerkung, derzufolge mit lediglich zwei Sakramenten zu rechnen sei, nur scheinbar widerlegt. Zwar heißt es dort als summarische Folgerung vorhergehender Kritik der behaupteten Sakramentalität von *extrema unctio*, von Ehe und Priesteramt (»Sie sind sonst heilige Orden an sich selbst gnug.«⁴⁵) sowie der Buße: »Daß die zwei Sakramente bleiben, Taufe und Abendmahl des Herrn, neben dem Evangelium, darinnen uns der Heilige Geist Vergebung der Sünden reichlich darbeut, gibt und übet.«⁴⁶ Aber gerade das Beispiel der Buße, die Luther als »Übung und Kraft der Taufe«⁴⁷ bestimmt, zeigt an, daß die Zweizahl sa-

⁴³ Siehe Anhang.

⁴⁴ Neben den erwähnten Vorbehalten gegenüber einem generellen Sakramentsbegriff ist dafür u.a. die Tatsache verantwortlich, daß die Reformatoren den Zeichenbegriff unterschiedlich verwendeten: Während er bei Melanchthon die ganze rituelle Handlung (*ritus*; *ceremonia*; *opus*) umfaßt, konzentrierte ihn Luther stärker auf die sichtbaren Elemente, was zu einer engeren Fassung des Sakramentsbegriffs und zu seiner Beschränkung auf Taufe und Herrenmahl führen konnte. Indes konnte Luther, wie z.B. sein Kleiner Katechismus beweist (vgl. BSLK 517 ff.), auch die Beichte durchaus in einem Zusammenhang mit Taufe und Abendmahl nennen und damit zu einer entsprechenden Zählung gelangen wie Apol XIII, wo Taufe, Abendmahl und die in der Buße statthabende Absolution ausdrücklich Sakramente im strengen Sinne von göttlich gebotenen Gnadenzeichen genannt werden. Vgl. ferner ASm III,4: Vgl. ferner ASm III, 4: Anhang.

⁴⁵ WA 26,508,26.

⁴⁶ WA 26,508,27–29.

⁴⁷ WA 26,508,27.

kramentstheologisch nicht als primär bedeutsam, sondern als dogmatisch eher zweitrangig zu gelten hat. Wird doch an anderer Stelle des Bekenntnisses ausdrücklich gesagt, daß die Vergebung der Sünde als Inbegriff dessen, was die *media salutis* vermitteln, »nicht auf einmal in der Taufe zu erwarten (sei), wie die Novatianer lehren, sondern so oft und vielmal man derselbigen bedarf bis in den Tod«. ⁴⁸ Aus »dieser Ursache«, so Luther, »halt ich viel von der heimlichen Beicht, weil daselbst Gottes Wort und Absolution zur Vergebung der Sünden heimlich und einem jeglichen sonderlich gesprochen wird, und, so oft er will, darin solche Vergebung, aber auch Trost, Rat und Bericht haben mag, daß sie gar ein teuer, nützes Ding ist für die Seelen ...«. ⁴⁹ Von einem *sacramentum absolutionis* zu sprechen ist also unter lutherischen Bedingungen keineswegs ausgeschlossen, vielmehr naheliegend, zumal da das Evangelium von der Rechtfertigung des Sünders, das alle Predigt zu bestimmen hat, im Absolutionswort am konzentriertesten zum Ausdruck kommt. Nicht von ungefähr hat die ursprüngliche Einsicht der Reformation von der Rechtfertigung aus Gnade um Christi willen durch Glauben in den Auseinandersetzungen um das mittelalterliche Bußinstitut seinen historischen Sitz im Leben.

5. »... wo sie ist, da ist vergebung der sunden, das ist, ein Königreich der gnaden und des rechten ablas« ⁵⁰:
Die christliche Kirche und das kirchliche Amt

Wo das Evangelium von der Rechtfertigung des Sünders in Wort und Sakrament recht und stiftungsgemäß zur Sprache und Darstellung kommt, da ist die »eine heilige christliche Kirche« ⁵¹ in der Nachfolge der Apostel real präsent. Die *Confessio Augustana* hat diesen Sachverhalt in ihrem VII. Artikel im Anschluß an Luther mit den vielzitierten Worten umschrieben: »Est autem ecclesia congregatio sanctorum, in qua evangelium pure docetur et recte administrantur sacramenta« (»die Versammlung aller Gläubigen, bei welchen das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sakrament lauts des Evangelii gereicht werden«). ⁵² Angemessen verstanden ist dieser Satz und der für seinen Sinn entscheidende Relativanschluß nur, wenn man Wort und Sakrament als Lebensäußerung und Lebensursache der Kirche zugleich versteht. Wort und Sakrament sind ohne Zweifel auch im Sinne reformatorischer Theologie Lebensäußerung der Kirche; aber sie sind es auf rechte Weise nur dann, wenn in ihrem Vollzug die Kirche ihrem christologisch-pneumatologischen Bestimmungsgrund entspricht. Diesem entspricht die Kirche in ihren Lebensäußerungen aber nur dann, wenn sie diese selbst als Explikationsgestalt ihres Grundes versteht und sich

⁴⁸ WA 26,507,14–17.

⁴⁹ WA 26,507,17–21. Siehe Anhang.

⁵⁰ WA 26,507,7 f.

