

VERMITTELTE UNMITTELBARKEIT

Die Kirche als Zwischenraum zwischen Gott und Mensch?

Wollte man das religiöse Anliegen des Reformators Martin Luther, das zugleich sein Vermächtnis an die christliche Theologie darstellt, in einem Satz zusammenfassen, so eignet sich keiner besser als der Titel seiner Streitschrift aus dem Jahr 1520: Von der Freiheit eines Christenmenschen. Das Ringen um das rechte Verständnis christlicher Freiheit ist die innerste Mitte von Luthers Theologie. Darüber besteht unter seinen Auslegern, so unterschiedlich sie ihn im Übrigen interpretieren mögen, bis heute ein grundlegendes Einverständnis. Die einzelnen Kennmarken seiner Theologie, das alleinige Vertrauen in das Wort Gottes, die Ablehnung einer tötenden Gesetzlichkeit, die Zurückweisung des Unglaubens, der sich im Vertrauen auf die eigenen guten Werke manifestiert, das Bekenntnis zur gleichen Würde aller Getauften und zum Vorrang des gemeinsamen Priestertums – all diese Facetten seines Glaubensverständnisses können den Leitgedanken der christlichen Freiheit ergänzen, auf eine bestimmte Bedeutung hin festlegen, seinen Sinn erläutern oder gegen Missverständnisse schützen. Doch kommt keiner dieser Vorstellungen der zentrale Rang des Freiheitsverständnisses oder gar die Kraft zu, diesem als eigenständige religiöse Grundidee gegenüberzutreten oder die existenzielle Wucht der ihr entsprechenden Glaubenserfahrung zu relativieren.

In diesem Vorrang der Grundidee christlicher Freiheit vor allen anderen religiösen Vorstellungen, die auf diese Weise zu abhängigen Variablen der grundlegenden Freiheitserfahrung des Glaubens werden, liegt die spezifische Modernität von Luthers Theologie, seine besondere Anschlussfähigkeit an das neuzeitliche Freiheitsdenken, in der die reformatorische Theologie immer ihre besondere Stärke gesehen hat. In der Tat: Wie könnte man das Kennzeichen christlicher Freiheit gegenüber dem Selbstverständnis des

neuzeitlichen Menschen besser, präziser und ausdrucksstärker auf den Punkt bringen, als es Luther in den beiden Anfangssätzen der genannten Schrift gelingt: «Ein Christenmensch ist ein freier Herr über alle Dinge und niemand untertan. Ein Christenmensch ist ein dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan.»¹ Allenfalls das unbekümmerte Wort des Augustinus: «Liebe – und tu, was du willst», könnte man diesen Sätzen zur Seite stellen. Ich empfehle sie meinen Studenten, die auf konfessionelle Abgrenzung ohnehin nicht mehr besonders erpicht sind, zur persönlichen Aneignung, wie sie am besten dadurch geschieht, dass man sie als theologische Spitzensätze des gemeinsamen theologischen Erbes der einen Christenheit auswendig lernt.

Sicherlich kann man an diesen sprachgewaltigen Auftakt zu der Schrift von der Freiheit eines Christenmenschen, der wie ein Paukenschlag wirkt, auch Gegenfragen stellen. Lässt sich das, worauf es im Christentum vor allem ankommt, unverkürzt im Paradigma der Moderne, unter dem alleinigen Vorzeichen der Freiheit aussagen, ohne dass Entscheidendes ungesagt bleibt? Lautet das Grundwort der christlichen Botschaft in theoretischer Hinsicht nicht Wahrheit, in praktischer Hinsicht dagegen Liebe? Kommt nicht die Freiheit erst durch beides, die Wahrheit und die Liebe, zur Erfüllung, wie es Paulus und Johannes denn auch ausdrücken, wenn sie dem in der Liebe wirksamen Glauben rechtfertigende und der in Christus offenbar gewordenen Wahrheit befreiende Kraft zuschreiben (vgl. Gal 5, 6 und Joh 8, 32 und 36)? Ist das in der Moderne so missverständliche, zwischen vielfältigen Bedeutungen oszillierende Faszinationswort «Freiheit», soll es zur Zentraussage des Christentums werden, nicht auf nähere Bestimmungen angewiesen? Müsste nicht klarer zum Ausdruck gebracht werden, was Freiheit im Kontext des Christentums und seiner Ethik *nicht* meinen kann – keine Freiheit subjektiver Willkür, keine Freiheit der Beliebigkeit, keine Freiheit des *Laissez-faire*, keine Freiheit der billigen Selbstbegünstigung, kurz: keine Freiheit auf Kosten der anderen?

