

REINHARD BRANDT

Luthers Einsicht in „De servo arbitrio“ und ihre Bedeutung für Theologie und Kirche heute¹

Weil es in diesem Vortrag darum gehen soll, wie Luthers Einsichten in Gottes Alleinwirksamkeit fruchtbar werden können in verschiedenen Kontexten, ist zunächst von meinem Kontext zu berichten. Ich war knapp neun Jahre Dorfpfarrer in Franken, in der bayerischen Landeskirche. In dieser Zeit habe ich über Luthers „De servo arbitrio“ gearbeitet und eine systematische Rekonstruktion einer strengen Fassung von Luthers Willenslehre versucht.² Zugleich hatte ich fast jeden Sonntag zu predigen, hatte Kinder zu taufen und Menschen zu beerdigen, hielt Schulunterricht in der ersten Klasse. Was Luthers Bekenntnis zu Gottes Alleinwirksamkeit, was seine Einsicht in den unfreien Willen des Menschen bedeutet, das war immer wieder meine Frage; es ist die Frage nach einer theologischen Reflexion kirchlicher Praxis heute.

Seit einigen Jahren bin ich Referent für theologische Grundsatzfragen im Lutherischen Kirchenamt der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD). Andere Kolleginnen und Kollegen sind zuständig für Agenden, für Gemeindeaufbaufragen, für ökumenische Studien und den Dialog mit dem Judentum, für Sekten und religiöse Gemeinschaften, für die Beziehungen der Vereinigten Kirche zu anderen lutherischen Kirchen weltweit und für Rechtsfragen. Der weite Bereich von Dogmatik und Ethik gehört zu meinem Referat; und auch zu den anderen Gebieten gibt es Berührungen, wenn etwa in der Ökumene Fragen des Bekenntnisses diskutiert werden.

1 Vortrag beim 10. Falkensteiner Theologischen Symposium, 10. 10. 1996. Der Vortragstil wurde beibehalten. An verschiedenen Stellen, an denen die Diskussion weitergegangen ist, beziehe ich mich auf den aktuellen Stand der Diskussion vom Januar 1998; dies gilt insbesondere für den Abschnitt II.3 über ökumenische Fragen.

2 Reinhard Brandt, Die ermöglichte Freiheit. Sprachkritische Rekonstruktion der Lehre vom unfreien Willen, Hannover 1992.

Völlig verschiedene Fragen und Themen verlangen nach Bearbeitung und nach einem abgewogenen Urteil: Sexual- und Institutionenethik, Dominium Terrae (Herrschaft über die Erde, 1. Mose 1,28), iure bellare (gerechte Kriege führen, CA XVI), christliches Verständnis von Freiheit, interreligiöser Dialog, aber auch die Kontroverse zwischen der Vorstellung der Unsterblichkeit der Seele und der Ganz-tot-Theologie.

In dieser Arbeit mache ich eine doppelte Erfahrung: Einerseits lassen sich Antworten auf die Fragen des Tages nicht einfach aus einem Obersatz deduzieren, auch nicht aus der Lehre vom *servo arbitrio*. Dazu sind sie zu vielfältig, haben ihre eigene Problemgeschichte, sind unter eigenen differenzierten Gesichtspunkten zu behandeln. Ähnlich vielfältig habe ich es als Pfarrer zwischen Predigtvorbereitung, Schulunterricht und Krankenbesuch erlebt. Andererseits braucht es immer wieder ein kritisches Prinzip, einen Maßstab; bestimmte Einsichten, deren man sich vergewissert und von denen aus man die Überlegungen neu beginnt. Schon äußerlich ist es in unserer Arbeit im Lutherischen Kirchenamt auffällig, wie oft wir auf die *Confessio Augustana* und auf Luthers Katechismen zurückkommen. Dem entspricht die Stellung der *Rechtfertigungslehre* und in ihr die Einsicht in die Unverfügbarkeit des Handelns Gottes und seiner Gnade. Manchmal verbirgt sich die Bedeutung der *Rechtfertigungslehre* sozusagen „hinter“ der normalen Arbeit; und manchmal ist es verblüffend, wie unerwartet und offenkundig Licht auf die Probleme fällt, wenn man ernst nimmt, daß Gottes Gnade unverfügbar ist.

Diese kriteriologische Funktion der Lehre von der *Rechtfertigung* und der *Alleinwirksamkeit Gottes* in seinem Heilshandeln will ich an einigen Beispielen illustrieren. Am Anfang sollen einige Erinnerungen an Luthers Theologie stehen. In einem längeren zweiten Abschnitt will ich nach der Bedeutung von Luthers Einsichten für Theologie und Kirche heute fragen.

I. Das Bekenntnis zu Gottes Alleinwirksamkeit und die Einsicht in den unfreien Willen des Menschen ...

Theologische Spezialfrage oder Einsicht für das Volk?

Erasmus kritisiert Luther, weil er spitzfindige theologische Fragen vor allem Volk erörtere: Es wäre – so Erasmus – „vielleicht erlaubt gewesen, solche Gegenstände in Unterredungen mit den Gebildeten oder auch in den Theologenschulen zu behandeln, obwohl ich meinen möchte, daß es nicht

einmal hier nütze, wenn es nicht maßvoll geschieht; im übrigen scheint mir, diese Art Theaterstücke vor einer gemeinen Menge aufzuführen, nicht nur unnützlich, sondern geradezu verderblich“³.

Dies bestreitet Luther heftig: Es sei „dem Heil dienend und notwendig für einen Christen, zu wissen, ob der Wille etwas oder nichts leiste in den Dingen, die sich auf das Heil beziehen ... Denn wenn ich nicht weiß, was, wie weit, noch wieviel ich vermag und tun kann Gott gegenüber, wird es in gleicher Weise mir ungewiß und unbekannt sein, was, wie weit, wieviel Gott an mir vermag und tue ...“⁴ Luther hat deshalb nicht nur in der eher akademischen Schrift „De servo arbitrio“, sondern auch in zahlreichen anderen Texten das Bekenntnis zu Gottes Alleinwirksamkeit entfaltet, es dem Wissen und dem Gewissen der Gemeinden eingeprägt.

Die tiefste Wirkung hatte wohl, wie er den dritten Artikel des Glaubensbekenntnisses im Kleinen Katechismus auslegte: „Ich glaube, daß ich nicht aus eigener Vernunft noch Kraft an Jesus Christus, meinen Herrn, glauben oder zu ihm kommen kann; sondern der Heilige Geist hat mich durch das Evangelium berufen, mit seinen Gaben erleuchtet, im rechten Glauben geheiligt und erhalten ...“ (EG 905). – Diese Auslegung hat Wirkungen bis heute und hilft zur kritischen Reflexion. Ich erinnere mich, wie wir uns in einem Bibelkreis über einen Erweckungsprediger unterhielten und über seinen drängenden Ruf in die Nachfolge. Da zitierte ein Kirchenvorsteher, was er als Konfirmand gelernt hatte: „Nicht aus eigener Vernunft noch Kraft ...“. So kamen wir zu einem tiefen Gespräch über die Unverfügbarkeit der Gnade; auch *der* Gnade, glauben zu können.

Neben dem Katechismus für den Hausvater und seine Familie hat Luther diese Lehre auch in seinen Liedern ausgedrückt, hat es in die Herzen der Menschen hineingesungen. „Nun freut euch, lieben Christen g'mein“ ist eines der bekanntesten Reformationslieder. Mit der dritten Strophe bekannten die Sängerinnen und Sänger: „Mein gutes Werk, die galten nicht, es war

3 Erasmus von Rotterdam, *De libero arbitrio diatribe sive collatio*, jetzt in: Werner Welzig (Hg.), Erasmus von Rotterdam. Ausgewählte Schriften. Ausgabe in acht Bänden Lateinisch und Deutsch, Bd. 4, deutsch von Winfried Lesowsky, Darmstadt 1969, S. 1–195, z. St. I a 11, S. 21.

4 Martin Luther, *De Servo Arbitrio*. WA 18, (S. 551) S. 600–787. Zitate nach der Übersetzung von Bruno Jordahn in: Hans Heinrich Borchardt/Georg Merz (Hgg.), Martin Luther: Daß der freie Wille nichts sei. Antwort D. Martin Luthers an Erasmus von Rotterdam. Ausgewählte Werke, Ergänzungsreihe Bd. 1 (= Münchner Ausgabe, abgekürzt „MA Erg. I“ und Seitenzahl), München 1954, Neuauflage 1983. Die Belegstellen werden nach der Weimarer und nach der Münchner Ausgabe angegeben. Z. St. WA 18, S. 614, 1 ff; MA Erg. I, S. 22.

mit ihn' verdorben; der frei Will haßte Gotts Gericht, er war zum Gutn erstorben; die Angst mich zu verzweifeln trieb, daß nichts denn Sterben bei mir blieb, zur Höllen muß ich sinken“ (EG 341,3).

Die Confessio Augustana wurde wohl auch damals höchstens in den Lateinschulen auswendig gelernt. Für die einfacheren Schulen gab es unterschiedliche Volksfassungen. Artikel 18 hieß darin etwa so: „Vom freien Willen weiß der Christ, daß solcher nicht vorhanden ist; zum Guten nämlich, denn zum Bösen, ist er stets schon dagewesen.“

Auch in späterer Zeit haben die Menschen dies immer wieder gesungen, etwa mit einem Lied aus der Zeit der Orthodoxie (1651): „O heiliger Geist, o heiliger Gott, mehr' unsern Glauben immerfort; an Christus niemand glauben kann, es sei denn durch dein Hilf getan. O heiliger Geist, o heiliger Gott!“ (EG 131,3). – Oder ein Lied von Johann Friedrich Ruopp, wegen seiner pietistischen Einstellung als Pfarrer aus dem Elsaß ausgewiesen, später Inspektor am Waisenhaus in Halle (Saale): „Schaff in mir, Herr, den neuen Geist, der dir mit Lust Gehorsam leist' und nichts sonst, als was du willst, will; ach Herr, mit ihm mein Herz erfüll“ (EG 390,2).

- In drei Gedankengängen möchte ich systematisch zusammenfassen,
- was die Gründe waren, die Luther bestimmt haben, so streng Gottes Alleinwirksamkeit zu lehren;
 - wie sich diese theologischen Aussagen zur Selbsterfahrung des Menschen verhalten;
 - und was die Wirkungen dieser Lehre sind, auf die Luther abzielte.

„Gründe“ für die Lehre vom unfreien Willen

Luthers Einsichten lassen sich in vier Gruppen von „Gründen“ zusammenfassen:

1. Wer behauptet, nicht Gott allein schaffe das ganze Heil für die Menschen, vielmehr müßten diese noch etwas dazu beitragen, der gibt Gott die *Ehre* nicht. Letztlich versündigt er sich damit am ersten Gebot. Dieses fordert, das Vertrauen ganz auf Gott zu setzen und nicht auf etwas anderes neben Gott auch noch zu vertrauen, und sei es das eigene Tun.⁵

5 Vgl. etwa Luthers Auslegung des 1. Gebotes im Großen Katechismus: „Also verstehst Du nu leichtlich, was und wieviel dies gepot fodert, nämlich das ganze Herz des Menschen und alle Zuversicht auf Gott allein und niemand anders. ... Mit dem Herzen an ihm hängen, ist nicht anders, denn sich gänzlich auf ihn verlassen“ (BSLK 562,39). Wer Hilfe, Trost und Seligkeit in den eigenen Werken sucht, „als wolle es (sc. das

2. Wer meint, der Mensch müsse noch etwas zu seinem Heil beitragen, der unterstellt dabei, daß das *Werk Christi* nicht ausreiche. Erasmus hatte einmal so ähnlich argumentiert: Es gibt doch nicht nur die niederen Triebe, sondern auch Geist, Seele und die höheren Anlagen im Menschen. Luther repliziert scharf und fragt, ob Erasmus das wolle: daß Christus nur für die niederen Triebe im Menschen gestorben sei, während dieser sich in seinen besseren Teilen selbst erlöse?⁶
3. Wer fordert, der Mensch müsse von sich aus etwas beitragen zum Heil, und sei es, daß er sich öffnet und das Angebot der Gnade annimmt, der unterschlägt, was der *Heilige Geist* an uns tut, der uns ans Herz rührt, uns aus unserer Selbstbezogenheit löst und uns frei zur Nachfolge macht.⁷
4. Wer vom Tun des Menschen, von einem Beitrag zum Heil des Reiches Gottes spricht, der unterschätzt schließlich die *Macht der Sünde*. Wir sind nicht unbeteiligt bei der Genese des Glaubens, etwa wie ein Stein oder ein Baumstumpf (*lapis vel truncus*), sondern ähneln eher wilden Tieren, die der Gnade widerstreben – solange, bis der Heilige Geist uns im Herzen anrührt und uns umwandelt.⁸ Kategorien der Schwächung reichen nicht, um die Verkehrung des Herzens durch die Sünde zu beschreiben.