⁵¹ WA 26,506,30.

⁵² CA VII,1, BSLK 61,4–7.

nicht als unmittelbares Subjekt ihres Vollzugs behauptet. Evangeliums- predigt und Sakramentsverwaltung der Kirche können mithin nur unter der Bedingung recht und rein, stiftungs- und einsetzungsgemäß sein, wenn in ihrem Vollzug das Leben der Kirche sich als ein solches äußert, das in, mit und unter diesem Vollzug des Grundes seiner selbst gewahr wird und zwar dergestalt, daß der Vollzug kirchlicher Lebensäußerung von der Kirche als eine – dem Grund freilich unveräußerlich zugehörige – Folge dieses Grundes wahrgenommen wird und damit den Status eines folgsamen Werkes im Sinne des Glaubensgehorsams erhält. Man kann das dann auch so sagen: »Die eigentliche Wirklichkeit der Kirche im Rechtfertigungs- glauben erkennen heißt vor allem, sie entschlossen als Kirche Gottes erkennen und anerkennen.«⁵³ Eine Ekklesiologie ist nach reformatorischem Verständnis demgemäß nur dann recht, wenn sie theozentrisch verfaßt, nämlich ganz auf den in Jesus Christus kraft seines Geistes für uns offenbaren Gott konzentriert ist und »jegliche Abdichtung der Kirche in sich selbst«⁵⁴ verhindert. Damit ist nicht nur die ekklesiologische Grundintention der CA, sondern auch diejenige von Luthers *Großem Bekenntnis* zu- treffend genannt.

Völlige Übereinstimmung zwischen Luther und der Augustana läßt sich auch bezüglich der Lehre konstatieren, »quod una sancta ecclesia perpetuo mansura sit« (»daß alle Zeit müsse eine heilige christliche Kirche sein und bleiben«).⁵⁵ Bei Luther liest sich das so: »Und dieselbige Christenheit ist nicht allein unter der römischen Kirche oder Papst, sondern in aller Welt, wie die Propheten verkündigt haben, daß Christi Evangelium sollte in alle Welt kommen⁵⁶, daß also unter Papst, Türken, Persern, Tattern und allenthalben die Christenheit zerstreut ist leiblich, aber versammelt geistlich in einem Evangelio und Glauben unter einem Haupt, das Jesus Christus ist.«⁵⁷ Man darf diese Wendung nicht sogleich und ausschließlich aus dem Kontext der Papstpolemik Luthers deuten, so unzweifelhaft diese bis hin zum Antichristvorwurf geübt wird.⁵⁸ Denn worauf es ekklesiologisch im wesentlichen ankommt, ist die Tatsache, daß die Kirche eine die Schranken des Raumes und der Zeit transzendierende Größe darstellt. Zwar bezeichnen Luther und die Augustana die Kirche gleichermaßen als »congregatio«⁵⁹, als »die Gemeinde und Zahl oder Versammlung«.⁶⁰ Damit ist der Charakter der Kirche als einer realiter um Wort und Sakrament gescharten Personengemeinschaft zum Ausdruck gebracht und gesagt, daß die konkrete Gottesdienstgemeinde Kirche im vollen und genuinen Sinne

⁵³ E. Kinder, Die theologischen Grundmotive in der Kirchengeschichte der lutherischen Reformation. In: W. Andersen (Hg.), Das Wort Gottes in Geschichte und Gegenwart. München 1957, 132–146, hier: 141.

⁵⁴ A.a.O., 145.

⁵⁵ CA VII,1; BSLK 61,2–4.

⁵⁶ Vgl. Psalm 2,7 ff. und Psalm 19,5.

⁵⁷ WA 26,506,35–40.

⁵⁸ Siehe dazu ein Lutherzitat im Anhang.

⁵⁹ CA VII,1.

⁶⁰ WA 26,506,31.

des Begriffs ist. Mit einem solchermaßen independentistischen Kirchenverständnis, das die Isolierung einer bestimmten Orts- und Zeitgestalt der Kirche zum Ziel hätte, hat dies freilich nichts zu tun. Auch wird lutherischerseits die Kirche als Ganze nicht lediglich als Summe von sog. Teilkirchen in ihrer raum-zeitlich bestimmten Ausformung vorgestellt, da deren gemeinschaftliche Gesamtheit anderes ist als das Ergebnis einer Addition partikularer Raum-Zeit-Größen. Ist doch allen einzelnen Gestalten der Kirche in Raum und Zeit der Bezug zur Gesamtkirche nicht lediglich äußerlich, sondern in ihnen von innen her und damit wesensmäßig präsent. Jede raumzeitliche Gestalt der Kirche ist sonach das, was sie ist, nur im Zusammenhang und im Verein mit der universalen Kirche, wie denn auch die mit der raumzeitlichen Gestalt der Kirche gegebene Pluralität von Kirchen nur als Einigkeit und somit in der Einheit der einen Kirche ekklesiologisch rechtens bestehen kann. Nicht von ungefähr hebt Luther die Gemeinschaft »aller Christen in aller Welt«⁶¹ betont hervor. Mag ihm dabei auch der raumumgreifende Charakter der Kirche besonders wichtig gewesen sein, so bedeutet dies doch keineswegs eine Leugnung des Aspekts zeitlichen Überdauerns der Kirche, wie er für den Eingangssatz des VII. Kapitels der *Confessio Augustana* kennzeichnend ist. Vielmehr gehören die räumlichen und zeitlichen Perspektiven ekklesiologisch untrennbar zusammen.