¹ Martin Luther, *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, WA 7,20.

1. Die Macht des Wortes Gottes und die christliche Freiheit

Das Geniale, in sachlicher wie rhetorischer Hinsicht überaus Gelungene an den beiden markanten Anfangssätzen aus Luthers Freiheitsschrift liegt darin, dass sie derartige Einwände sofort in die Schranken weisen und an sich abprallen lassen. Die beiden Sätze geben die Antwort darauf – das ist ihre *erste* Sinnebene, in der ihre *ethische* Bedeutung aufscheint – schon vorweg durch die Verschränkung der christlichen Freiheit mit dem, was einem oberflächlichen Alltagsverstand als ihr schieres Gegenteil erscheinen muss: mit dem Gedanken einer universalen Dienstbarkeit, ja Knechtschaft gegenüber allen Dingen und Menschen. Christliche Freiheit ist, daran lässt Luthers Formel in ihrer überdeutlichen sprachlichen Zuspitzung keinerlei Zweifel zu, in negativer Hinsicht Freiheit *vom* Gesetz, Freiheit *vom* Zwang der Selbstrechtfertigung und Freiheit *vom* Zwang zur Sünde, in positiver Hinsicht aber Freiheit *zur* Liebe und *zum* Dienst am Nächsten².

Eine *zweite*, nunmehr *theologische* Sinnebene dieser Formel liegt darin, wie sie den Grund christlicher Freiheit bestimmt. Dieser liegt keineswegs im Menschen selbst oder in seinem Vermögen autonomer Selbstbestimmung, sondern allein in dem tröstenden und rechtfertigenden Wort Gottes, das er im Glauben ergreift. Dass Luther nicht von der natürlichen Freiheit des Menschen, sondern von der aus dem Glauben an das Wort Gottes hervorgehenden Freiheit spricht, wird bereits an einer sprachlichen Nuance im Titel seiner Freiheitsschrift deutlich, die der moderne Leser allzu leicht zu überhören geneigt ist: Es soll in dieser Streitschrift gegen die Papstkirche und ihre veräußerlichten Frömmigkeitsformen, aber auch gegen ihr Vertrauen in die guten Werke des Menschen, um die Freiheit eines Christenmenschen und nur um sie gehen³. Diesen einzigartigen und unverwechselbaren Grund der Freiheit, die aus dem Glauben an Jesus Christus erwächst, deckt Luther im Anschluss an das Bibelwort von Mt 4, 4 auf,

² Vgl. Thomas Söding, *Die Freiheit des Glaubens. Konkretionen der Soteriologie nach dem Galaterbrief*, in: W. Kraus – K.-W. Niebuhr (Hg.), *Frühjudentum und Neues Testament im Horizont biblischer Theologie*, Tübingen 2003, 113–134, bes. 117f. und 131f.

³ Vgl. Martin Luther, *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, WA 7,22.

nach dem der Mensch nicht vom Brot allein, sondern von jedem Wort lebt, das aus dem Mund Gottes hervorgeht. «Somit müssen wir nun dessen gewiss sein, dass die Seele alles entbehren kann, nur nicht das Wort Gottes; und ohne das Wort Gottes ist ihr mit nichts geholfen. Wenn sie aber das Wort hat, so braucht sie auch nichts anderes mehr, sondern sie hat an dem Wort Genüge, Speise, Freude, Frieden, Licht, Tüchtigkeit, Gerechtigkeit, Wahrheit, Weisheit, Freiheit und alles Gute überschwänglich»⁴.