Gewissen) nichts von ihm geschenkt nehmen, sondern selbs erwerben oder überflüssig verdienen“, der hat „aus Gott einen Götzen, ja einen Apfelgott gemacht und sich selbs für Gott gehalten und aufgeworfen“ (565,7).

- 6 Zu Diatribe III b 4, a. a. O. (s. Anm. 3), S. 127, schreibt Luther: „Wenn nämlich das Vortrefflichste nicht gottlos, verderbt oder verdammt ist, sondern allein das Fleisch, d. h. die größeren und niederen Affekte, was für einen Erlöser werden wir, frage ich, aus Christus machen? Wollen wir etwa den Preis seines Blutes so gering achten, daß er allein das, was das Wertloseste im Menschen ist, erlöst hat, dagegen das Vortrefflichste im Menschen durch sich selbst kräftig ist und Christus nicht mehr nötig hätte?, so daß wir demnächst Christum als Erlöser nicht des ganzen Menschen, sondern seines wertlosesten Teiles, nämlich des Fleisches, predigen, den Menschen aber selbst als den Erlöser seiner selbst in seinem vorzüglicheren Teil.“ Gegen die Behauptung, der freie Wille sei solch ein guter Affekt, wendet Luther sein Argument polemisch: „Wähle, ob du das willst: Wenn der bessere Teil des Menschen unverdorben ist, bedarf er nicht des Erlösers Christus; wenn er Christus nicht nötig hat, triumphiert er mit größerem Ruhm über Christus, so daß er sich selbst um den vorzüglicheren Teil kümmert, da Christus sich nur um den wertloseren kümmert.“ – WA 18, S. 744,6–17; MA Erg. I, S. 186.
- 7 Gegen Erasmus argumentiert Luther in „De servo arbitrio“ so: „Denn du bedenkst nicht, wie Großes du jenem (sc. dem freien Willen) mit diesem Pronomen ‚sich‘ oder ‚sich selbst‘ beilegst, wenn du sagst: ‚Er kann sich hinwenden‘, daß du nämlich den Heiligen Geist mit aller seiner Kraft ausschließt, als ob er überflüssig und nicht notwendig sei.“ – WA 18, S. 665,13; MA Erg. I, S. 80.
- 8 Vgl. SD II, 19.21; BSLK 879,22.880,14 u. ö.

Theologische Deutung und Selbsterfahrung

Wichtig ist, daß dies alles spezifisch *theologische* Gründe sind, die sich nicht direkt auf die Selbsterfahrung des Menschen beziehen. In ihrer Selbsterfahrung erleben die einen, wie sie durch die befreiende Macht der Gnade herausgelöst werden aus Zweifel, Anfechtung und Selbstbezogenheit; andere erleben ein langsames Wachsen im Glauben; wieder andere erleben, daß sie sich „frei“ für die Nachfolge entscheiden. Theologisch geht es dagegen nicht um diese Einzelerfahrungen, sondern sozusagen um den Grund der Möglichkeit solcher Erfahrung. Mit einem Aphorismus: Der Mensch kann wohl tun, was er will; aber er kann nicht wollen, was er will. Wie kommt er dazu, das zu wollen, was recht ist vor Gott? Dies ist die theologische Frage.

Im Prinzip sind sich Luther und Erasmus über den Gegenstand ihres Streites einig, gelegentlich muß Luther aber daran erinnern: „Ich sage aber ‚so, daß es nicht anders sein kann‘, nicht ‚gezwungen‘ oder, wie jene sagen ‚aus der Notwendigkeit der Unveränderlichkeit, nicht des Zwanges‘. Das ist: Wenn der Mensch ohne den Geist Gottes ist, so tut er zwar nicht durch Gewalt, als würde er mit Gewalt bei der Kehle fortgeschleppt, wider Willen das Böse, wie ein Dieb oder Räuber, der wider Willen zur Bestrafung geführt wird, sondern er tut es aus eigenem Antrieb und mit bereitwilligem Wollen. Indessen vermag er diese Bereitwilligkeit oder dieses Wollen, etwas zu tun, aus eigenen Kräften nicht aufzugeben, einzuschränken oder zu ändern, sondern fährt fort, zu wollen oder bereitwillig zu sein; ...“⁹ Auch bei der Genese des Glaubens bestreitet Luther nicht die Selbsterfahrung des Menschen, sondern spricht von der Notwendigkeit, mit der ein psychologisch beschreibbarer Wille das tut, was Gott vorherbestimmt hat. Non coacte, sed necessitate wirkt der Heilige Geist.¹⁰

9 WA 18, S. 634,21; MA Erg. I, S. 45. An diese Überlegung knüpft W. Joest an, wenn er von einem responsorischen Element, von dem Selbsteinsatz des Menschen schreibt: Wilfried Joest, *Ontologie der Person bei Luther*, S. 220.

10 WA 18, S. 752,7; MA Erg. I, S. 197. Zu Diatribe III a 9, S. 103f, vgl. Luthers Antwort in WA 18, S. 720,31; MA Erg. I, S. 155f. Insofern sind Luthers Äußerungen kompatibel mit der psychologischen Analyse einer Willensentscheidung. Dies unterstreicht Eilert Herms, *Luther und Freud. Ein Theorievergleich*, WzM, 39. Jg., 1987, S. 280–297.

Perlokutionäre Wirkungen der Rechtfertigungsbotschaft

Aussagen haben Wirkungen. Wenn ein Freund Hilfe beim Tapezieren braucht und ich antworte: „Morgen komme ich!“, dann glaubt er dem Versprechen. Wenn der Steuerfahnder ankündigt: „Morgen komme ich!“, dann wird die Firma dies als Drohung ernst nehmen. So werden mit „normalen“ Aussagen bestimmte Wirkungen (mit einem philosophischen Fachausdruck: perlokutionäre Wirkungen) erzielt, manche beabsichtigt, manche unbeabsichtigt.

In dieser Weise ist zu fragen, welches die beabsichtigten Wirkungen sind, wenn Luther die Rechtfertigung allein aus Gnade verkündet, die Alleinwirksamkeit Gottes bekennt und den unfreien Willen des Menschen lehrt. Auf welche Wirkungen zielt Luther? Er selbst schreibt von sich: „Ich bekenne freilich von mir: wenn es irgend geschehen könnte, wollte ich nicht, daß mir der freie Wille gegeben wird ..., weil ich ... gezwungen sein würde, beständig aufs Ungewisse hin mich abzumühen und Lufthiebe zu machen; denn mein Gewissen wird, wenn ich auch ewig leben und Werke tun würde, niemals gewiß und sicher sein, wieviel es tun müßte, um Gott genug zu tun. Denn bei jedem vollbrachten Werk bliebe der ängstliche Zweifel zurück, ob es Gott gefalle oder ob er etwas darüber hinaus verlange ... Aber nun, da Gott mein Heil meinem Willen entzogen und in seinen Willen aufgenommen hat ..., bin ich sicher und gewiß, daß er treu ist und mir nicht lügen wird ...“¹¹

- Nach Luther ist also die erste und vornehmste Wirkung der Verkündigung der Alleinwirksamkeit Gottes, daß sie *Heilsgewißheit* schenken soll. Sie bietet *Trost* in den Anfechtungen.¹² Das Heil hängt nicht an menschlichem Wankelmut oder Festigkeit. Zwar mag ein Mensch an sich selbst zweifeln oder verzweifeln (gerade die Lehre vom unfreien Willen kann

11 WA 18, S. 883,17; MA Erg. I, S. 243.

12 Im Traktat „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ fordert Luther, Christus solle so gepredigt werden, daß mir der Glaube daraus erwachse, er sei für mich gekommen: „Denn wo ein Herz also Christum höret, das muß *fröhlich* werden von ganzem Grunde, *Trost* empfangen und süß werden gegen Christum, ihn wiederum lieb zu haben“ (WA 7, S. 29,20; MA 2, S. 277f – Hervorhebung von mir). Eine illokutionäre Rolle der Rechtfertigungsbotschaft (neben anderen) ist es, zu trösten und fröhlich zu machen. Ähnlich schreibt Luther in *De Servo Arbitrio* gegen die skeptische Zurückhaltung des Erasmus: „Das nämlich ist der Christen einziger und höchster *Trost*, in allen Widerwärtigkeiten zu wissen, daß Gott nicht lügt, sondern unveränderlich alles tut und seinem Willen weder widerstanden noch dieser geändert oder behindert werden kann“ (WA 18, S. 619,19; MA Erg. I, S. 27f – Hervorhebung von mir).

den Menschen in die *desparatio sui* stürzen), aber er kann zugleich auf Christus blicken und auf Gottes Gnade vertrauen.¹³

- Wenn das Heil allein in Gottes Hand liegt, dann ist der Mensch damit *von dem Druck befreit*, sich selbst rechtfertigen müssen; so ist er befreit von dem reflexiven Interesse am eigenen Heil.¹⁴
- Wer unter dem Druck steht, sich selbst zu rechtfertigen, der kann in aller Regel seine Schuld nicht offen zugeben; und wenn, dann nur unter Zwang und um Schlimmeres zu verhindern. So wirken die bekannten Mechanismen, Schuld zu verdrängen oder auf andere abzuwälzen. Wenn jedoch der Druck zur Selbstrechtfertigung entfällt, weil wir von Gott schon als gerecht angesehen werden, so läßt sich leichter *mit der Schuld umgehen*: sich seine Schuld eingestehen, sie anderen gegenüber zugeben, sich „entschuldigen“ und die Konsequenzen der Tat akzeptieren, dies alles kann einer leichter, wenn seine Schuld schon vergeben ist.
- Erübrigt sich das reflexive Interesse am eigenen Heil, dann werden Kräfte frei für einen neuen Umgang mit sich selbst, mit den Mitmenschen und

13 Vgl. Hans Joachim Iwand, Die grundlegende Bedeutung der Lehre vom unfreien Willen für den Glauben. Eine Einführung in Luthers Schrift vom unfreien Willen, jetzt in: Ders., Um den rechten Glauben. Gesammelte Aufsätze, hg. und eingeleitet von Karl Gerhard Steck (= Theologische Bücherei, Bd. 9: Systematische Theologie), München 1959, S. 13–30, z. St. S. 27. Allerdings läßt sich in der Praxis oft nicht immer zwischen der *desparatio sui* und der *desparatio Dei* unterscheiden.

14 Luther hat gelegentlich unter dem Stichwort „Demut“ davon gesprochen. In den Schriften nach 1520 ist die Demut keine Bedingung und Voraussetzung der Rechtfertigung, sondern die Wirkung der Erkenntnis, daß das Heil allein von Gott abhängt. Demut bedeutet, sich verloren zu geben und zu verzweifeln, die Rechtfertigungsversuche aufzugeben, damit auch entlastet zu sein von dem Druck, sich rechtfertigen zu müssen. So demütig sein kann nur der, der von Gottes Alleinwirksamkeit weiß; sonst ist in der Demut immer noch Anmaßung oder Hoffnung auf Zusage des Heils vorausgesetzt: „Gott hat gewiß den Demütigen, das ist, die sich verloren geben und verzweifelt sind, seine Gnade zugesagt. Völlig sich zu demütigen aber vermag der Mensch nicht, bis er weiß, daß sein Heil ganz und gar außerhalb seiner Kräfte, Entschlüsse, Bemühungen, außerhalb seines Willens und seiner Werke gänzlich von dem freien Ermessen, dem Entschluß, Willen und Werk eines anderen, nämlich Gottes allein abhängt. Wenn er nämlich, solange er überzeugt wäre, er vermöge auch nur das Geringste für sein Heil, in dem Vertrauen auf sich selbst beharrt und nicht völlig an sich verzweifelt, demütigt er sich deswegen nicht selbst vor Gott, sondern maßt sich an oder hofft oder wünscht für sich zum wenigsten Gelegenheit, Zeit oder irgendein Werk, wodurch er endlich zum Heil gelangen möge. Wer aber in keiner Weise daran zweifelt, daß das Ganze am Willen Gottes hänge, der verzweifelt völlig an sich, wählt nichts aus, sondern wartet auf den wirkenden Gott, der ist am nächsten der Gnade, daß er gerettet werde.“ – *De servo arbitrio*: WA 18, S. 632,29ff; MA Erg. I, S. 43.

mit der *Welt*. Ein Mensch kann seine und anderer Grenzen und Endlichkeit bejahen und braucht sich und andere nicht überfordern.¹⁵

Ich fasse in Stichworten zusammen: Mit der Verkündigung der Rechtfertigung *sola gratia* und dem Bekenntnis zur Alleinwirksamkeit Gottes geht es den Reformatoren um die Gewißheit des Heils, um Trost für die angefochtenen Gewissen, um die Befreiung von dem Druck, sich selbst rechtfertigen müssen, um einen neuen Umgang mit der Schuld und einen neuen Umgang mit der Welt.