Das geht insbesondere aus dem Begriff der Christenheit hervor, den Luther nicht zuletzt in seinem *Großen Bekenntnis* ekklesiologisch favorisiert, etwa wenn er in Zusammenfassung des Ertrags seiner Ausführungen zur Kirche sagt:

In dieser Christenheit, und wo sie ist, da ist Vergebung der Sünden, das ist ein Königreich der Gnade und des rechten Ablasses. Denn daselbst ist das Evangelium, die Taufe, das Sakrament des Altars, darin Vergebung der Sünde angeboten, geholet und empfangen wird. Und ist auch Christus und sein Geist und Gott daselbst, und außer solcher Christenheit ist kein Heil noch Vergebung der Sünden, sondern ewiger Tod und Verdammnis. Obgleich großer Schein der Heiligkeit da ist und viel guter Werk, so ists doch alles verloren.⁶²

In Entsprechung zum Rechtfertigungsevangelium, das sie in Wort und Sakrament zu verkünden hat, ist die Kirche, was sie ist: Ort und Hort verlässlicher Gnadenzusage Gottes, wie der Glaube sie wahrnimmt, um in glaubensfolgsamer Liebe tätig zu sein. Wo solches der Fall und die Wesensbestimmung der Kirche realisiert ist, hat sie als nichts Geringeres denn »die einige Braut Christi und sein geistlicher Leib«⁶³ zu gelten. Einiges Haupt dieses Leibes und Bräutigam der Braut, welche die Kirche ist, ist

⁶¹ WA 26,506,31. Kontroverstheologisch strittig kann daher unter den Bedingungen der Wittenberger Reformation niemals der ekklesiologisch schlechterdings konstitutive universalkirchliche Bezug als solcher sein, sondern allenfalls das Problem, wie dieser universalkirchliche Bezug recht wahrzunehmen und unter Bedingungen von Raum und Zeit entsprechend zu gestalten ist. Siehe mehr im Anhang.

⁶² WA 26,507,7–14.

⁶³ WA 26,506,32.

Christus und Christus allein. Hingegen sind »die Bischöfe oder Pfarrer nicht Häupter, noch Herren, noch Bräutigame derselbigen (...), sondern Diener, Freunde und (wie das Wort Bischof sagt) Aufseher, Pfleger oder Vorsteher«.⁶⁴

Damit ist im wesentlichen gesagt, was Luther in seinem *Großen Bekenntnis* zum Problem des kirchlichen Amtes ausführt. Zu ergänzen ist im gegebenen Zusammenhang lediglich, was im Kontext des gemeinen Ordens der christlichen Liebe⁶⁵ zum ordo triplex und namentlich zum »heilige(n) Orden«⁶⁶ des kirchlichen Amtes angemerkt wurde, nämlich daß der ordo ecclesiasticus zwar recht eigentlich nicht sakramental zu verstehen sei⁶⁷, daß aber gleichwohl in Verein mit ihren Helfern alle diejenigen, die im Pfarramt oder im Dienste des Wortes stehen, in einem heiligen, rechten, guten und Gott angenehmen Stand sich befinden.⁶⁸ Als Hauptaufgaben des ordo ecclesiasticus werden dabei neben der Verwaltung des gemeinen Kastens die Predigt und die Verwaltung der Sakramente erwähnt. Daß damit eine Abgrenzung gegenüber dem sog. Meßopferpriestertum verbunden ist, zeigt sich an späterer Stelle, wo Luther zwar, wie erwähnt, ausdrücklich vom Priesteramt als einem an sich selbst heiligen Stand spricht, um freilich im unmittelbaren Anschluß daran und verbunden mit autobiographischen Hinweisen, wie er sagt, den Greuel der Messe zu brandmarken.⁶⁹ Mit diesen wenigen Notizen ist im Grunde bereits vollständig umschrieben, was Luther in seinem *Großen Bekenntnis* von 1528 zum Thema des kirchlichen Amtes ausgeführt hat. Man mag diesen Befund für dürftig erachten; und doch scheint er mir geeignet, den dogmatischen Rahmen abzustecken, innerhalb dessen sich eine Amtslehre, die als lutherisch gelten will, zu bewegen hat.

6. »Wir wollens hie bey bleiben lassen«⁷⁰:
Luthers theologisches Erbe

Ein Wort nur noch zum Schluß: Ungefähr achtzehn Jahre nach Abfassung seines im *Großen Bekenntnis* vorgelegten theologischen Testaments ist Luther in seiner Heimatstadt Eisleben gestorben. Drei Tage vor seinem Tod hat er in der dortigen St. Andreaskirche seine letzte Predigt gehalten.⁷¹ Sie endet mit den – den Predigttext Mt 11,25–30 aufgreifenden und sein Testament von 1528 bekräftigenden – Worten, die abschließend im originalen Lutherdeutsch wiedergegeben werden sollen, wie es einer letztwilligen Verfügung gebührt:

⁶⁴ WA 26,506,33–35.

⁶⁵ Vgl. WA 26,505,11 f.