Mit diesem Hymnus an die freiheitsbegründende Macht des Wortes Gottes gibt Luther den besten Kommentar zu der Szene, die sich wenige Monate später, im April des Jahres 1521 auf dem Reichstag zu Worms abspielen wird. Dort hält er dem Kaiser und den päpstlichen Delegaten, die von ihm den öffentlichen Widerruf seiner Thesen verlangten, entgegen: «Mein Gewissen ist in Gott gefangen. Und ich kann und will auch nicht widerrufen, da gegen das Gewissen zu handeln weder sicher noch einwandfrei ist»⁵. In diesem Ausruf verbindet Luther zwei Argumente, die es ihm unmöglich machen, den geforderten Widerruf zu leisten. In der Rezeptionsgeschichte des modernen Lutherbildes tritt vor allem der zweite Grund hervor, der den von Luther zuerst genannten nahezu verdrängt: Es ist nicht recht, gegen das Gewissen zu handeln, da dies, so muss man ihn wohl verstehen, die sittliche Integrität der Person zerstören und das Vermögen zur moralischen Autonomie untergraben würde. Doch dieser Hinweis auf den moralischen Eigenwert des Gewissens tritt bei Luther hinter die theologische Bekenntnisaussage zurück: Mein Gewissen ist in Gottes Wort gefangen. Es ist diese religiöse Gefangenschaft im Wort Gottes, das unbedingten Gehorsam von ihm fordert, die Luthers Freiheit gegenüber den höchsten Repräsentanten des Reiches begründet. Pointiert gesagt: Nicht schon deshalb, weil es sein Gewissen, die Stimme seines autonomen Ich ist, sondern vor allem, weil sein Gewissen in Gottes Wort gefangen ist, findet Luther in ihm Stand und Halt gegenüber den höchsten weltlichen

⁴ WA 7,22.

⁵ WA 1,939. Der Zusatz: «Hier stehe ich. Ich kann nicht anders» ist nur in einer einzigen Quelle, der Wittenberger Drucklegung, überliefert. Er muss daher als legendarische Ausschmückung gelten, die jedoch das spätere protestantische Lutherbild, insbesondere im 19. Jahrhundert, entscheidend beeinflusste.

und geistlichen Autoritäten. Allein die Bindung an Gott und das Vertrauen auf sein Wort, also die Gefangenschaft in der Vertikalen, befreit im zwischenmenschlichen und politischen Bereich, also in horizontaler Linie, zur Freiheit gegenüber jedermann. Am Ende seiner Freiheitsschrift stellt Luther die unumkehrbare Herkunft seines Freiheitsdenkens aus der religiösen Grunderfahrung des Glaubens an das Wort Gottes nochmals in aller Deutlichkeit heraus. Nun spricht er von einer zirkulären Bewegung, durch die die Freiheit eines Christenmenschen ihre Erfüllung findet: «Aus dem allem folgt der Schluss, dass ein Christenmensch nicht in sich selbst lebt, sondern in Christus und in seinem Nächsten. In Christus durch den Glauben, im Nächsten durch die Liebe. Durch den Glauben fährt er aufwärts zu Gott, von Gott fährt er wieder abwärts durch die Liebe und bleibt doch immer in Gott und der göttlichen Liebe»⁶.

Der Umstand, dass Luther seiner Schrift von der Freiheit eines Christenmenschen zugleich einen polemischen Unterton gibt, der sich gegen die Auswüchse der spätmittelalterlichen Frömmigkeitspraxis, vor allem gegen ihre veräußerlichten Formen, also gegen das Wallfahrtswesen, die Fastenwerke und Bußleistungen, gegen die festen Gebetszeiten und gegen den Gedanken einer kirchlichen Sakramentenverwaltung richtete, gibt der theologischen Grundlegung der christlichen Freiheit auf einer *dritten* Sinnenebene eine besondere Zuspitzung. Für Luther selbst und in besonders ausgeprägter Weise für das Bild, das die protestantische Rezeptionsgeschichte im 19. Jahrhundert von ihm zeichnet, liegt der Grund, aus der die Freiheit eines Christenmenschen hervorgeht, in seiner unmittelbaren, durch das Dazwischentreten keiner menschlichen Instanz getrüben Bindung an Gott, die durch Gottes Wort selbst und seine tröstende Gegenwart im menschlichen Herzen hervorgerufen wird. Das spätere Selbstverständnis des Protestantismus als Religion der Freiheit und des Gewissens *par excellence* baut auf diesem Glauben an die Unmittelbarkeit des Individuums zu Gott auf, in dem seine unverlierbare Würde und Auszeichnung gründet. Auch die stereotypen Selbst- und Fremdwahrnehmungen, durch die sich im Zeitalter der Konfessionalisierung Protestantismus und Katholizismus voneinander abzugrenzen ver-