Schon in der Erinnerung an Luther wird deutlich, daß die Lehre vom *servo arbitrio* kein Rand- oder Spitzenthema lutherischer Theologie ist, sondern ein entscheidendes Moment allen theologischen Urteilens. Deshalb will ich nun an einigen Beispielen über die Bedeutung dieser Lehre für Theologie und Kirche heute sprechen.

15 Neben dem zweiten Teil von Luthers Freiheitsschrift von 1520 (Thesen 19–29) vgl. dazu besonders prägnant Luthers Vorlesung über das Buch Kohelet von 1526 (lat. Druck 1632). Luther schätzte Kohelet, weil dieser die Vergeblichkeit menschlicher Werke sehe (vgl. Sp. 2290f zu Koh 8,17: „Es unterstehe sich niemand, daß er alles wolle recht und gut machen; das kann kein Mensch thun, sondern allein Gott.“). Er sei ein Anwalt des unfreien Willens, aber kein Skeptizist (dazu vgl. Sp. 2010). Weil Christen unmöglich das tun können, was allein Gott vermag, folgt daraus ein neuer Umgang mit der Welt, der sich an den Anforderungen der Gegenwart orientiert: „Darum ist nichts bessers, denn daß wir unsern Willen recht in Gottes Willen setzen, und daß wir desjenigen, was Gott gegenwärtig vor die Hand gibt, mit Danksagung fröhlich brauchen, und das Zukünftige, wie es hernach gehen soll, Gott befehlen.“ Luther bezieht dies auf seine Stände- und Berufslehre: Zum Leben und zur Frömmigkeit der Christen gehören keine besonderen Anstrengungen wie in den Klöstern oder bei verschiedenen Bräuchen. Angemessen sei vielmehr der alltägliche Umgang mit der Welt. Kohelet lehre zu Recht, „daß keine höhere Weisheit ist auf Erden unter der Sonnen, denn daß ein jedermann sein Amt in Gottesfurcht mit Fleiß thue, und darum sich nicht ängste, ob es nicht gehet, wie er gerne wollte; sondern gebe sich zufrieden, lasse in allen großen und kleinen Sachen Gott walten“ (Sp. 2017). Es gilt, zufrieden zu sein mit dem Gegenwärtigen und nicht dauernd Höheres und anderes zu suchen (Sp. 2023). – *Ecclesiastes Salomonis cum annotationibus D. M. Lutheri* (Druck 1532), WA 20, S. (1)7 – 203. Deutsch nach: D. M. Luthers Auslegung des Predigers Salomonis, aus dem Lateinischen übersetzt durch Justum Jonam (1533), in: Johann Georg Walch (Hg.), *D. Martin Luthers sowohl in Deutscher als Lateinischer Sprache verfertigte und aus der letzteren in die erstere übersetzte Sämtliche Schriften*, Bd. 5, Halle im Magdeburgischen, 1. Aufl. (!) 1741 (= Walch 1), Bd. 5, Sp. 2000–2383 (ebenso in: Walch 2, St. Louis 1896, Bd. 5, Sp. 1372–1579).

II. ... und ihre Bedeutung für Theologie und Kirche heute

In unserer täglichen Arbeit müssen wir dieses und jenes tun, auf vielerlei Anfragen reagieren, auf verschiedenen Ebenen. Luther selbst mußte ähnlich arbeiten. Neben den Vorlesungen sind die meisten seiner Bücher Gelegenheitschriften. Er hat Mißstände auf- und angegriffen, er hat nötige Weisung gegeben, auf Anfragen geantwortet. In höchst unterschiedliche Kontexte hinein hat er die Einsicht von der unverfügbaren Gnade Gottes entfaltet. Dies gilt an erster Stelle für das Ablaßwesen, mit dem das „lutherische Lärmen“ begann, aber ebenso im Sermon über die Bereitung zum Sterben, für die Kritik am Opfercharakter der Messe und sein Verständnis von christlicher Freiheit und Dienstbarkeit. – Ähnlich unsystematisch will ich einige solcher „Gelegenheiten“ nennen, bei denen heute die Einsicht in den unfreien Willen wichtig ist.

1. Nicht über den Unglauben wundern, nicht den Glauben fordern

Helsinki 1963: Die Schuld des Menschen am Unglauben

Es ist leichter, Beobachtungen zunächst an fremden Texten zu machen. Deshalb greife ich auf Texte zurück, die inzwischen gut dreißig Jahre alt sind. 1963 hielt der Lutherische Weltbund seine Vierte Vollversammlung in Helsinki. Thema dieser Vollversammlung war, wie dem modernen Menschen, der nicht mehr nach seinem Heil fragt, die Rechtfertigungslehre neu verständlich gemacht werden kann.

Zur Vorbereitung der Arbeit auf der Vollversammlung gab es ein Heft, an dem sich gut die theologische Stimmung illustrieren läßt: Es wird „der Verlust der eschatologischen Dimension des menschlichen Lebens“ beschrieben und mit einem Unterton des Vorwurfs beklagt. Dabei knüpft man an die Überlegungen zur „Säkularisierung“ und zum „Säkularismus“ an, mit denen in den fünfziger und sechziger Jahren die „Änderung des Klimas unserer Kultur“ gedeutet wurde: „In den letzten drei Jahrhunderten hat der Geist der Renaissance die Herrschaft über die westliche Welt erlangt“; er hat sich um die „Abschaffung von Hölle und Himmel“, Dämonen und Engeln bemüht. „Aber“, so in diesem Vorbereitungsheft, „der Versuch, sich Gott zu entziehen ... und der Tatsache von Tod und Gericht zu entrinnen, verschafft dem modernen Menschen keine Rückkehr in den Garten Eden. ... Sein Leben wird von Angst und Verzweiflung bedroht. Er hat sich ... von sich selbst entfremdet.“¹⁶

Auf der Vollversammlung selbst gab es ähnliche Töne, etwa in dem Hauptreferat von Gerhard Gloege. Im Kern bedeute die Säkularisierung „das Unternehmen des neuzeitlichen Menschen, den mit der christlichen Eschatologie gegebenen ‚Gerichtshorizont‘ zu beseitigen. In der ‚Säkularisierung‘ ... verdiesseitigt der Mensch Gott als das eigentliche Gegenüber der Welt. Er verhiesigt und verheutigt die Zukunft seiner Herrschaft. Er verrät die Ewigkeit an die Zeit.“¹⁷ Vielleicht klingen solche Worte vertraut in unseren Ohren. Ähnliche Argumentationsfiguren kennt man auch anderswo. Es ist auch gar nicht zu bestreiten, daß in dieser Deutung der neuzeitlichen Entwicklung eine zutreffende Beobachtung steckt. Gleichwohl ist an dieser Stelle auf den genauen Wortlaut zu achten. Wie wird in dieser Argumentation vom freien Willen gesprochen? Der Handelnde in all diesen Vorgängen ist allein der Mensch: *Er* unternimmt es, den „Gerichtshorizont“ zu beseitigen, *er* verdiesseitigt Gott, *er* verrät die Ewigkeit.

Jenes Heft zur Vorbereitung wurde vor der Vollversammlung allen Mitgliedskirchen des LWB zur Stellungnahme zugeschickt. Die Rückmeldungen waren teils moderat kritisch, teils konstruktiv ergänzend. Den Kern traf damals eine Stellungnahme aus der ungarischen Kirche: „Es muß aber festgestellt werden, daß wir uns laut unserer Bekenntnisse gar nicht zu wundern haben, wenn der heutige Mensch sich nicht um Gott kümmert, nicht an ihn glaubt, ihn nicht kennt und nicht nach seiner Gnade verlangt. Nach unseren Bekenntnissen ist nämlich dieses der natürliche Zustand des Menschen, und dieser Zustand wird in ihnen mit dem theologischen Begriff der Erbsünde bezeichnet.“ Die ungarische Stellungnahme erinnert an den Kleinen Katechismus und fährt fort: „Nur auf Grund einer Anthropologie, die unserer Rechtfertigungslehre fremd ist, könnten wir etwas anderes von der heutigen Welt erwarten. Wenn wir also feststellen, daß der heutige Mensch ein säkularisierter Mensch ist, dann stellen wir die Wahrheit unserer Lehre von der Erbsünde fest.“¹⁸

16 Über die Rechtfertigung. Dokument Nr. 3. Vierte Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes, 30. Juli–11. August 1963, Helsinki, Finnland; Zitate S. 9–11.

17 Gerhard Gloege, Gnade für die Welt, in: K. Schmidt-Clausen (Hg.), Offizieller Bericht der Vierten Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes, Helsinki, 30. Juli–11. August 1963, hg. v. Lutherischen Weltbund, Berlin 1965, S. 79, ähnlich S. 81.

18 Stellungnahmen zum Studiendokument über die Rechtfertigung. Studien im Zusammenhang mit den Themen der Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Helsinki. Ein Beitrag der Lutherischen Kirche von Ungarn, Zitat S. 11. – Dieser Text ist m. W. unveröffentlicht und zu finden im Archiv des LWB in Genf unter der Aktennummer: TH/I.4. (1) Assemblies. (4) Special Committees for Assembly Preparations. Hels. ASS. 1963. Gutachten der National-Komiteen „Über die Rechtfertigung“; gesammelt und vorgelegt von der Theologischen Abteilung.

Als ich diese Stellungnahme im Archiv des LWB in Genf entdeckte, war ich schlicht verblüfft: „Das ist es! Warum hat denn dies sonst keiner gesagt?“ dachte und fragte ich mich. Doch so zutreffend und erhellend diese Stellungnahme aus Ungarn ist, sie hat auf der ganzen Vollversammlung keinen erkennbaren Widerhall gefunden. Alle Stellungnahmen lagen wenigstens den Leitern der Diskussionsgruppen in hektographierter Form vor; doch weder in den Plenardebatten noch in den Berichten aus den Diskussionsgruppen wird dieser Text über den unfreien Willen erwähnt.

Helsinki 1963 ist *ein* Beispiel für eine verbreitete Neigung, den Unglauben in unserer Gesellschaft zu beklagen. Demgegenüber ist es nötig, sich an die Lehre vom unfreien Willen zu erinnern, wie es jene Stellungnahme aus Ungarn getan hat. Zwar müssen die geistesgeschichtlichen Wandlungen seit der Renaissance ernst genommen werden; zwar liegt es in der Tat oft an uns Predigern, wenn unsere Sprache nicht verständlich ist oder wir ungläubwürdig sind; in jedem Fall sind uns Verkündigung, Katechese und nachgehende Seelsorge aufgetragen. Und doch *entlastet* uns jene Einsicht in unserer Verantwortung: Unglaube ist zunächst einmal der natürliche Zustand der Menschen, bis der Heilige Geist, wie und wann und wo er will, uns zum Glauben und zum Leben führt. Den Unterton des halben Vorwurfs gegenüber der Welt können wir uns sparen – und so viel unbefangener mit den Menschen sprechen und ihnen Christus verkündigen.

Helsinki 1963: Annehmen der Gnade

Jener Klage über den Unglauben entspricht meist die Aufforderung zum Glauben. Solcher „Ruf in die Nachfolge“ ist ja auch aus Predigten bekannt: „Du mußt dich bekehren. Der Herr Jesus ruft dich, und du mußt diesem Ruf folgen (und kannst dies auch). Du mußt dich zur Umkehr und zur Nachfolge *entscheiden*, wie in der Geschichte vom verlorenen Sohn: So mußt du in der Fremde umkehren und heimkehren zu dem Vater, der dich neu aufnimmt.“

In Helsinki beim LWB wurde diese Aufforderung meist in einer etwas zurückhaltenderen Variante vorgetragen: Man unterschied zwischen „objektiver“ und „subjektiver Rechtfertigung“ und sprach vom „Annehmen der Gnade“¹⁹. In der Plenardebatte wird etwa der Entwurf der Schlußerklärung

19 Vgl. etwa den Bericht der Diskussionsgruppe 6: „Es ist wichtig, daß wir eine Unterscheidung zwischen der objektiven und der subjektiven Seite der Rechtfertigung treffen. Gott rechtfertigt uns bereits in der Taufe. Aber der Mensch hat die Rechtfertigung *anzunehmen*, wenn er heranwächst und ihre Bedeutung versteht. Sie muß in Buße und Glauben in unserem täglichen Leben Gestalt gewinnen.“ – Offizieller Bericht, a. a. O. (s. Anm. 17), S. 489; ähnlich 512, 518.

kritisiert: Es fehle in dem Dokument, „daß es auf die Entscheidung des Glaubens ankommt. ... der einzelne muß das, was Christus getan hat, im Glauben sich zu eigen machen und muß es hier annehmen.“²⁰

Auch diese Rede hat eine *particula veri*: Viele Menschen nehmen ihre Wendung zum Glauben als Entscheidung wahr: Sie haben sich *frei* für die Nachfolge entschieden. Es wäre in der Tat kein echter Glaube, wenn man sich unter psychischem oder äußerem Druck bekehren sollte. Das Anliegen in Helsinki war vor allem, das Geschehen der „Rechtfertigung allein aus Gnade“ auf diese Selbsterfahrung des Menschen zu beziehen.