⁶⁶ WA 26,508,26.

⁶⁷ Vgl. WA 26,508,25 f.

⁶⁸ Vgl. WA 26,504,31 ff.

⁶⁹ Siehe ferner Anhang.

⁷⁰ WA 51,194,36 f.

⁷¹ Vgl. WA 51,187–194.

Sihe, das heisst nu die Weisen der welt verworffen, auff das wir lernen nicht selbs weise uns düncken lassen und alle hohe Personen aus den augen setzen, und schlecht die augen zugethan, an Christi wort uns halten und zu jm komen, wie er uns auffs freundlichst locket und sagen: Du bist allein mein lieber Herr und Meister, ich bin dein Schüler, Das und viel mehr were von diesem Euangelio weiter zu sagen, Aber ich bin zu schwach, Wir wollens hie bey bleiben lassen.⁷²

Anhang

(zu Anm. 3) »Confessio enim est opus fidei precipuum, Qua homo negat se et confitetur Deum ac ita negat et confitetur, Ut etiam vitam et omnia neget, antequam se affirmet. Moritur enim in confessione Dei et abnegatione sui. Quomodo enim potest fortius se abnegare quam moriendo pro confessione Dei? Tunc enim relinquit se, ut stet Deus et confessio eius.« (WA 56,419,21 ff.) Nach Erich Vogelsangs Kommentar wird in der zitierten Passage ein Doppeltes sichtbar und zwar im Zuge fortgeschrittener reformatorischer Einsicht deutlicher noch als in vergleichbaren vormaligen Ausführungen Luthers zum Thema: »Einmal die strengere Beziehung der confessio auf den Glauben, der für Luther zunehmend zu dem letzten, alles zur Einheit zusammenspannenden Ausdruck der Gottesbeziehung wird, auf der anderen Seite die weitere Vertiefung des Gerichtsgedankens: Bekennen heißt alles Eigene, ja, sich selbst verleugnen, mutvoll sich selber sterben!« (E. Vogelsang, *Der confessio-Begriff des jungen Luther [1513–22]*. In: LJ 12 [1930], 91–108, hier: 99. Weitere »Aspekte zum Bekenntnisproblem in der Theologie Luthers« entfaltet F.W. Kantzenbach in: LJ 30 [1963], 70–96. »Die spezifische Form des ›Bekenntnisses‹ aus der Sicht der katholischen Tradition« behandelt der gleichnamige Beitrag von K. Lehmann, in: ders./E. Schlink [Hg.], *Evangelium – Sakramente – Amt und die Einheit der Kirche*. Die ökumenische Tragweite der *Confessio Augustana*. Freiburg i.Br./Göttingen 1982, 164–183.)

(zu Anm. 6) Daß den drei altkirchlichen Symbolen die erste Stelle im Corpus Doctrinae eingeräumt wurde und daß dies unter der auf Nikolaus Selnecker zurückgehenden Überschrift »Tria Symbola catholica sive oecumenica« geschah, ist nicht nur ein weiterer Beleg für den Katholizitätsanspruch evangelischen Bekenntnisses, sondern auch insofern bemerkenswert, als hier der Begriff »ökumenisch« zum ersten Mal als Attribut für Glaubensbekenntnisse Verwendung findet. »Von da aus ist die Redeweise von den ›drei ökumenischen Symbolen‹ bis heute die allgemein übliche geworden. In der Bedeutungsgeschichte von ›ökumenisch‹ ist dies jedoch ein Novum. Es ist, so kann man sagen, der spezifisch lutherische Beitrag zu ihr.« (E. Kinder, *Der Gebrauch des Begriffs ›ökumenisch‹ im älteren Luthertum*. Zugleich ein Beitrag zur Frage der Rezeption der altkirchlichen Symbole durch die lutherische Reformation, in: KuD 1 [1955], 180–207, hier: 108 f. Vgl. ferner: F. Kattenbusch, *Luthers Stellung zu den oekumenischen Symbolen*. Gießen 1883.)

(zu Anm. 7) Dies mag als Beleg dafür gewertet werden, daß die lebendige Erinnerung an genuine Bedeutungsgehalte des Bekenntnis- oder Konfessionsbegriffs einseitig gruppenspezifische Fixierungen im Sinne denominationeller Verwendung geraume Zeit verhindert hat. Nichtsdestoweniger existiert »die Sache (...)«, um die es geht, die Konfessionskirche, (...) lange vorher«. (A.a.O., 165.) Die gruppenspezifische Festlegung des Konfessionsbegriffs, wie sie sich für das 19. und 20. Jahrhundert nachweisen läßt, ist daher keine eigentliche Neuerung, sondern zieht nur die Konsequenz aus einer Entwicklung, die das Reformationszeitalter charakteristisch kennzeichnete und deren terminologische Folge durch Wendungen wie »Anhänger der Augsburgischer Konfession« gleichsam vorherbestimmt war. In signifikanter Weise ist sonach der Bedeutungswandel des Konfessionsbegriffs paradigmatisch für das, was üblicherweise und nicht von ungefähr als Prozeß der Konfessionalisierung umschrieben wird. (Vgl. hierzu im einzelnen meine *Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, a.a.O., 89 ff.)