⁶ WA 7,38.

suchten, entzündeten sich daran, dass die Idee einer religiösen Unmittelbarkeit des Einzelnen zu Gott als protestantisches Differenzmerkmal erschien. Diese Idee liegt den einzelnen Gegensatzpaaren voraus, die die konfessionstypischen Unterschiede in den protestantischen und katholischen Ausprägungen des Christseins auf einen angeblichen Gegensatz zwischen einer Kirche der Freiheit und des Gewissens und einer Kirche der Autorität und des Gehorsams zurückführen. Auf ähnliche Weise ist oftmals vom Gegensatz zwischen einer Kirche des Wortes und einer Kirche der Sakramentenverwaltung, zwischen einer *Ecclesia invisibilis* des Geistes und einer vor allem in ihren Ämtern sichtbaren Kirche der Priester und des Papstes die Rede. In einer vielzitierten Formel versuchte der protestantische Theologe Friedrich Schleiermacher (1768–1834), der protestantische Kirchenvater des 19. Jahrhunderts, die vielfältigen Unterschiede im Glaubensverständnis des Protestantismus und Katholizismus auf eine Grunddifferenz zurückzuführen, aus der sie hervorgehen sollen. Diesen fundamentalen Unterschied, der Luthers Freiheitsverständnis und die Bedeutung seiner reformatorischen Erkenntnis widerspiegelt, möchte Schleiermacher «vorläufig» so bestimmen, dass «ersterer (= der Protestantismus) das Verhältnis des Einzelnen zur Kirche abhängig macht von seinem Verhältnis zu Christo, der letztere (= der Katholizismus) aber umgekehrt das Verhältnis des Einzelnen zu Christo abhängig von seinem Verhältnis zur Kirche»⁷.

2. Eine kurzsichtige katholische Ausweichstrategie: Die Flucht in eine restaurative Anti-Moderne

Diese Verhältnisbestimmung, in der die Unmittelbarkeit des Einzelnen zu Gott als exklusives Unterscheidungsmerkmal des Protestantischen erscheint, löste auf katholischer Seite ein geteiltes Echo aus. Eine über lange Zeit einflussreiche Denkrichtung griff sie zustimmend auf und verstand den Katholizismus als Inbegriff der Anti-Moderne, als eine Gegenbewegung zum Prinzip des religiösen und politischen Individualismus, den sie mit dem neu-

⁷ Friedrich Schleiermacher, *Der christliche Glaube* § 24, hg. von M. Redeker, Berlin 1960, 137.

zeitlichen Freiheitsdenken und mit Luthers Deutung der Unmittelbarkeit des Einzelnen zu Gott verband. Im Mittelpunkt dieses an Traditionen der Romantik anknüpfenden katholischen Selbstbehauptungswillens, der im 19. Jahrhundert mit den Namen *L. G. Bonald* (1754–1840), *H.-F. R. de Lamennais* (1782–1854), *J. M. de Maistre* (1753–1821) und *J. Donoso Cortés* (1809–1853) verbunden ist, standen folgerichtig die Gedanken der Gemeinschaft, der Institution und der Autorität. Die Theologen und Staatstheoretiker der traditionalistischen Anti-Moderne zogen sich den Schuh bereitwillig an, den Schleiermacher durch seine Fassung des Gegensatzes zwischen Protestanten und Katholiken für sie bereithielt. Die letzte wirkungsgeschichtlich bedeutsame Artikulation dieses Versuchs, katholischerseits mit der protestantischen Inanspruchnahme des Individualismus-Gedankens durch Luthers Nachfolger fertig zu werden, liegt in *Carl Schmitts* Essay «Römischer Katholizismus und politische Form» aus dem Jahr 1921 vor. Darin preist Schmitt den Katholizismus als ein politisches Credo, in dessen Mittelpunkt die Bewunderung einer «dreifach großen Form» stehe: Der ästhetischen Form des Künstlerischen, die in der Prachtentfaltung römischer Liturgie zum Ausdruck gelange, der juristischen Form, durch die sich die katholische Kirche als die «wahre Erbin der römischen Jurisprudenz» zeige⁸ und dem historischen Glanz einer «weltlichen Machtform», durch die sich die katholische Kirche als die dauerhafteste Institution in der bisherigen Geschichte der Menschheit präsentiere⁹