Dabei hat man allerdings den Widerfahrnischarakter des Glaubens aus dem Blick verloren. Und man hat die Erfahrung der Entscheidung so gedeutet, daß auch theologisch das Annehmen der Gnade ein eigener konstitutiver Akt gegenüber dem rechtfertigenden Handeln Gottes wurde. Gerade damit hat man aber die reformatorische Rechtfertigungslehre verfehlt. – Ich bin deshalb bis heute um so skeptischer, je größer das Pathos ist, mit dem zum Glauben gerufen wird. *Ich* bin's ja *nicht*, der sich „entscheiden“ könnte, wenn es mir der Heilige Geist nicht ins Herz legt.

So ist also die Einsicht in den unfreien Willen für unsere Analyse der Gegenwart und für unsere Predigt von hoher Bedeutung: Wir brauchen uns nicht über den Unglauben zu wundern, und wir sollen nicht den Glauben „fordern“, sondern darum den Heiligen Geist bitten.

2. Volkskirche und Gemeindeaufbau

Wenn ich aus dem Lutherischen Kirchenamt berichte, daß Bestand, Gestalt und Zukunft der Volkskirche bei uns ständiges Thema sind, wird dies kaum überraschen. Überraschender ist vielleicht, daß ich im Vortrag über den unfreien Willen auf dieses Thema komme.

Die theologische Chance der Volkskirche

Volkskirche sind wir, weil wir die Christusbotschaft allem Volk weiter-sagen sollen: „Gehet hin und lehret alle Völker!“ Menschen aus allen Schichten des Volkes gehören zur Kirche. Es sind immer noch sehr viele Menschen, auch wenn das nur einer der Gesichtspunkte ist. Ein weiteres Kennzeichen der Volkskirche ist, daß ein jeder sein, eine jede ihr Verhältnis in Nähe und Ferne zur Gemeinde selbst bestimmen kann. Jeder und jede ist

20 Offizieller Bericht, a. a. O. (s. Anm. 17), S. 395.

für die Art und Intensität der Zugehörigkeit und des Bekenntnisses zuerst vor Gott und dann vor sich selbst verantwortlich.

So wird die Mitgliedschaft in der Kirche mit unterschiedlicher Intensität wahrgenommen: Als distanzierte Mitgliedschaft, bei den Kasualien, mit der Steuerkarte (ein wichtiger Dienst!); durch die Lektüre des Kirchenboten; mit dem Gottesdienst am Heiligen Abend, mit Gottesdiensten alle zwei Monate oder öfter; mit eigener Bibel- und Gebetsfrömmigkeit; durch Teilnahme an den Gruppen und Hauskreisen der Gemeinde; als Mitarbeiterin und Mitarbeiter – aber auch als solche, die z. B. auf die Gemeindegewerkschaft angewiesen sind. Die Teilnahme am Leben der Kirche ist unterschiedlich intensiv. Dies ist auch in den östlichen Landeskirchen Deutschlands ähnlich: Die Gemeinden sind zwar kleiner und leben noch mehr von der Gemeinschaft in den Gruppen und Hauskreisen, aber insgesamt haben sie weiterhin volksskirchliche Strukturen.

Man mag solche volksskirchlichen Strukturen bedauern und sehnsüchtig auf Gemeinschaften schauen, die nicht nur das Einstimmen in das Credo voraussetzen, sondern das persönliche Bekenntnis des Glaubens in den Mittelpunkt stellen. Man mag die Freikirchen beneiden, die in verbindlicherer Gemeinschaft leben können. Trotzdem gibt es auch gute theologische Gründe, um diese „Schwäche“ der Volkskirche zu ertragen. Denn wenn der Glaube für die Menschen unverfügbar ist, dann kann man von niemandem eine persönliche Bekehrung erwarten. Wenn der Heilige Geist erst ans Herz rühren muß, dann läßt sich auch die Beteiligung, das Engagement der Menschen *nicht fordern*. Wenn der Glaube unverfügbar ist, dann können auch wir als Kirche nicht über ihn verfügen. Wir haben zu sorgen für die Mittel, durch die der Heilige Geist wirkt, nämlich für die Predigt des Evangeliums und die Sakramente. Wir können und brauchen aber kein Urteil über den Weg der Menschen in Nähe und Ferne unserer Gemeinden abzugeben.²¹ Das ist die theologische Chance der Volkskirche und in gewisser Weise ihre Notwendigkeit.

Auch Luther hat sich keine Illusionen über die Christlichkeit seiner Zeit gemacht. Den Kleinen Katechismus schrieb er, weil er bei Visitationen „die klägliche, elende Not“ erlebt hat: „Hilf, lieber Gott, welchen Jammer habe ich gesehen: daß der gemeine Mann doch so gar nichts weiß von der christ-

21 Vgl. auch CA VIII: Dort wird die Kirche „als die Versammlung aller Gläubigen und Heiligen“ beschrieben, wobei „jedoch in diesem Leben unter den Frommen viele falsche Christen und Heuchler, auch öffentliche Sünder bleiben“, und zwar auch unter den Priestern. – Unser Glaube. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Ausgabe für die Gemeinde. Im Auftrag der Kirchenleitung der VELKD herausgegeben vom Lutherischen Kirchenamt. Bearbeitet von Horst Georg Pöhlmann, Gütersloh, 3., erw. Aufl. 1991, Marginalziffer 14; vgl. BSLK 62,5.

lichen Lehre, besonders auf den Dörfern; und (daß) leider viele Pfarrer recht ungeschickt und untüchtig sind, zu lehren. Sie sollen doch alle Christen heißen, getauft sein und die heiligen Sakramente empfangen, können (aber) weder das Vaterunser, noch den Glauben (das Glaubensbekenntnis) oder die Zehn Gebote, leben dahin wie das liebe Vieh und (wie) unvernünftige Säue. Und wo das Evangelium gekommen ist, haben sie dennoch fein gelernt, alle Freiheit meisterhaft zu mißbrauchen.“²² – Luther spricht alle als Christen an, auch die, die das Vaterunser nicht können und die Freiheit mißbrauchen; er macht sich keine Illusionen; und er gibt den Katechismus heraus, um der rechten Predigt und Katechese aufzuhelfen. Dies sind die Kennzeichen und die theologischen Chancen der Volkskirche.

Kirche auf dem „Markt“

In diesem Zusammenhang eine weitere Überlegung: In der Kirchensoziologie wird in den letzten Jahren immer häufiger die Rolle der Kirche in der Gesellschaft nach dem Modell des Marktes beschrieben. Auf dem Markt der Weltanschauungen, auf dem die Menschen wie in einem Supermarkt auswählen, stelle die Kirche eben nur ein *Angebot* dar. Kirche habe sich erstens endlich auf die Marktmechanismen einzulassen und müsse zweitens ihr Angebot so gestalten, daß die Kundinnen und Kunden danach greifen.

Besonders der amerikanische Soziologe Peter L. Berger argumentiert mit diesem Modell; auf der EKD-Synode 1993 in Osnabrück hat er es erneut vorgestellt. Immer öfter wird es als Standardmodell zur Erklärung unserer kirchlichen Lage verwendet. M. E. greift dieses Marktmodell jedoch in mehrfacher Hinsicht zu kurz: Schon *soziologisch* fällt auf, daß das Modell die Sozialisationsprozesse ausblendet, in denen religiöse Überzeugungen geprägt und weitergegeben werden. Nicht aus „freier Wahl“ wie im Supermarkt, sondern durch allmähliche Prägung gehören die meisten unserer Gemeindeglieder der Kirche an.²³ – *Philosophisch* wird in diesem Modell

22 Unser Glaube, a. a. O. (s. Anm 21), Marginalziffer 481; vgl. BSLK 501,13.

23 Das Marktmodell mag in den USA, wo die Denominationen leichter gewechselt werden, soziologisch eine gewisse Berechtigung haben. Für die Verhältnisse in Deutschland West und Ost genügt es nicht. Im Westen sind 91,5 % und im Osten 78 % der Personen, die jetzt unserer Kirche angehören, auch evangelisch getauft und – wie fragmentarisch auch immer – evangelisch erzogen worden. Der Leipziger Religionssoziologe Detlev Pollack hat dies am empirischen Material eindrücklich vorgeführt: Zur religiös-kirchlichen Lage in Deutschland nach der Wiedervereinigung, ZThK 93, 1996, S. 586–615. Vgl. in Kurzfassung ders., Dem Religiösen entfremdet. Zur religiös-kirchlichen Lage in Ost- und Westdeutschland. Ein Vergleich, LM. 35, H. 4, April 1996, S. 37f.

die Wahrheitsfrage egalisiert. Die verschiedenen Wahrheiten werden nebeneinandergestellt und „angeboten“. Zwar gibt es unbestritten höchst unterschiedliche Weltanschauungen, die alle „Wahrheit“ für sich beanspruchen. Über diese Ansprüche muß dann aber gestritten, um die Wahrheit muß der Diskurs geführt werden. Eben dies blendet das Marktmodell aus.

Theologisch wird im Modell des Marktes der Weltanschauungen von der freien Entscheidung, von der Wahl zwischen den Angeboten wie im Supermarkt ausgegangen. Man steht vor dem Regal und greift hier oder dort oder an mehreren Stellen zu. In dem Beobachtungshorizont eines Soziologen stellt dieses Modell – mit der genannten Einschränkung – eine mögliche Interpretation des Verhaltens von Menschen dar. Theologisch unterstellt dieses Modell jedoch den freien Willen in Fragen von Heilsangebot und Religion. Dagegen Luther: Nicht aus eigener Vernunft noch Kraft glaube ich an Jesus Christus, sondern der Heilige Geist hat mich berufen, erleuchtet, im Glauben erhalten.

So mögen die Soziologen Modelle entwickeln, die aus ihrer Perspektive ein gewisses Recht haben. Warum aber evangelische Theologen dieses Marktmodell beerben wollen und nicht sehen, daß es mit grundlegenden reformatorischen Einsichten kollidiert, das ist schwer zu begreifen. Die theologische Version des Marktmodells widerspricht der Lehre vom unfreien Willen. So kann man jedenfalls als Lutheraner auf die Herausforderungen der Zeit nicht reagieren. Wir können den christlichen Glauben nicht als ein „Angebot“ neben anderen verstehen, weil wir wissen, daß er unverfügbar ist und Gott ihn schenken muß.

Die Kritik am Marktmodell besagt allerdings nicht, daß wir uns von unserem Auftrag zur Verkündigung beurlauben könnten. Der missionarische Auftrag weist uns an die Öffentlichkeit. Diesen positiven Impuls des Modells möchte ich bei aller Kritik gerne aufnehmen. Nur die Sicherung des Bestandes oder der Rückzug in die Nische wäre der falsche Weg. Wir sollen die Wahrheit unseres Glaubens bekennen, von Jesus erzählen, in christlicher Freiheit handeln. Wir sollen Christus bezeugen, auch auf dem Markt! Wir brauchen aber weder die Marktordnung noch die Vielfalt anderer Marktangebote gutzuheißen. Dies hat auch Paulus auf dem Areopag (Apg 17,16–34) nicht getan; vielmehr entrüstete sich sein Geist, als er die Götzenbilder sah (V. 16).