⁷² WA 51,194,31–37. W. Sommer, *Luthers letzte Predigt*. In: *Luther. Zeitschrift der Luther-Gesellschaft* 67 (1996), 58–66. Zu der »Vermahnung wider die Juden«, die sich der Predigt anschließt (vgl. WA 51, 19 f.), vgl. die Bemerkungen H. Hövelmanns, a.a.O., 96.

(zu Anm. 9) »Und ob jemand nach meinem Tod würde sagen: wo der Luther jetzt lebte, würde er diesen oder diesen Artikel anders lehren und halten; denn er hat ihn nicht gnugsam bedacht etc., dawider sage ich jetzt als dann und dann als jetzt, daß ich von Gottes Gnade alle diese Artikel habe aufs fleißigst bedacht, durch die Schrift und wieder herdurch oftmals gezogen, und dieselbigen so gewiß wollt verfechten, als ich jetzt habe das Sakrament des Altars verfochten. Ich bin jetzt nicht trunken und unbedacht. Ich weiß, was ich rede, fühle auch wohl, was mirs gilt auf des Herrn Jesu Christi Zukunft am Jüngsten Gericht, darum soll mir niemand Scherz oder Narrenteiding draus machen. Es ist mir ernst; denn ich kenne den Satan von Gottes Gnaden: ein groß Teil kann er Gottes Wort und Schrift verkehren und verwirren, was sollt er nicht tun mit meinen oder eines andern Wort?« (WA 26,499 f.) Zur Genese und äußeren Situation bei der Entstehung der Gesamtschrift »Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis« vgl. WA 26,241–249, hier: 244 f.: »Unter sehr schwierigen und bedrängten Verhältnissen ging Luther an die Bekämpfung der Gegner. Noch häutete in Wittenberg die Pest; seine Freunde waren mit der Universität in Jena. In seinem Hause war Krankheit, und seine Frau erwartete unter mancherlei Beschwerden ihre Niederkunft, die am 10. Dezember (sc. 1527) erfolgte. Er war krank und niedergeschlagen; mitunter dachte er ans Sterben. Dazu lastete auf ihm eine Fülle von Arbeit. Der Kurfürst nahm seine Mitarbeit an der Visitationsordnung mehrfach in Anspruch. Zur seelsorgerlichen Tätigkeit während der Pest kam sein dringender Wunsch, die Übersetzung der Propheten zu fördern.« Am 28. März 1528 kann Luther gleichwohl die ersten fertigen Druckexemplare seiner Schrift, die »sein letztes Wort in der Sache« (WA 26,245; vgl. 249) sein sollte, an Freunde verteilen.

(zu Anm. 19) »Mitte – das heißt: alles in reformatorischer Theologie ist auf sie bezogen; in ihr wird ja das *subiectum theologiae* zentral erfaßt. Grenze – das heißt: alles, was außerhalb des durch diese Mitte Bestimmten und Zusammengefaßten liegt, ist »error et venenum in theologia.« (E. Wolf, *Die Rechtfertigungslehre als Mitte und Grenze reformatorischer Theologie*. In: ders., *Peregrinatio*. Bd. II. Studien zur reformatorischen Theologie, zum Kirchenrecht und zur Sozialethik. München 1965, 11–21, hier: 14.) Die reformatorische Rechtfertigungslehre wäre sonach mißverstanden, wollte man sie lediglich zu einem spezifischen Lehrstück neben anderen erklären und sei es auch zu dem zentralen. Denn es soll ja gelten, was nicht nur E. Schlink in seiner »Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften« nachdrücklich hervorhebt, daß »... jedes einzelne Lehrstück (...) nur von der Mitte der Bekenntnisschriften, nämlich von dem Artikel von der Rechtfertigung her, zu verstehen (ist).« (E. Schlink, *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*. München 1946, 14) Die reformatorische Rechtfertigungslehre kann insofern nicht oder doch nicht nur »als einzelner theologischer locus neben anderen loci gemeint sein, und der ›Artikel‹ von der Rechtfertigung ist auch nicht ein Glaubensartikel allein für sich.« (E. Wolf, a.a.O., 13) Indes läßt sich der Rechtfertigungsartikel ebensowenig als ein axiomatisches Prinzip fassen, aus dem alle Wahrheit des Glaubens deduktiv zu entfalten wäre. Er ist vielmehr stets hingeordnet auf den konkreten Vollzug der Zusage des Versöhnungsevangeliums Jesu Christi in Wort und Sakrament. Die reine Verkündigung und die rechte Verwaltung der Sakramente (vgl. CA VII) dadurch zu gewährleisten, daß sie beide zu Medien der vorbehaltlosen göttlichen Gnade bestimmt werden, wie sie in Jesus Christus offenbar ist, dies ist die genuine Funktion des Rechtfertigungsartikels, in welcher er seinem theologischen Gehalt entspricht.

(Anm. 27) »Die altkirchliche Christologie mit dem entscheidenden ›Gott in Christus‹ (Nizaenum) und der sogenannten ›Zwei-Naturen-Lehre‹ (Chalzedonense) ist der reformatorischen Rechtfertigungslehre grundsätzlich vorgegeben. Sie wird nach Meinung der Reformatoren freilich nur mit der Rechtfertigungslehre im richtigen Sinne interpretiert. Denn sie ist der Überzeugung, daß es Heilsabsichten und Heilshandeln Gottes sind, die die Christuswirklichkeit so, wie sie im altkirchlichen Credo bekannt wird, geschehen ließen, so daß nur der, der von diesen Heilsintentionen und -motiven getroffen wird, die Christuswirklichkeit richtig sieht. Aber es ist eben diese Wirklichkeit, in der sich Gottes Heilsintentionen und sein Heilshandeln manifestieren.« (A.a.O., 20 f.)