Schmitts Lob des Katholizismus bleibt wie die gesamte geistig-politische Restaurationsbewegung im Zeichen der Anti-Moderne jedoch theologisch fragwürdig. Diese Versuche katholischer Selbstbehauptung lassen nämlich offen, ob die Infragestellung des kirchlichen Autoritätsanspruchs durch Luthers radikales Freiheitsdenken überhaupt als das religiöse Grundproblem der Moderne erkannt ist. Man wird bei den Autoren des anti-protestantischen Traditionalismus den Eindruck nicht los, dass sie das Prinzip des Katholischen weniger als lebendige Glaubensgemeinschaft wertschätzen, die dem Einzelnen durch ihre Verkündigung der Heils-

⁸ Carl Schmitt, *Römischer Katholizismus und politische Form*, München 1925, 26.

⁹ Ebd., 30.

botschaft und ihre Feier der Sakramente unerschütterlichen Halt im Ewigen vermittelt. Vielmehr anerkennen sie im Prinzip des römischen Katholizismus vor allem einen «Ordnungskern» und «Stabilitätsgaranten» für die bürgerliche Gesellschaft, die sie durch den politischen Liberalismus und den ökonomischen Kapitalismus ihrer Zeit in Gefahr sahen¹⁰.

3. Eine konstruktive katholische Antwort: Die Idee vermittelter Unmittelbarkeit zu Gott

Allerdings blieb der politische Traditionalismus im 19. Jahrhundert nicht die einzige Antwort, die die katholische Theologie auf Schleiermachers Lutherdeutung fand. Dessen protestantische Interpretation der reinen Unmittelbarkeit des Einzelnen zu Gott, nach der sich auf katholischer Seite die Kirche wie eine störende Kontrollinstanz zwischen die einzelnen Gläubigen und Gott drängt, löste innerhalb der Katholischen Tübinger Schule einen lebhaften Widerhall aus¹¹. Dadurch wird die Debatte um das religiöse Erbe Martin Luthers wieder auf eine dezidiert theologische Ebene gehoben und in der Sache über Schleiermacher hinaus weitergeführt. Die Tübinger Theologen packen den Stier bei den Hörnern und stellen Schleiermachers protestantischem Prinzip einer reinen Unmittelbarkeit des Einzelnen zu Gott, in der Luthers Freiheit des Christenmenschen gründet, die katholische Denkform einer «vermittelten Unmittelbarkeit» gegenüber. Was ist damit gemeint? Auch nach katholischem Glaubensverständnis finden die Freiheit des Einzelnen und seine Gewissensverantwortung vor Gott ihr Fundament in dem unmittelbaren Zugang, den Jesus Christus allen Gläubigen zu seinem Vater eröffnet hat. Doch wird ihnen der Anschluss an Jesus Christus nur in und durch die geschichtliche Vermittlung der Kirche eröffnet, in der der erhöhte Christus als Haupt seines Leibes fortlebt. Damit sind Weichenstellungen im Glaubensverständnis vorgenommen, die das öku-

¹⁰ Reinhard Mehring, *Carl Schmitt. Aufstieg und Fall. Eine Biographie*, München 2009, 148.

¹¹ Vgl. dazu Kurt Nowak, *Schleiermacher. Leben, Werk und Wirkung*, Göttingen 2002, 482ff.

menische Gespräch über Luthers Bedeutung für die Gegenwart bis heute prägen.