Gemeindeaufbau mit der Einsicht in die Alleinwirksamkeit Gottes

Wie könnte eine Theologie des Gemeindeaufbaus aussehen, die sowohl mit dem missionarischen Auftrag als auch mit der Einsicht in die Allein-

wirksamkeit Gottes ernst macht? In den folgenden Überlegungen kann ich nicht auf einzelne Autoren und Entwürfen eingehen. Statt dessen will ich vier Punkte nennen, die mir für eine Theologie des Gemeindeaufbaus wichtig sind – und die mit der Einsicht in das *servum arbitrium* zusammenhängen:

- a) Anders als viele Autoren halte ich es für *falsch*, mit *Erfahrungen des Defizits und der Krise* zu beginnen. Die Kirchenaustritte, der Traditionsabbruch, die Mängel der Pfarrerschaft, das Fehlen des persönlichen Glaubens werden an dieser Stelle häufig genannt. Erstens wirkt die Aufzählung des Defizits geistlich und psychologisch lähmend, und zweitens ist die Gefahr groß, auf das Defizit mit Programmen und Aktionen zu reagieren. Daß nur wenige Menschen an den Herrn Jesus glauben, damit haben wir nach unserer eigenen Lehre zu rechnen.
- b) Wie viele Autoren denke ich von der Volkskirche positiv: Sie stellt nicht nur die Räume, Mitarbeiter und finanziellen Möglichkeiten für die Eklesia dar und bildet ein missionarisches Forum,²⁴ sondern sie bildet eine Gestalt der Kirche, die der Unverfügbarkeit der Gnade entspricht. Von daher bin ich vorsichtig, wenn zu glatt zwischen Glaubenden und Nichtgläubigen unterschieden wird. Wenn Jesus ruft „Kommt her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid“ (Mt 11,28), dann gibt es keine Unterscheidung mehr von Nah- und Fernstehenden.
- c) Eine Definition des Gemeindeaufbaus heißt: „Gemeindeaufbau ist das Werk des erhöhten Herrn Jesus Christus, der selbst seine ‚Gemeinde von Brüdern‘ zusammenruft, ihrem Leben Gestalt gibt und sie in seinem Auftrag aussendet. Dieses Werk des Gemeindeaufbaus vollbringt Jesus Christus aber nicht ohne menschliche Mitarbeit. Von da aus gesehen ist Gemeindeaufbau ein planmäßiges Handeln im Auftrag Jesu Christi mit dem Ziel, dem Zusammenkommen, Gestaltgewinnen und Gesandtwerden der ‚Gemeinde von Brüdern‘ zu dienen.“²⁵ – Mir gefällt an dieser Bestimmung, daß Gemeindeaufbau als Werk des erhöhten Herrn verstanden und als Sammlung, Gestaltung und Sendung beschrieben wird. Auch stimme ich zu, daß der Herr uns Menschen in den Dienst nimmt. Doch kann man die „menschliche Mitarbeit“ wie in dieser Definition als „planmäßiges Handeln“ fassen? Reimt sich dies noch zu CA V? Durch die Verkündigung des Evangeliums und die Feier der Sakramente gibt Gott den Heiligen Geist, der den Glauben wirkt, „*ubi et quando visum*

24 Vgl. zu *dieser* Einschätzung der Volkskirche Fritz Schwarz, Christian A. Schwarz, *Theologie des Gemeindeaufbaus. Ein Versuch*, Neukirchen 1984, S. 180–186.

25 Michael Herbst, *Missionarischer Gemeindeaufbau in der Volkskirche*, Stuttgart²1988, S. 66.

est Deo“, wo und wie Gott es will. Ist das „ein planmäßiges Handeln im Auftrag Jesu Christi“?

- d) Ich möchte gerne beim Reichtum der *Verheißung* für die Kirche den Ausgangspunkt nehmen.²⁶ „Daß allezeit eine heilige, christliche Kirche sein und bleiben muß“ (CA VII), diese Zuversicht ließ sich 1530 an den empirischen Zuständen so wenig festmachen wie 1998. Luther schreibt: „Es ist dies Stücke (Ich glaube eine heilige christliche Kirche) ebensowohl ein Artikel des Glaubens als die andern. ... Sie [sc. die Kirche] will nicht ersehen, sondern erglaubt sein. Glaube aber ist von dem, was man nicht sieht, Hebr. 11,1. ... Summa, unsere Heiligkeit ist im Himmel, da Christus ist, und nicht in der Welt, vor den Augen, wie ein Kram auf dem Markt.“²⁷

Mit diesen Andeutungen ist noch lange keine Theologie des Gemeindeaufbaus begonnen oder zu den verschiedenen Ansätzen Stellung bezogen. Es sind lediglich einige Eckpunkte bezeichnet, die mir von der Lehre des unfreien Willens her wichtig sind und die ich in die Diskussion einbringen möchte.

3. Ökumenische Fragen

Das Tridentinum und die lutherischen Bekenntnisschriften

Aus dem breiten Spektrum ökumenischer Dialoge will ich ein Beispiel nennen. Canon 5 des tridentinischen Dekretes über die Rechtfertigung lautet in deutscher Übersetzung:

„Wer sagt, der freie Wille des Menschen sei nach der Sünde Adams verloren und ausgelöscht worden, oder es gehe nur um eine Bezeichnung, ja, eine Bezeichnung ohne Inhalt, schließlich um eine vom Satan in die Kirche eingeführte Erdichtung: der sei mit dem Anathema belegt.“ (DH 1555)²⁸

26 Vgl. Christian Möller, *Lehre vom Gemeindeaufbau*, Bd. 1: Konzepte – Programme – Wege, Göttingen ²1987, S. 129ff.

27 Martin Luther, Vorrede auf die Offenbarung Sankt Johannis (1530), WA DB 7, S. 406ff; MA 6, München ³1958, S. 112–119; z. St. S. 119. In diesem Zusammenhang kritisiert Luther auch „etliche Klüglinge“: „weil sie Ketzerei, Zwietracht und mancherlei Mangel sehen, daß viel falscher, viel loser Christen sind, urteilen sie flugs und frei, es seien keine Christen da“ (S. 118).

28 Heinrich Denzinger, *Enchiridion symbolorum definitorum et declarationum de rebus fidei et morum. Compendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*. Lateinisch – Deutsch. Verb., erw., ins Dt. übertr. und ... hg. von Peter Hünemann, Freiburg/Br. ³⁷1991.

So bin *ich selbst* an dieser und an anderer²⁹ Stelle vom Tridentinum mit einem Anathema belegt, weil ich behaupte und lehre, was dort verworfen wird: Nach Adams Fall ist der freie Wille des Menschen verloren und ausgelöscht, es ist eben kein *freier* Wille mehr, sondern wendet sich immer zum Bösen, der „freie Wille zum Heil“ ist ein bloßer Titel ohne Inhalt.

Dies ist nicht nur meine eigene zugespitzte theologische Position oder ein Spitzensatz Luthers, sondern gehört zum *Kernbestand* reformatorischer Theologie. Von CA XVIII habe ich am Anfang gesprochen. Auch in der Konkordienformel wird die Position verworfen, die nach dem Tridentinum einzunehmen wäre, bzw. die Position vertreten, die vom Tridentinum verworfen wird.³⁰

Epitome I: Desgleichen verwerfen wir auch den Irrtum, „daß die Erbsünde sei nur ein äußerliche Hindernus der guten geistlichen Kräften, und nicht eine Beraubung und Mangel derselben ...“ In Epitome II wird gelehrt, „daß des Menschen unwiedergeborener Wille nicht allein von Gott abgewendet, sondern auch ein Feind Gottes worden, daß er nur Lust und Willen hat zum Bösen und was Gott zuwider ist.“ Nach der Solida Declaratio kann in geistlichen und göttlichen Sachen „des unwiedergeborenen Menschen Verstand, Herz und Wille aus eigenen, natürlichen Kräften ganz und gar nichts verstehen, gläuben, annehmen, gedenken, wöllen, anfangen ...“. CA XVIII drückt dies so aus: „ohn Gnad, Hilfe und Wirkung des heiligen Geistes vermag der Mensch nicht Gott gefällig zu werden, Gott herzlich zu furchten, oder zu glauben“.³¹

29 Vgl. u.a. Can. 9, DH 1559: „Wer sagt, der Gottlose werde allein durch den Glauben gerechtfertigt, so daß er [darunter] versteht, es werde nichts anderes erfordert, wodurch er zur Erlangung der Rechtfertigungsgnade mitwirke, und es sei keineswegs notwendig, daß er sich durch seine eigene Willensregung vorbereite und zurüste: der sei mit dem Anathema belegt“. – Can. 12, DH 1562: „Wer sagt, der rechtfertigende Glaube sei nichts anderes als das Vertrauen in die göttliche Barmherzigkeit, die um Christi willen die Sünden vergibt; oder es sei allein dieses Vertrauen, durch das wir gerechtfertigt werden: der sei mit dem Anathema belegt“.

30 Die Verwerfungen der Konkordienformel richten sich zunächst gegen innerreformatorische Gegner. Welche von ihnen sich gleichzeitig gegen die römisch-katholische Lehre und das Tridentinum (explizit wird dieses lediglich SD IV,35 genannt) richten, ist eine eigene Frage der Auslegung der Bekenntnisschriften. Eine andere Frage ist, ob und inwieweit die Verwerfungen der lutherischen Bekenntnisschriften kirchentrennenden Charakter haben. Drittens ist zu berücksichtigen, daß die Konkordienformel nur in einigen, längst nicht in allen reformatorischen Gebieten in Geltung stand und steht. – Alle diese Fragen sind heute im Zusammenhang mit der Frage nach der (auch kirchenrechtlichen) Bedeutung der Lehrverurteilungen in den ökumenischen Dialogen zu diskutieren. Da ihnen hier nicht nachgegangen werden kann, wurde eine konjunktivische Formulierung gewählt.

31 Ep. I, Neg. 5; BSLK 773,24/Ep. II, Aff. 2; BSLK 777,7/SD II,7; BSLK 873,17/CA XVIII; BSLK 73,6.

An dieser Stelle ist eine Zwischenüberlegung notwendig: Viele evangelische Pfarrerinnen und Pfarrer denken heute ganz anders. Sie verstehen und fordern die „Entscheidung zur Nachfolge“ als freien Willensakt; oder sie betonen das ethische Engagement und binden dies nicht an das Geschenk des Glaubens zurück. Soll also (im ökumenischen Dialog und anderswo) auf Positionen bestanden werden, die viele in der eigenen Kirche nicht vertreten? Um aber in der eigenen Kirche die Bandbreite der Meinungen überhaupt kritisch reflektieren zu können, brauchen wir gerade in unseren evangelischen Kirchen mit ihrem „polyzentrischen Lehramt“ eine gemeinsame, öffentlich benennbare Instanz, auf die man sich im öffentlichen Disput beziehen kann; dies ist neben der Schrift eben die Orientierung an unseren Bekenntnissen. So ist der Hinweis darauf, daß vielfach anderes gelehrt und gepredigt wird, zwar richtig; gerade deshalb ist es aber für unsere Kirche wichtig, daß sie sich im Zweifelsfall über die Interpretation der Bekenntnisse verständigt und dies in geordneten Verfahren tut. Andernfalls ginge eine entscheidende öffentliche Instanz in der theologischen Diskussion verloren.

„Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“

Zurück zu Canon 5 des tridentinischen Rechtfertigungsdekretes. Wie könnte in diesem Fall der „Stein des Anstoßes“ umgangen werden? Die römisch-katholische Kirche könnte erklären, dieser Canon behandle nicht den freien Willen des (unwiedergeborenen) Menschen in Fragen des Heils, sondern den freien Willen in Sachen des äußerlichen ehrbaren Lebens: Acker kaufen, Beruf ausüben, heiraten. Die katholische Kirche könnte ferner erklären, Canon 5 behandle die Freiheit des Christen, die ihm durch den Heiligen Geist in der Rechtfertigung allererst geschenkt werde – und in der er dann natürlich beteiligt sei am Prozeß des Glaubens. Nur wer den so verstandenen freien Willen des Menschen leugne, der sei mit dem Anathema belegt.

Dies wäre *historisch* eine (um es vorsichtig zu sagen) etwas überraschende Interpretation. Wenn indes diese Interpretation von den in der römisch-katholischen Kirche zuständigen Stellen des authentischen Lehramtes (vom Papst und dem Bischofskollegium, vorbereitet von der Glaubenskongregation) bestätigt würde, wären *systematisch* alle Probleme und lutherischen Rückfragen gegenstandslos. Ich wäre von Canon 5 nicht mehr mit einem Anathema belegt. Denn selbstverständlich lehrt CA XVIII eine Freiheit in äußeren Dingen. Und es ist lutherische Lehre, daß der Mensch, angestoßen durch den Heiligen Geist, beteiligt ist am Glaubensgeschehen; in „ermöglichter Freiheit“ wirkt er an Gottes Tun mit.