(zu Anm. 29) »Zum anderen glaube ich und weiß, daß die Schrift uns lehret, daß die Mittel-Person in Gott, nämlich der Sohn, allein ist wahrhaftiger Mensch worden, von dem heiligen Geist ohn eines Mannes Zutun empfangen und von der reinen heiligen Jungfrau Ma-

ria als von einer rechten natürlichen Mutter geboren, wie das alles S. Lukas klärllich beschreibt und die Propheten verkündigt haben. Also daß nicht der Vater oder der Heilige Geist sei Mensch worden, wie etliche Ketzler gelehret. Auch daß Gott der Sohn nicht allein den Leib ohn die Seele (wie etliche Ketzler gelehret), sondern auch die Seele, das ist eine ganze völlige Menschheit, angenommen und als rechter Same oder Kind Abraham und David verheißen und als natürlicher Sohn Mariä geboren sei, in aller Weise und Gestalt ein rechter Mensch, wie ich selbst bin und alle andern, nur daß er ohn Sünde allein von der Jungfrau durch den Heiligen Geist gekommen ist. Und daß solcher Mensch sei wahrhaftig Gott, als eine ewige, unzertrennliche Person aus Gott und Mensch worden, daß also Maria die heilige Jungfrau sei eine recht wahrhaftige Mutter nicht allein des Menschen Christi, wie die Nestorianer lehren, sondern des Sohnes Gottes, wie Lukas spricht: »Das in dir geboren wird, soll Gottes Sohn heißen«, das ist mein und aller Herr, Jesus Christus, Gottes und Marien einziger, rechter, natürlicher Sohn, wahrhaftiger Gott und Mensch.« (WA 26,500,16 bzw. 33–501,17 bzw. 35)

(zu Anm.31) »Denn weil außer Christo der Tod und die Sünde unsre Herren und der Teufel unser Gott und Fürst ist, kann da kein Kraft noch Macht, kein Witz noch Verstand sein, womit wir zur Gerechtigkeit und zum Leben uns könnten schickten oder trachten, sondern müssen, verblendet und gefangen, des Teufels und der Sünden eigen sein, zu tun und zu denken, was ihnen gefället und Gott samt seinen Geboten zuwider ist.« (WA 26,502,1–6 bzw. 19–24)

(zu Anm. 32) »Aber weil der Tod über alle Menschen geht, muß die Erbsünde nicht ein Gebrechen, sondern allzu große Sünde sein, wie S. Paulus sagt: »Der Sünde Sold ist der Tod«, und abermal: »Die Sünde ist des Todes Stachel«, so spricht auch David Psalm 51,7: »Siehe, ich bin in Sünden empfangen, und meine Mutter hat mich in Sünden getragen.« Er spricht nicht: Meine Mutter hat mit Sünden mich empfangen, sondern: Ich, Ich, Ich bin in Sünden empfangen, und meine Mutter hat mich in Sünden getragen, das ist, daß ich im Mutterleib aus sündlichem Samen bin gewachsen, wie das der hebräische Text vermag.« (WA 26,503,9 bzw. 27–17 bzw. 34)

(zu Anm. 37) Im einzelnen gilt im Sinne Luthers und der Wittenberger Bekenntnistradition hamartologisch folgendes: Zum einen darf das peccatum originale trotz seiner behaupteten gattungsgeschichtlichen Allgemeinheit, auf das der – im übrigen nicht unproblematische – Begriff der Erbsünde bezogen ist, nicht fatalisiert und zu einem äußerlich zugefügten und als Schicksal hinzunehmenden Übel verharmlost werden; die Schuld der Sünde läßt sich nicht auf anderes schieben; die Sünde ist an ihrer Verderbnis selbst schuld. In sich verkehrt verfällt sie dem höllischen Abgrund, welcher sie selbst ist. Zum anderen gilt, daß die einmal schuldhaft ins Werk gesetzte Sünde von ihren vermeintlich souveränen Akteuren ganz und gar Besitz ergreift, um sie total in ihren heillosen Bann zu ziehen. Die Ursünde, welcher die Dogmatiker der altprotestantischen Orthodoxie bemerkenswerterweise keine vernünftige zu begründende Wirkursache (causa efficiens), sondern im Gegenteil nur eine vernunftdestruierende causa deficiens – eine Verwirkursache sozusagen – zugehacht haben, ist von einer Bodenlosigkeit, in der wie aller Sinn, so auch die Möglichkeit sinnvoller Unterscheidung von Tun und Leiden zunichte wird und vergeht. Daß beide skizzierten Aussagereihen sachlich zusammengehören, läßt sich unschwer erkennen. Gemeinsame Absicht ist es, das Unwesen der Sünde als eine Radikalverkehrung zur Erkenntnis zu bringen, welche den Menschen nicht nur äußerlich und in seinem Bezug zu Mitmensch und Welt, sondern im Innersten, nämlich in seinem Gottesverhältnis betrifft. Sündige Konkupiszenz erschöpft sich – um es an diesem auf Augustin zurückgehenden hamartologischen Zentralbegriff zu exemplifizieren – infolgedessen nicht in sinnlicher Wollust und ist nicht lediglich oder primär ein körperlich-affektives Phänomen. Das Unwesen, welches die Sünde treibt, ist keine vom innersten Wesenskern des Menschen auf die eine oder andere Weise distanzierbare Äußerlichkeit, sondern das ureigene menschliche Sein in der durch unmittelbare Selbstbestimmung verunstalteten Form selbstgesetzten Widerspruchs zu Gott. Kein zu veräußerlichendes Faktum also, kein bloßer Defekt am Menschen, auch nicht lediglich Gottlosigkeit, sondern Perversion der Gottesrelation in der Weise förmlichen Sichwiderstehens, ignorantia Dei als eine alle Dimensionen des Verstandes und des Willens ergreifende Verkennung Gottes – das ist das widerliche und in sich widrige Unwesen der Sünde.