Während nach protestantischem Verständnis die Kirche als *Congregatio fidelium*, als Versammlung der Gläubigen existiert, die im Glauben an das Wort Gottes gerechtfertigt sind, betont die katholische Glaubenstheologie stärker die ekklesiale Vermittlung des Glaubens an Jesus Christus. Da wir Jesus Christus als dem mensch gewordenen Wort Gottes nur in der Verkündigung der Kirche und in der Feier ihrer Sakramente begegnen, kann der Glaube nur im Mitgehen mit der Kirche und in der Teilhabe an ihrem Glauben gelebt werden. Die Einzelnen treten nicht als bereits Gerechtfertigte zur Versammlung der Gläubigen hinzu, sondern sie begegnen Christus, indem sie in seinen Leib, die Kirche, eingegliedert werden. Dieses «indem» ist nicht als ein zeitliches Prius, sondern modal im Sinne einer instrumentellen Mitursächlichkeit der Kirche für das Gedeihen und das Wachstum des Leibes Christi zu denken.

Das Zweite Vatikanische Konzil spricht metaphorisch von einer *compago visibilis*, von dem sichtbaren Gerippe eines Körpers oder dem strukturellen Gefüge einer menschlichen Gemeinschaft, um den Charakter der Kirche als eines sakramentalen Lebensraumes und Werkzeuges für das Wirken Christi zu bezeichnen¹². Für das theologische Verständnis des Glaubens ist damit eine Verhältnisbestimmung von Zugehörigkeit zu Jesus Christus und Zugehörigkeit zur Kirche impliziert, in der die Ekklesiologie nicht nur als eine nachträgliche Funktion der Rechtfertigungsleh-

¹² Vgl. Zweites Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution *Lumen Gentium* Nr. 8 und dazu P. Hünermann, *Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche Lumen Gentium*, in: *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, hg. von Ders. – B. J. Hilberath, Band II, Freiburg 22004, 365f. Vgl. J. A. Möhler, *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten*, § 36, hg. von J. R. Geiselman, Band I, Köln 1958, 389: «So ist denn die sichtbare Kirche, der unter den Menschen in menschlicher Form fortwährend erscheinende, stets sich erneuernde, ewig sich verjüngende Sohn Gottes, die andauernde Fleischwerdung desselben, so wie denn auch die Gläubigen in der Heiligen Schrift der Leib Christi genannt werden.» Diese Formulierung wurde vom Konzil bewusst nicht übernommen, sondern nur indirekt angedeutet, indem die Kirche in einer «nicht unbedeutenden Analogie» mit dem Mysterium des fleischgewordenen Wortes Gottes verglichen wird (vgl. LG 8,1).

re erscheint. Vielmehr wird das Stehen im Raum der Kirche auch als Voraussetzung und Ermöglichungsgrund des Glauben-Könnens ernst genommen. Dagegen anerkennt die protestantische Theologie in der Nachfolge Martin Luthers nur eine Glaubensvermittlung *in* der Kirche gemäß der Bestimmung der *Confessio Augustana*, nach der die Kirche die *Congregatio fidelium*, die Versammlung der Gläubigen ist, in «der das Evangelium rein gelehrt wird und die Sakramente recht verwaltet werden»¹³. Evangelische Theologie steht dagegen dem Gedanken einer Glaubensvermittlung *durch* die Kirche in der Regel ablehnend gegenüber, da sie in der Annahme einer sakramentalen Vergegenwärtigung des erhöhten Christus oder in der Wirksamkeit seines Evangeliums durch den Verkündigungsdienst der Kirche die Unmittelbarkeit des Einzelnen zu Gott bedroht sieht, in der Schleiermacher das verpflichtende Erbe Martin Luthers erkannte.

4. Die Entstehung des Konzepts der vermittelten Unmittelbarkeit zu Gott in der Tübinger Schule des 19. Jahrhunderts

An diesem bis heute nicht zureichend geklärten Punkt greifen die Tübinger in die Debatte ein und fügen der Schleiermacher'schen Formel weitere Differenzierungen hinzu, die diese für sie akzeptabel machen. Die aus katholischer Sicht notwendigen Klarstellungen betreffen das Verständnis des Christentums als eines lebendigen Überlieferungsgeschehens und den Gedanken einer «vermittelten Unmittelbarkeit» zu Christus, in der die Freiheit der einzelnen Gläubigen in der Kirche wurzelt. Die Unmittelbarkeit des Einzelnen zu Christus, auf der Luther und das protestantische Glaubensverständnis mit allem Nachdruck beharren, erscheint auf diese Weise nicht mehr als Gegensatz zur kirchlichen Glaubensvermittlung, sondern als das eigentliche Ziel, das durch sie ermöglicht werden soll. Damit ist nicht weniger gesagt, als dass alle kirchliche Glaubensvermittlung der Ermöglichung und Begründung jener christlichen Freiheit dienen muss, die in der tätigen