Wenn also die katholische Kirche ihre Lehre so interpretierte, dann wären die alten Lehrverurteilungen gegenstandslos. – Nun *haben* prominente römisch-katholische Theologen eben diese Interpretation vorgetragen, und zwar in dem Dokument „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“³² Dort haben sich nicht nur Gelehrte als Privatpersonen geäußert; vielmehr haben sich offizielle Vertreter der römisch-katholischen Kirche in der Gemeinsamen Ökumenischen Kommission (GÖK) dieses Ergebnis zu eigen gemacht.³³ Folgerichtig stellt eine ausführliche Stellungnahme der VELKD von 1991 und 1994 mit einer konditionalen Formulierung fest: „Wenn die Aussage in LV 49,10–14 ... als heutige Interpretation des Tridentinums gilt, werden wir von *Canon 5* nicht getroffen“³⁴.

Anders als grundsätzliche Kritiker des Ansatzes von „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“ halte ich und halten die Gremien der Vereinigten Kirche eine Interpretation der Lehraussagen des 16. Jahrhunderts für möglich. Nur: diese Interpretation muß explizit vorgeführt und vom authentischen Lehramt der römisch-katholischen Kirche bestätigt werden. Deshalb dringen wir bis heute darauf, daß der Rezeptionsprozeß auf römischer Seite nicht mit einem freundlichen, aber letztlich unverbindlichen Votum der Fuldaer Bischofskonferenz abgebrochen wird.

Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre

Das Rezeptionsverfahren zu „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“ war auf römischer Seite noch nicht abgeschlossen (und ist es bis heute nicht), als im Februar 1995 ein neuer Text auf unsere Tische kam, die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“. Ein kleiner Kreis aus dem LWB und dem Einheitssekretariat des Vatikans hatte diese Erklärung vorbereitet. Ursprünglich sollte der Rezeptionsprozeß 1997 mit einer feier-

32 Karl Lehmann, Wolfhart Pannenberg (Hg.), *Lehrverurteilungen – kirchentrennend? I, Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute*, Freiburg/Br./Göttingen 1986, ³1988, z. St. S. 49, Z. 10–14.

33 Vgl. den „Schlußbericht der Gemeinsamen Ökumenischen Kommission zur Überprüfung der Verwerfungen des 16. Jahrhunderts“ vom 26. 10. 1985, LV 187–196, z. St. etwa S. 195, 15.

34 Texte aus der VELKD 42/1991, S. 28. Ferner in: *Lehrverurteilungen im Gespräch. Die ersten offiziellen Stellungnahmen aus den evangelischen Kirchen in Deutschland*. Hg. von der Geschäftsstelle der Arnoldshainer Konferenz (AKf), dem Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) und dem Lutherischen Kirchenamt der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD), Göttingen 1993 (zit. als LViG), S. 57–160; z. St. S. 80, Z. 35.

lichen Erklärung des Papstes und der Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes abgeschlossen werden. Nach verschiedenen Verzögerungen liegt jetzt seit Februar 1997 der „Endgültige Vorschlag“ der „Gemeinsamen Erklärung“ den Mitgliedskirchen des LWB vor.³⁵

Was ist der Charakter dieser „Gemeinsamen Erklärung“? Nach ihren eigenen Worten ist sie nicht nur ein pastorales Schreiben, das dem ökumenischen Klima dient. Eine Erklärung in diesem Sinn könnte man ja nur begrüßen; der Wortlaut im einzelnen wäre dann erst in zweiter Linie wichtig. Nach ihrem von ihr selbst genannten Ziel ist die „Gemeinsamen Erklärung“ aber kein solches Pastoralschreiben, sondern ein Lehrdokument. Ziel des Textes ist erstens, einen „Konsens in (den) Grundwahrheiten“ der Rechtfertigungslehre zu beschreiben (Nr. 40). Zweitens zielt der Text auf eine Erklärung zu den Lehrverurteilungen des 16. Jahrhunderts, soweit sie sich auf die Lehre von der Rechtfertigung beziehen: „Die in dieser Erklärung vorgelegte Lehre der lutherischen Kirchen wird nicht von den Verurteilungen des Trienter Konzils getroffen. Die Verwerfungen der lutherischen Bekenntnisschriften treffen nicht die in dieser Erklärung vorgelegte Lehre der römisch-katholischen Kirche“ (Nr. 41).

Ziel der „Gemeinsamen Erklärung“ ist also expressis verbis eine Aussage zu den Verwerfungen des Tridentinums und unserer Bekenntnisschriften; Ziel ist also eine in gewisser Weise verbindliche Interpretation unserer lutherischen und der römisch-katholischen Lehre. Um dieses – von der „Gemeinsamen Erklärung“ selbst gewollten – Zieles willen ist ein genauer Blick auf die Texte nötig.

Ich kehre zu Canon 5 des Rechtfertigungsdekretes aus Trient zurück. Die „Gemeinsame Erklärung“ selbst nennt keine Bezugsstellen; zur Sache erklärt sie in Ziff. 20 (Endgültiger Vorschlag):

„Wenn Katholiken sagen, daß der Mensch bei der Vorbereitung auf die Rechtfertigung und deren Annahme durch seine Zustimmung zu Gottes rechtfertigendem Handeln ‚mitwirke‘, so sehen sie in solch personaler Zustimmung selbst eine Wirkung der Gnade und kein Tun des Menschen aus eigenen Kräften.“ – Zuvor heißt es schon gemeinsam in Ziff. 19, „daß der Mensch im Blick auf sein Heil völlig auf die rettende Gnade Gottes angewiesen ist. Die Freiheit, die er

35 Lutherischer Weltbund, Päpstlicher Rat zur Förderung der Einheit der Christen: Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre. 1997. Endgültiger Vorschlag. – Abgedruckt u. a. in: LM, 36. Jg., H. 10, Okt. 1997, S. 49–55 (mit Anhang bis S. 58). Die erste Fassung vom Februar 1995 ist veröffentlicht als: Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre (Entwurf 1995 aus Genf und Rom). Stellungnahme des DNK/LWB vom 31. Januar 1996 (= Texte aus der VELKD 65/1996), Hannover, März 1996.

gegenüber den Menschen und den Dingen der Welt besitzt, ist keine Freiheit auf sein Heil hin.“ Als Sünder ist er „unfähig, sich von sich aus Gott um Rettung zuzuwenden oder seine Rechtfertigung vor Gott zu verdienen oder mit eigener Kraft sein Heil zu erreichen.“³⁶

Die Lehrentwicklung der römisch-katholischen Theologie in diesen Aussagen ist nicht zu übersehen. Was hier gemeinsam zum Ausdruck gebracht wird, entspricht der evangelischen Einsicht in das Unvermögen des Menschen, an seiner Rechtfertigung mitzuwirken. Wenn die Katholiken ihre Tradition, vom „Mitwirken“ des Menschen zu sprechen, in dieser Weise interpretieren, so ist dies aus lutherischer Sicht ein wichtiger Fortschritt. Es knüpft an die Interpretationen von „*Lehrverurteilungen – kirchentrennend?*“ an. In der kontroversen Debatte um die „Gemeinsame Erklärung“ wird deshalb an diesem Abschnitt (Nrn. 19–21) zu Recht kaum Kritik geübt.

Doch bleiben auch bei diesem Versuch der Verständigung Schwierigkeiten. Darauf hat schon die Stellungnahme des Deutschen Nationalkomitees des LWB zum ersten Entwurf der „Gemeinsamen Erklärung“ hingewiesen:

„Dieser Paragraph enthält den Begriff ‚Mitwirkung‘, der Begriff bleibt schwierig. Die römisch-katholische Kirche soll gebeten werden, ihre Position im Sinn ihrer Aussagen zu ‚Freiheit‘ und ‚Mitwirkung‘ in LV 49,10–12; 53,20–22 in Verbindung mit LViG 80,30–32.35 f.; 81,8f.11; 83,36–84,2 zu präzisieren.“³⁷

In dieser etwas umschreibenden Formulierung geht es in der Sache um die beiden Punkte aus „*Lehrverurteilungen – kirchentrennend?*“: um Freiheit gegenüber den Dingen der Welt und um Freiheit aus dem Anruf und der Macht der Gnade. Trotz dieser Bitte wurde der belastete Begriff „Mitwirkung“ auch in den späteren Entwürfen verwendet. Hinzu kommt, daß im „Endgültigen Vorschlag“ wieder auf das scholastische und tridentinische Stufenschema zurückgelenkt wird: „bei der Vorbereitung auf die Rechtfertigung und deren Annahme“, also zwischen *gratia praeveniens* und *gratia gratum faciens* wirkt der Mensch „durch seine Zustimmung zu Gottes rechtfertigendem Handeln“ mit. Schließlich ist zu fragen, ob die zitierten Sätze wirklich ausreichen, um dem differenzierten Lehrbestand und den herkömmlich strittigen Problemen gerecht zu werden. Die Stichworte „Erbsünde“

36 Ebd., S. 6.

37 Ebd., S. 29. Die Stellungnahme äußert sich deshalb nur umschreibend, weil man den römisch-katholischen Gesprächspartnern nicht „vorschreiben“ konnte und wollte, was sie zu sagen haben. Daher wird auf die Texte verwiesen, die (wie LV) römische Katholiken mit formuliert haben bzw. in denen (wie in LViG) nach dem genauen Verständnis solcher Formulierungen gefragt wird.

oder „Ursünde“, „freier Wille“, „unfreier Wille“ fehlen völlig. Die Frage, ob der freie Wille des Menschen nach dem Fall verloren oder nur geschwächt sei (auf diese Kontroverse beziehen sich Canon 5 und Epitome I), wird gar nicht erörtert.

Andere Abschnitte der „Gemeinsamen Erklärung“ verlangen weit mehr nach kritischen Rückfragen. In diesem Abschnitt (Nrn. 19–21) läßt sich dagegen immerhin wahrscheinlich machen, daß das Anathema des tridentinischen Canon 5 nach heutigem römisch-katholischem Verständnis die evangelische Lehre nicht trifft; ein endgültiges und sicheres Urteil ist aber auch hier nur schwer möglich. Wenn die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ vom römisch-katholischen Lehramt verbindlich als gültiger Ausdruck katholischer Lehre festgestellt würde, dann wäre dies ein wichtiger Schritt und man könnte sich darüber freuen. Es wäre gleichwohl keineswegs der entscheidende Schritt – und dies aus verschiedenen Gründen: Neben den konkreten Rückfragen bleibt in der „Gemeinsamen Erklärung“ völlig offen, welche Bedeutung der behauptete „Konsens in (den) Grundwahrheiten“ der *Rechtfertigungslehre* für die praktischen Konsequenzen im Blick auf die Kirchengemeinschaft hat.

Für eine realistische Einschätzung ist entscheidend, daß es bei der „Gemeinsamen Erklärung“ nicht nur um ökumenische Freundlichkeiten, sondern um Lehr- und Bekenntnisfragen, letztlich um eine Interpretation des Tridentinums und unserer eigenen Bekenntnisse geht. Gerade hier ist es wichtig, auf die reformatorischen Einsichten in den unfreien Willen des Menschen zu achten. So sind die Fragen des *servi arbitrii* teils implizit und teils direkt auch in den ökumenischen Diskussionen präsent.

4. Die Unverfügbarkeit der Gnade und die ethischen Herausforderungen

Der barmherzige Samariter half dem, der in Not war. „So gehe hin und tue desgleichen!“ fordert Jesus am Ende dieses Gleichnisses den Schriftgelehrten auf. Auch nach reformatorischem Verständnis gehören die Werke als gute Früchte zum Glauben: „Ferner wird gelehrt, daß gute Werke geschehen sollen und müssen, aber nicht, daß man darauf vertraut, durch sie Gnade zu verdienen, sondern um Gottes willen und zu Gottes Lob.“ (CA VI) Durch den Heiligen Geist „wird auch das Herz befähigt, gute Werke zu tun“ (CA XX). Gleichwohl gehört ein bestimmtes ethisches Engagement nicht zu den *notae ecclesiae*; Kennzeichen der Kirche sind vielmehr die Predigt des Evangeliums und die rechte Feier der Sakramente.³⁸ So leben wir als Christen also in einer Spannung:

- Wir sind herausgefordert von der Not in der Welt;
- das Tun der Gerechtigkeit und der Liebe wächst aus unserem Glauben;
- und wir wissen und hoffen darauf, daß unser Tun am Ende nicht heilsentscheidend sein wird.

Die Frage ist, wie mit dieser Spannung umgegangen wird. Ich will drei Beispiele aus der jüngeren Diskussion nennen.