Dabei entsprechen sich hybride Selbstvergottung und verzweifelter Gotteshafß wechselseitig, um gleichermaßen üble Folgen für Mitmensch und Welt zu zeitigen. Wo solches der Fall ist (und es ist nach dem Urteil Luthers tatsächlich und in einer universalen Weise der Fall), da kann von einem verbleibenden Restquantum an Urstandsgerechtigkeit nicht länger die Rede sein und zwar weder im Hinblick auf den einzelnen Menschen noch im Hinblick auf die menschliche Gattung. Alle Adamskinder sind ganz verderbt und heillos dem Bösen verfallen. Wahrnehmen läßt sich dies freilich nicht in generell-generalisierender Weise, sondern nur durch das Bekenntnis, welches der fides specialis gemäß ist: »Ich, Ich, Ich bin in Sünden empfangen ...« (WA 26,503,14 bzw. 32)

(Anm. 43) »Die Ölung, so man sie nach dem Evangelium hielte, Mark. 6,13 und Jak. 5,14, ließe ich gehen. Aber daß ein Sakrament draus zu machen sei, ist nichts. Denn gleich wie man anstatt der Vigilien und Seelenmessen wohl möchte eine Predigt tun vom Tod und ewigen Leben und also bei dem Begräbnis beten und unser Ende bedenken (wie es scheint, daß die Alten getan haben), also wäre es auch wohl fein, daß man zum Kranken ginge, betete und vermahnte, und so man daneben mit Öle wollt ihn bestreichen, sollt es frei sein im Namen Gottes.« (WA 26,508,17–24)

(zu Anm. 44) Unter der Überschrift »Vom Evangelio« werden vier Weisen benannt, in denen Gottes überreiche Gnade evangelischen Rat und evangelische Hilfe wider die Sünde gibt: »erstlich durchs mundlich Wort, darin gepredigt wird Vergebung der Sunde in alle Welt, welchs ist das eigentliche Ampt des Evangelii, zum andern durch die Taufe, zum dritten durchs heilig Sakrament des Altars, zum vierden durch die Kraft der Schlüssel und auch per mutuuum colloquium et consolationem fratrum.« (BSLK 449,8–14)

(zu Anm. 49) Luther knüpft sein Lob der sog. »heimlichen Beichte« lediglich an die Bedingung, »daß man niemand dieselbigen mit Gesetzen und Geboten aufdringe, sondern lasse sie frei sein einem jeglichen für seine Not, wenn und wo er will, derselbigen zu gebrauchen, gleichwie es frei ist, Rat und Trost, Bericht oder Lehre zu holen, wenn und wo die Not oder der Wille fordert, und daß man nicht alle Sünden aufzuzählen oder zu berichten zwingt, sondern welche am meisten drücken oder welche jemand nennen will ...« (WA 26,507,21–27). Es folgt eine Kritik des Ablaßwesens, der mißbräuchlichen Praxis der Vigilien und Seelenmessen, der Fegfeuerlehre, die als nicht glaubensverbindlich bezeichnet wird, sowie der Anrufung der Heiligen, von der sich genausowenig in der Schrift finde wie vom purgatorium. (Vgl. WA 26,507,28–508,16)

(zu Anm. 58) »Denn das Papsttum ist gewißlich das recht endchristliche Regiment oder die rechte widerchristliche Tyrannei, die im Tempel Gottes sitzt und regiert mit Menschengebotten, wie Matth. 24,24 Christus und 2. Thess. 2,4 Paulus verkündigen, wie wohl auch daneben der Türke und alle Ketzereien, wo sie sind, auch zu solchem Greuel gehören, so ›in der heiligen Stätte zu stehen‹ geweihsagt ist; aber dem Papsttum nicht gleich.« (WA 26,506,40–507,6)