Orthopraxie im interreligiösen Dialog

Im interreligiösen Dialog heute gibt es eine Reihe von Vertretern einer pluralistischen Theologie der Religionen. Diese meinen, in den unterschiedlichen Religionen melde sich der eine „Gott“ bzw. der eine Transzendenzgrund; die unterschiedlichen Formen der Religionen seien vom jeweiligen kulturellen Horizont geprägt. Die ewig vorausliegende Wahrheit Gottes transzendiere jedes Glaubensbekenntnis. Absolutheitsansprüche seien zu verabschieden; Wahrheit sei kontextgebunden und zukunfts offen.

Begründet werden solche Aussagen zu einer pluralistischen Theologie der Religionen in erster Linie mit den Erfahrungen des Dialogs.³⁹ Neben der Dialogsituation selbst bilden die *mystischen Erfahrungen* in den Religionen und vor allem die *ethische Herausforderung* durch die Not der Welt den gemeinsamen Bezugspunkt. Daher wird heute im interreligiösen Dialog immer wieder der Primat der Praxis, der *Vorrang der Orthopraxie* vor der Orthodoxie gefordert. Auch wenn die Religionen unterschiedlich über den „Transzendenzgrund“, über Gericht und Heil (oder über Auflösung und Versöhnung) denken, so sind doch diese Unterschiede nicht entscheidend.⁴⁰ Entscheidend sei heute vielmehr, gemeinsam für das rechte Tun einzutreten. Orthopraxie ist wichtiger als die Fragen der Orthodoxie.

38 Vgl. CA VII sowie zu den notae ecclesiae ApolCA VII et VIII,5: BSLK 234,30–235,4; Unser Glaube, a. a. O. (s. Anm. 21), Marginalziffer 183.

39 Vgl. etwa Heinrich Ott, Ein neues Paradigma in der Religionstheologie, in: Reinhold Bernhardt (Hg.), Horizontüberschreitung. Die Pluralistische Theologie der Religionen, Gütersloh 1991, S. 31–46.

40 Vgl. etwa Paul F. Knitter, Ein Gott – viele Religionen. Gegen den Absolutheitsanspruch des Christentums (= No other name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions. Maryknoll [New York] 1985), München 1988, z. St. S. 137: „Das heißt nicht nur, daß die Orthodoxie unter dem Druck der Orthopraxie adjustiert werden muß, sondern auch, daß man die Unsicherheit in bezug auf das, was ‚rechte Lehre‘ ist, leichter ertragen kann, solange man sich in verantwortlicher Weise dafür einsetzt, daß sich in der Welt etwas verändert und die Menschen befreit werden.“

Nun ist zuzustimmen, daß die Menschen aller Religionen sich einsetzen sollen für den Frieden, für gerechte Lebensverhältnisse und für die Bewahrung unserer Lebensgrundlagen. Es kommt darauf an, gesellschaftliche Strukturen zu finden, in denen die Religionen friedlich zusammenleben; in denen sie gewaltmindernde, keine gewaltsteigernden Faktoren sind. Diese Forderungen können etwa im Sinne der *iustitia civilis* verstanden werden und entsprechen ganz einer evangelischen Ethik. Auch viele Äußerungen von Hans Küng zu seinem „Projekt Weltethos“ verstehe ich in diese Richtung.⁴¹

Andere Vertreter des interreligiösen Dialogs gehen weiter. Paul Knitter etwa berichtet zustimmend, viele heutige Theologen hielten dafür, „daß es eine Vielzahl von Heilswegen gibt“; sie sähen „den Zweck der Kirche nicht in der Rettung der Seelen, sondern – gemeinsam mit anderen Religionen und Bewegungen – in der Förderung des göttlichen Reiches der Liebe und der Gerechtigkeit auf Erden.“⁴² An anderer Stelle schreibt Knitter in Fortführung der Befreiungstheologie, zum Christsein sei es „einzig notwendig, daß man sich der Reich-Gottes-Vision der befreienden, erlösenden Aktion verpflichtet weiß. Was Christen auf der Grundlage ihrer Praxis *tatsächlich* wissen, ist, daß die Vision und die Macht des Jesus von Nazaret ein Mittel zur Befreiung aus Ungerechtigkeit und Unterdrückung ist, daß sie ein effektiver, hoffnungsvoller und universal bedeutsamer Weg ist, um das Reich Gottes herbeizuführen.“⁴³

Die Position und der Gegensatz sind hinreichend deutlich: Weit über jede scholastische Argumentation⁴⁴ hinaus sind in diesem religionsphilosophischen Ansatz die Werke der Orthopraxie heilsrelevant; die Werke sind es, die das Reich Gottes herbeiführen sollen. Die christliche Theologie dagegen spricht von Gott, der sich *herabneigt* und *zu uns kommt* zu unserem

41 Hans Küng, *Projekt Weltethos*, München 1990, 41992; vgl. etwa S. 162: Über Information und Diskussion mit den Glaubenspartnern strebt Küng „eine *Transformation*, eine *religiöse Verständigung und Zusammenarbeit*“ an, „insofern eine solche zum Frieden unter den Religionen und damit auch zum Frieden unter den Nationen notwendig ist. Dabei soll, es sei erneut betont, nicht etwa eine Einheits- oder Universalreligion postuliert werden“.

42 P. Knitter, a. a. O. (s. Anm. 40), S. 64.

43 Ebd., S. 141. Vgl. dazu die beiden Abschnitte „Der Primat der Praxis“ und „Orthopraxie vor Orthodoxie“, ebd. S. 136–141, sowie das Kapitel „Erst handeln, dann wissen – die Herausforderung des interreligiösen Dialogs“, S. 153ff.

44 Nach der scholastischen Argumentation wäre nur zwischen der *gratia gratum faciens* und dem *donum perseverantiae* der Beitrag des Menschen gefordert. – Paul Knitter selbst (als Promovend von Karl Rahner) und eine Reihe von Vertretern der Pluralistischen Theologie der Religionen sind Katholiken und gehen in ihrer Argumentation oft von klassisch römischen Positionen aus, obwohl sie sich „ökumenisch“ verstehen.

Heil. Die Reformation lehrt in Fragen des Heils Gottes Alleinwirksamkeit.⁴⁵ Das Heil liegt nicht in unserer Aktion, sondern muß den Menschen verkündet und zugesprochen werden. Die rechte Lehre, die „Orthodoxie“ besteht in der Verkündigung des Evangeliums; erst daraus wächst das rechte, gestoste und gottgefällige Handeln. Luther erläutert dies so: „Das Hauptstück und der Grund des Evangeliums ist, daß du Christus, ehe du ihn zum Vorbild nimmst, zuvor entgegennehmest und erkennest als eine Gabe und ein Geschenk, das dir von Gott gegeben und dein eigen sei.“⁴⁶

„...“, daß Gottes Gnade allen Menschen vorbehaltlos gilt“

Wie ist von der reformatorischen *Rechtfertigungslehre* her angemessen auf die ethischen Herausforderungen unserer Zeit zu reagieren und wie nicht? An vielen Stellen in unserer Kirche wird heute über Fragen der Lebensgestaltung in der Ehe und in wechselnden Konstellationen der Familie, über eheähnliche Gemeinschaften und Singles, über hetero- und homosexuelle Beziehungen nachgedacht. Das sind emotional stark besetzte Themen. Für ein theologisches Urteil müssen u. a. Überlegungen aus der Bekenntnishermeneutik und der Ethik einbezogen werden. Ich möchte indes diesen Überlegungen hier nicht nachgehen und nur ein Argument aufgreifen. Wenn auf dem Gebiet der Lebensformen für mehr Offenheit plädiert, für die Vielfalt der Lebensbeziehungen geworben wird, dann lautet die Argumentation häufig so:

Gott ist die Liebe. Die Heilige Schrift bezeugt Gottes Liebe zu allen Menschen, gerade zu den Ausgestoßenen und Verachteten. Die versöhnende Liebe hat sich in Jesus Christus mächtiger erwiesen als alle Ordnungen der Welt. Die reformatorische Einsicht, daß Gottes Gnade allen Menschen vorbehaltlos gilt, muß auch unsere Diskussion über verschiedene Formen der Lebensgestaltung bestimmen.⁴⁷

45 In „De servo arbitrio“ bezieht Luther dies ausdrücklich auch auf das Reich Gottes, indem er mit Mt 25,34 („Kommt her, ihr Gesegneten meines Vaters, ererbet das Reich, das euch bereitet ist von Anbeginn der Welt.“) argumentiert: „Das Reich Gottes wird nämlich nicht bereitet, sondern es ist bereitet. Die Kinder des Reiches aber werden bereitet, nicht bereiten sie das Reich ...“ – WA 18, S. 694,26; MA Erg. I, S. 120.

46 Martin Luther, Ein kleiner Unterricht, was man in den Evangelien suchen und erwarten soll (1522, zugleich Einleitung zur Kirchenpostille), Insel-Ausgabe II, S. 197–205; z. St. S. 200.

47 Vgl. u. v. a. jüngst Hanspeter Hainz, Homosexualität und geistliche Berufe. Ein pastoraltheologischer Zugang, in: StZ, 214. Bd., 121 Jg., H. 10, Okt. 1996, S. 681–692; z. St. S. 686: Wichtig sei der Blick auf die biblische Gotteserfahrung als inhaltlichen Maßstab. Es gebe keine Belege, „daß Jesus Menschen erniedrigt, sie als

Gegen den Hinweis auf Gottes Liebe und Gnade läßt sich zunächst nichts einwenden. „Gott *ist* Liebe“ (I Joh 4,16); Liebe ist nicht nur eine Eigenschaft Gottes, sondern sein Wesen. Gottes Liebe überwindet, was die Menschen von Gott und voneinander trennt. Immer wieder haben die Reformatoren betont, daß Gottes Gnade ohne Bedingungen wirkt, kein bestimmtes Verhalten oder bestimmte Taten auf seiten des Menschen voraussetzt. Diese Einsichten der Rechtfertigungslehre müssen Zentrum und Maß aller evangelischen Lehre, auch der Ethik sein.

Insofern sind in jener Argumentation wichtige und richtige christliche Grundeinsichten getroffen; trotzdem wird das biblische Zeugnis an entscheidenden Stellen verkürzt. Dies gilt erstens für die Gotteslehre. Denn: Gottes Liebe ist nicht ohne seine Heiligkeit, seine Gerechtigkeit und seinen Zorn zu denken und zu erfahren. „„Liebe‘ ohne solchen heiligen Zorn wäre keine echte Liebe.“⁴⁸ Es ist Gottes Liebe, die im Gericht und durch das Gericht hindurch seine Geschichte mit den Menschen zum Ziel führt.⁴⁹

Versager bloßstellt, sie maßlos überfordert. Mit Trauer und Zorn begegnet er allein solchen, die ihren Mitmenschen mit rigider Gesetzhärte gegenüberreten (z. B. Mk 3,5), ihnen Lasten aufbürden, die sie selbst nicht tragen können und wollen.“ – Ähnlich die Evangelische Frauenarbeit in Deutschland e. V. (EFG): „Frauen – Leben“, Positionspapier zu Lebensformen von Frauen. Vom Juni 1994, in: Ist die Ehe „Grundform menschlicher Beziehungen“ oder nur ein „Angebot“, nicht die Norm? epd-Dokumentation Nr. 18/96 vom 22. 04. 1996, S. 5–9, z. St. S. 5: „Wir glauben, daß die Liebe Gottes allen Menschen gleichermaßen gilt und sich in menschlichen Beziehungen immer neu ereignet. Deshalb ist die Gestaltung der Beziehungen, ihre Qualität, wichtiger als deren Form.“ – Vgl. ferner eine Stellungnahme der Synode der Nordelbischen Kirche vom 23. 03. 1996; in: Gesetz- und Verordnungsblatt der Nordelbischen Evangelisch-Lutherischen Kirche (GVOB1), 20. Jg., 1996, Nr. 6, S. 118f: „Die Grundlage für unsere Diskussion über Lebensformen ist die Einsicht, daß Gottes Gnade allen Menschen vorbehaltlos gilt. Die Liebe Gottes zu allen Menschen, unabhängig von den jeweiligen Lebensformen, ist in der Heiligen Schrift bezeugt.“ Dazu vgl.: Die Ehe als Leitbild christlicher Orientierung. Gutachtliche Stellungnahme der Kirchenleitung der VELKD zum Einspruch des Bischofskollegiums gegen einen Beschluß der Synode der Nordelbischen Evangelisch-Lutherischen Kirche zur Frage eheähnlicher Partnerschaften (= Texte aus der VELKD 75/1997 vom 12. 02. 1997, 3. Aufl. mit erweitertem Anhang Juni 1997).