(zu Anm. 61) Anders und kontroverstheologisch formuliert: Ob und gegebenenfalls wie sich »römisch« und »katholisch« zusammenreimen, das ist, wie Luthers Bekenntnis von 1528 explizit belegt, im gegebenen Zusammenhang die entscheidende reformatorische Frage. Denn die reformatorische Kritik an Rom basiert ja keineswegs auf der Verabschiedung des universalkirchlichen Beziehungszusammenhangs, dessen ekklesiologische Unaufgebarkeit vielmehr dezidiert vorausgesetzt wird; die Einwände sind im Gegenteil darauf gerichtet, daß der universalkirchliche Beziehungszusammenhang erheblich gestört, ja aufgelöst zu werden droht, wenn eine sogenannte Teilkirche – und als solche mußte die vom Bischof von Rom repräsentierte Kirche den Reformatoren mehr und mehr erscheinen – zwischen ihrer Partikularbestimmung und der universalen Sendung der Kirche Jesu Christi nicht hinreichend zu differenzieren vermag und infolgedessen zwangsläufig dazu tendiert, ihre partikuläre Eigentümlichkeit mit kirchlicher Universalität zu verwechseln. Wo solche Verwechslung statthat, da wird – und auf diese Einsicht kommt es reformatorischer Kritik in Sachen Ekklesiologie entscheidend an – nicht nur der kirchliche Anspruch auf Katholizität verkehrt, sondern faktisch auch das Eigenrecht der sog. Teilkirchen und ihrer konkreten Ausgestaltungsformen in Raum und Zeit mißachtet. Diese Mißachtung ist u.a. in der ekklesiologischen Neigung erkennbar, die Gesamtkirche zu hypostasieren und auf diese Wei-

se von den Teilkirchen abzuheben, was – recht besehen – niemals ein Indiz angemessener Wahrnehmung kirchlicher Universalbestimmung, sondern stets ein Kennzeichen ihrer Verknennung und Partikularisierung darstellt.

(zu Anm. 69) »Vor allen Greueln aber halt ich die Messe, so für ein Opfer oder gut Werk gepredigt und verkauft wird, darauf denn jetzt alle Stifte und Klöster stehen, aber, so Gott will, bald liegen sollen. Denn wiewohl ich ein großer, schwerer, schändlicher Sünder bin gewesen und meine Jugend auch verdammlich zugebracht und verloren habe, so sind doch das meine größten Sünden, daß ich so ein heiliger Mönch gewesen bin und mit so viel Messen über 15 Jahr lang meinen lieben Herrn so greulich erzürnt, gemartert und geplagt habe. Aber Lob und Dank sei seiner unaussprechlichen Gnade gesagt in Ewigkeit, daß er mich aus solchem Greuel geführt hat und noch täglich mich, wiewohl undankbaren, erhält und stärket in rechtem Glauben.« (WA 26,508,30–39) Es schließen sich an kritische Bemerkungen zu Klostergelübden etc. sowie Erwägungen zu Bildern, Glocken, Meßgewand, Kirchenschmuck, Altarlichtern und dergleichen. Die Einrichtungen werden grundsätzlich positiv, im übrigen aber als *Adiaphora* beurteilt, mit denen man es halten könne, wie man wolle.

Die Frage der Freiheit und der Rechtfertigung ist im 16. Jahrhundert nicht ganz neu. In der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts war es bei den theologischen Disputen über die Rechtfertigung im Zusammenhang mit dem Konzil von Trient, die gemeinsamen christlichen Grundhaltungen der Reformation waren, daß der Mensch, der vor Gott zum Heiliger geworden ist, nur durch die freie und souveräne Gnade des Verleihens des Heiligen Geistes Gnade oder zu einem Freund gemacht werden kann und so auf dem Pfad der Gnade in die Freiheit und in die liebende Gemeinschaft mit Gott hineingeführt wird. Über das Verständnis der freien Gnadehaftigkeit der Rechtfertigung des Gottesbewußtseins ist im 16. Jahrhundert zu sehen.

Die Frage der Freiheit und der Rechtfertigung ist bei der weitreichenden Frage, wie die Rechtfertigung zum Vorzug und der Abwägung seiner Freiheit durch die Gnade gemacht und diese über nicht, erben und recht, sondern durch die Gnade und begnadeten Freiheit in der ewiglichen Erreichung des Heiligtums im ewigen Leben bewirkt (Nachfolge). Gibt es bei der Rechtfertigung des Sünders um die konstante Heiligkeit des Menschen in Gott, so geht es bei dem Theologen Kirche um die Frage der geschichtlichen, interpersonell-sozialen und lebendigen Konditionen und Bedingungen, die in Jesus Christus inkarniert geworden sind, die in Zeit und Weltveränderung.

In der katholischen Antwort auf die von der reformatorischen Theologie aufgeworfenen zentrale Probleme hat der Tridentiner Konzil nach dem großen Dekret über die Erlösung und der Rechtfertigung zwar nicht mit einem aufwendigen exegetischen Textes gearbeitet, aber doch wesentliche exegetische Themen behandelt, vor allem die Sakramententheologie. Im Zentrum des päpstlichen und konziliarischen Lehramtes bezüglich der verbindlichen Anlegung der Offenbarung und vor allem auch die Frage nach der Sakramentalität des Priestertums und damit auch der konstanten Bekanntheit der apostolischen Rückbindung des kirchlichen Lehramtes des Bischofskollegiums und des Papstes als dessen Haupt, die Einheit und Fundament seiner Einheit.¹

¹ Verleser der *Reformation und Kirche* (1987) 279ff., 282ff.

² F. Verbeke, *Erklärung des Konzils von Trient* (1987) 279ff., 282ff.