48 Vgl. etwa Wilfried Härle, Dogmatik, Berlin 1995, S. 236 ff, der Abschnitt „8.1.1 Gottes Wesen als Liebe“, S. 244, zu einem verharmlosenden Mißverständnis von „Liebe“, und S. 267 ff über Gottes Heiligkeit und Zorn: „auf das Reden von Gottes *Heiligkeit* kann auf keinen Fall verzichtet werden. ... Der heilige Zorn bzw. die zornige Liebe Gottes richtet sich *um des geliebten Menschen willen* gegen alles, was ihm bzw. wodurch er sich selbst schadet. „Liebe‘ ohne solchen heiligen Zorn wäre keine echte Liebe.“

49 Vgl. Wilfried Joest, Dogmatik, Bd. 2: Der Weg Gottes mit dem Menschen, Göttingen 1986, S. 654f.

Auch dort, wo man sich – zweitens – in jenem Plädoyer auf Gottes Gnade beruft, wird das reformatorische Bekenntnis verkürzt. Denn Gottes Gnade ist *unverfügbar*; man kann nicht mit ihr rechnen, sondern nur in der Anfechtung auf sie vertrauen; eben dies lehrt die Einsicht in das *servum arbitrium*. Dagegen wird in jener Argumentation der Hinweis auf Gottes Gnade, die allen Menschen vorbehaltlos gilt, zum Prinzip der Begründung für die Forderung nach Anerkennung vielfältiger Lebensformen. Wird aber Gottes Gnade so zum ethischen Prinzip, dann wird sie zur billigen Gnade.⁵⁰

Ein drittes Kennzeichen jenes Plädoyers ist, daß es die Ordnungsfragen relativiert. Dies alles seien äußere Ordnungen, während es für den christlichen Glauben auf die innere Haltung des Herzens ankomme. – Auch dieser Einwand hat eine *particula veri*. Die Schriften des Alten und des Neuen Testaments kennen unterschiedliche Ordnungen; Jesus hat sich teils kritisch mit ihnen auseinandergesetzt.⁵¹ Insgesamt aber gibt die Heilige Schrift Zeugnis von dem leidenschaftlichen Ringen um die *rechten Ordnungen*. Der Hinweis auf Gottes Liebe, die mächtiger als alle ausgrenzenden Ordnungen der Welt ist, kann nicht davon dispensieren, nach seinem Gebot, nach den heute nötigen, guten, lebensdienlichen Ordnungen zu fragen.

So ist jene Argumentation nur auf den ersten Blick plausibel. Der zweite Blick zeigt die Probleme solch eines ethischen Ansatzes. Alle drei genannten Aspekte haben mit der Lehre vom *servo arbitrio* zu tun: mit dem Gottesbild, mit der Zuordnung von Rechtfertigung und Heiligung, und vor allem mit der Unverfügbarkeit der Gnade, auf die man nicht „bauen“, die man nicht zum Prinzip machen kann. Von der Einsicht her, daß der Mensch auf Gottes Gnade angewiesen ist und bleibt, kann man jedenfalls nicht so auf die ethischen Herausforderungen der Zeit reagieren.

50 Vgl. Dietrich Bonhoeffer, *Nachfolge*, München 1952, S. 1: „Billige Gnade heißt Gnade als Lehre, als Prinzip, als System; heißt Sündenvergebung als allgemeine Wahrheit, heißt Liebe Gottes als christliche Gottesidee. Wer sie bejaht, der hat schon Vergebung seiner Sünden. Die Kirche dieser Gnadenlehre ist durch sie schon der Gnade teilhaftig. In dieser Kirche findet die Welt billige Bedeckung ihrer Sünden, die sie nicht bereut und von denen frei zu werden sie erst recht nicht wünscht. Billige Gnade ist darum Leugnung des lebendigen Wortes Gottes, Leugnung der Menschwerdung des Wortes Gottes.“

51 So hat sich Jesus gelegentlich kritisch gegen die äußere Ordnung der Tora geäußert, besonders in Fragen von rein und unrein (etwa Mt 23,25 f) und zur Sabbathheiligung; er hat die Forderung der Tora aber zugleich bestätigt und radikalisiert: Kein Jota davon darf vergehen (Mt 5,17 ff).

Evangelische Freiheit – die Erklärung einer Synode

„Evangelische Freiheit“ und „die Entdeckung der Gewissensfreiheit“ lauten die Stichwörter, wenn vom Beitrag des Protestantismus für den modernen Staat und die Gesellschaft heute gesprochen wird. Mit gutem Recht beruft man sich dort auf die christliche Freiheit, wo es um die *Gestaltungsaufgaben* unserer Gesellschaft geht, um Gerechtigkeit und Engagement für die Hungernden, für den Frieden, für die Schöpfung.

Die Generalsynode der Vereinigten Kirche hatte 1995 als inhaltlichen Schwerpunkt das Thema „evangelische Freiheit“. Sie hat dabei – anders als viele andere Äußerungen zu ethischen Fragen – das Kunststück geschafft, bei der grundsätzlichen Struktur evangelischer Freiheit zu bleiben: Freiheit ist vor allem *zugespochene Freiheit*. So spricht die Generalsynode zuerst von der Quelle der Freiheit und dann erst von ihren Aufgaben. Weil dieser „Bericht aus der Arbeit der Generalsynode“ grundsätzliche Bedeutung hat,⁵² will ich ihn kurz vorstellen:

Christliche Freiheit ist zuerst „die Freiheit von Sünde, Tod und Teufel: Freiheit von der Sünde durch die Vergebung; Freiheit vom Tode durch das Leben, ... das mit Christi Auferstehung begonnen hat; und Freiheit von den vielen Teufeln, die in Strukturen und im Detail stecken“, in den Sachzwängen, im Horoskop und im Tarot, in den vielen Göttern der Zeit. Dies ist Luthers Bekenntnis in seiner Freiheitsschrift von 1520: „Ein Christenmensch ist ein freier Herr über alle Ding und niemand untertan“ (These 1).

Die geschenkte Freiheit ist dann auch *wirksame* Freiheit; der gute Baum bringt gute Früchte. Christliche Freiheit gewinnt Gestalt in der Frömmigkeit und in der Liebe, mit der der Christ anderen Leuten dient und nütze ist (vgl. These 26). Oder kurz: „Ein Christenmensch ist ein dienstbarer Knecht aller Ding und jedermann untertan“ (These 1).

Jener Arbeitsbericht der Generalsynode blickt dann auf die Freiheitsentwicklung, die es seither im Abendland gegeben hat: Gewissensfreiheit, Redefreiheit, Religionsfreiheit, Versammlungsfreiheit, Organisationsfreiheit. Obwohl manche Freiheitsrechte gegen die Kirchen erkämpft werden mußten (historisch hängt dies mit dem antiklerikalen Charakter der französischen

52 Von der Freiheit eines Christenmenschen. Generalsynode in Friedrichroda. Oktober 1994 (= Texte aus der VELKD 64/1995), Hannover 1995. – Mit weiteren Beiträgen in: Reinhard Brandt, Petra Thobaben (Hgg.), Die Freiheit haben wir (= Zur Sache; H. 35), Hannover 1996.

Revolution zusammen), läßt sich der christliche Anteil an dieser Entwicklung nicht übersehen. Heute bejahen wir als Kirche diese Freiheitsentwicklung.

Zugleich haben die Kirchen immer betont, daß Freiheit nicht ohne soziale Bindung und Verpflichtung bleiben darf. Heute wäre dafür – so ein III. Abschnitt der Synodalerklärung – der lange Katalog ethischer Themen zu nennen, aus dem ich nur einige Stichworte aufzähle: Arbeitslosigkeit und Obdachlosigkeit, Gemeinsinn und Solidarität in unserer Gesellschaft, Gerechtigkeit auch in weltweiten Beziehungen, Frieden oder wenigstens Minderung von Gewalt, Bewahrung der Schöpfung. Stärker als Luther haben wir dabei auf die gesellschaftlichen Bedingungen unseres Handelns zu achten. Wie ein freier Christ lebt, versteht sich in einer Gesellschaft, die nicht mehr durchgängig christlich geprägt ist, nicht von selbst.

Damit sind nun die üblichen Stichworte genannt; sie sind deswegen wichtig, weil sie anzeigen, wo wir von der Not herausgefordert sind. Dort zu reagieren, wo die Situation es erfordert, das ist ein Kennzeichen christlicher Ethik und der Umgang mit der Welt, der von der Einsicht in das *servum arbitrium* ermöglicht wird. Denn erstens: Wenn wir frei sind von dem Druck, uns selbst rechtfertigen zu müssen, dann sind wir auch frei, uns für andere, für Gerechtigkeit und Frieden einzusetzen. Das ist die christliche Freiheit. Umgekehrt darf sich zweitens christliche Ethik nie in der Gestaltungsaufgabe erschöpfen, sondern bleibt an die Quelle ihrer Freiheit zurückgebunden. Auch wenn die ethischen Herausforderungen drängen, zu Recht drängen, gibt es doch keine Dominanz der Ethik. Dies ist die Pointe dieser Synodalerklärung und die Aufgabe, vor der wir immer wieder bei der Vergewisserung unseres Lebens als Christen stehen.

Zum Schluß: Gelassenheit und Gottvertrauen

Aus der Einsicht, daß Gott im Regiment sitzt und er für den Lauf des Evangeliums in der Welt sorgt, kann Gelassenheit wachsen. Dies soll der letzte Punkt meines Vortrags sein.

Gelassenheit, eine programmatische Sorglosigkeit gepaart mit Gottvertrauen, dies spricht aus Luthers letzten Briefen an Frau Käthe. Die schrieb ihm aus Wittenberg sorgenvoll nach Eisleben. Am 7. Februar 1546 antwortet Luther: „Denn Du willst sorgen für Deinen Gott, gerade als wäre er nicht allmächtig, der da könnte zehn Doktor Martinus schaffen, wenn der einzige alte erschöffe in der Saale oder im Ofenloch oder auf Wolfs Vogelherd. Laß mich zufrieden mit Deiner Sorge; ich hab einen besseren Sorger, denn Du

und alle Engel sind, der liegt in der Krippen und hängt an einer Jungfrauen Zitzen, aber sitzt gleichwohl zur rechten Hand Gottes, des allmächtigen Vaters; darum sei zufrieden, Amen.“⁵³

Vielleicht kann so nur ein Mann schreiben, der eben nicht wie die Frauen um die täglichen Dinge sorgen muß. Aber andererseits hat Luther die Sorge seiner Frau hoch geachtet und hat selber mitgesorgt als Hausvater, vom Ausbau der Dachgiebel über die Planung des Familiengeschicks nach seinem Tod bis zur Sorge um bestimmte Arzneien.⁵⁴ Luther wußte jedoch zugleich, daß es letztlich nicht an unserer Sorge hängt.

Es läßt sich wohl kaum durch die Jahrhunderte verfolgen, aber von Luther her könnte es ein Kennzeichen lutherischer Kirchen sein – oder es könnte zu einem Kennzeichen werden, daß wir auf die Herausforderungen unserer Zeit mit einer gewissen Gelassenheit und so mit Gottvertrauen reagieren. Gelassenheit und Gottvertrauen kann man nicht „machen“, und dazu auch nicht „auffordern“. Um beides können wir nur den Heiligen Geist bitten, um als Kirchen in unserer Zeit mit ihren Herausforderungen zu leben.

Luther sorgte sich um vieles, aber dies war gepaart mit eben dieser Sorglosigkeit: vor Cajetan in Augsburg, in Worms vor Kaiser und Reich, bei der Rückkehr von der Wartburg nach Wittenberg, 1527, als in Wittenberg die Pest herrschte, und auch in den Tagen vor seinem Tod.

Luther wußte, daß es letztlich nicht an unserer Sorge hängt. Am 10. Februar schreibt er wieder an seine Frau: „Bete Du und lasse Gott sorgen. Dir ist nicht befohlen, für mich oder Dich zu sorgen.“ So ist seine Sorglosigkeit gepaart mit Gottvertrauen; in diesem Brief erinnert er seine Frau an Ps 55,23 „und an vielen Stellen mehr“. Dies ist der letzte Grund der Sorglosigkeit: „Es heißt: ‚Wirf dein Anliegen auf den Herrn, der sorget für dich‘.“⁵⁵

53 Brief vom 7. Februar 1546, Insel-Ausgabe VI, S. 270.

54 Briefe an seine Frau vom 10. Juli 1540, Insel-Ausgabe VI, S. 215 ff, z. St. S. 217, zum Ausbau der Dachgiebel im Augustinerkloster, vom 28. Juli 1545, ebd. S. 262 zum künftigen Umzug der Familie. Um Arzneimittel bittet er brieflich Melanchthon am 14. Februar 1546, Insel-Ausgabe VI, S. 274.

55 Brief vom 10. Februar 1546, Insel-Ausgabe VI, S. 273.