¹³ *Confessio Augustana*, Nr. 7 zit. nach L. Grane, *Die Confessio Augustana. Einführung in die Hauptgedanken der lutherischen Reformation*, Göttingen 1970, 62.

Nächstenliebe und der eigenverantwortlichen Mitgestaltung von Welt und Gesellschaft ihren Ausdruck findet.

Bei *Johann Sebastian von Drey* (1777–1853), dem eigentlichen Begründer der katholischen Tübinger Schule, führt dies zu einer dialektischen Formel, die einerseits das Sein bei Christus an das Einssein mit der Kirche als notwendige Voraussetzung knüpft und andererseits eine Selbstrelativierung der Kirche im Blick auf das eigentliche Ziel ihres gesamten Wirkens impliziert. Eigentliches Heilmittel, das den Menschen rechtfertigt, aufrichtet und stärkt, ist dabei – nicht anders als für Martin Luther und seinen zeitgenössischen Interpreten Friedrich Schleiermacher – der Glaube an das Wort Gottes, wohingegen die Kirche nur als notwendiges Mittel zweiten Grades, als «Mittel zum Mittel» verstanden wird¹⁴. Der Dienstcharakter der Kirche für das Wort Gottes hindert Drey freilich nicht, ihre Bedeutung für den Glauben des Einzelnen auf emphatische Weise herauszustellen. Er folgt damit gewissermaßen Luthers rhetorischer Regel, die da heißt: Tritt fest auf, mach's Maul auf! So lesen wir bei Drey:

Christus hat nämlich seine Lehre nicht in alle vier Winde, ihnen zum Spielball gesprochen, er wollte, dass sie bleiben sollte; aber nicht so bleiben, dass sie in leiser Begeisterung, in Träumen der Mitternacht oder in mittäglichen Visionen auf jeden einzelnen niedersteige, und stille, wie sie gekommen, sich in den Herzen der Menschen hielte; der Glaube sollte vom Hören kommen, das Hören aber ist bedingt durch die Verkündigung des Wortes Christi; und hat man es nicht gehört, ist nicht der Ruf seiner Boten in alle Länder erschollen?¹⁵

Mit Luther bekennt Drey, dass der Glaube vom Hören kommt, aber das Hören-Können des Menschen ist an Voraussetzungen gebunden, die nicht anders als durch die Kirche als einer lebendigen Überlieferungsgemeinschaft des Wortes Gottes gewährleistet

¹⁴ Vgl. J. S. von Drey, *Über den Satz von der allein seligmachenden Kirche*, in: *Geist des Christentums und des Katholizismus. Ausgewählte Schriften katholischer Theologie im Zeitalter des deutschen Idealismus und der Romantik*, hg. von J. R. Geiselman, Mainz 1940, 335–357, hier: 339.

¹⁵ Ebd.

sind. «Kein Mensch, seit den Zeiten der Apostel, der von Christus etwas vernommen, hat es anders vernommen als nur durch sie; keiner, der durch den Glauben an Christus selig geworden, ist es geworden ohne sie»¹⁶. Dieses katholische Ineinander von Unmittelbarkeit des Einzelnen zu Gott und notwendiger Vermittlung der Glaubenserfahrung durch den Dienst der Kirche wird in der Tradition Tübinger Theologie später vielfach variiert. *Johann Adam Möhler* (1796–1838) greift den Gedanken einer vermittelten Unmittelbarkeit der Glaubenserfahrung und des christlichen Freiheitsbewusstseins wieder auf, indem er sich auf Schleiermachers Gedanken der unmittelbaren Anschauung des Universums bezieht, den dieser in seinen Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern entwickelte¹⁷. Auch für Möhler vermittelt das in der Kirche verbreitete heilige Leben, an dem die Gläubigen Anteil gewinnen, diesen eine «unmittelbare Anschauung, durch die sie die Glaubenserfahrung der Kirche zu ihrer eigenen umgestalten»; dies geschieht nicht anders als durch ihre christliche Lebenspraxis und die tätige Nächstenliebe, indem die Gläubigen «einen heiligen Sinn und Wandel in sich erzeugen»¹⁸. Während der Gedanke der Unmittelbarkeit des Einzelnen zu Gott bei Möhler noch von der romantischen Idee der reinen Anschauung geprägt ist, entwickelt später *Johannes von Kuhn* (1806–1887) den Gedanken der vermittelten Unmittelbarkeit zu Gott in stringenter theologischer Begrifflichkeit:

Dieser einzelne ist in seinem Glauben an die göttliche Offenbarung abhängig von dem Glauben der Kirche, insofern er aber sogleich ein lebendiges Glied der Kirche, und der Glaube der Kirche ein Glaube unmittelbar an Christus und seine Offenbarung ist, ist auch der seinige ein solcher.

¹⁶ Ebd.

¹⁷ Vgl. Friedrich Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, hg. von R. Otto, Göttingen, 61967, 52: «Alles Anschauen gehet aus von einem Einfluss des Angeschaueten auf den Anschauenden, von einem ursprünglichen und unabhängigen Handeln des ersteren, welches dann von dem letzteren seiner Natur gemäß aufgenommen, zusammengefasst und begriffen wird.»

¹⁸ J. A. Möhler, *Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte* § 4, Mainz 1925, 12.

Die Kirche vermittelt also zwar sein Verhältnis zu Christus, aber sie trennt ihn darum nicht von ihm, sondern sein Verhältnis zu Christus ist zugleich ein unmittelbares¹⁹.

5. Zwei Testfragen an das Konzept der vermittelten Unmittelbarkeit

Nachdem die Entwicklung der Idee einer vermittelten Unmittelbarkeit der Gläubigen zu Gott in der Katholischen Tübinger Schule aufgezeigt wurde, ist in einem Zwischenschritt, bevor dieses Konzept systematisch begründet wird, nach der Bedeutung der modifizierten Differenzformel «reine Unmittelbarkeit» versus «vermittelte Unmittelbarkeit» für ökumenische Problemstellungen zu fragen. Dazu werden exemplarisch zwei Testfragen ausgewählt, an denen sich die Tragweite der aufgezeigten Unterscheidung erkennen lässt: Luthers Verständnis der Selbstbeglaubigung des Wortes Gottes durch die Selbstbeglaubigung der Schrift sowie sein theologisches Freiheitsverständnis vor dem Hintergrund seiner Lehre vom unfreien Willen.

a) Luthers Verständnis der Selbstbeglaubigung des Wortes Gottes

Auch nach protestantischem Verständnis meint die Selbstbezeugung der Schrift nicht, dass deren Zeugnis nicht an notwendige Zeugen gebunden wäre und sich ohne die kirchliche Verkündigung des Wortes Gottes durchsetzen könnte²⁰. Gemeint ist

¹⁹ J. von Kuhn, *Einleitung in die Katholische Dogmatik*, Bd. 1, Tübingen 1846, 74f.

²⁰ Allerdings tut sich bereits in der Deutung ihrer Rolle eine ökumenische Differenz auf, die mit der Denkform vermittelter Unmittelbarkeit zusammenhängt. Während evangelische Theologie dazu neigt, in den menschlichen Verfassern der Schriften des Neuen Testaments nicht selbständige Zeugen, sondern nur Medien des pneumatischen «Selbstbezeugungsvermögens» (G. Wenz, *Die Kanonfrage als Problem ökumenischer Theologie*, in: W. Pannenberg – Th. Schneider (Hg.), *Verbindliches Zeugnis, Bd. I: Kanon-Schrift-Tradition*, Freiburg-Göttingen 1993, 232–288, hier: 288) Christi zu sehen, wird nach katholischem Verständnis die menschliche Autorschaft durch die göttliche Urheberschaft in keiner Weise eingeschränkt: «Schriftinspiration bedeutet nicht die Ausschaltung,

vielmehr, dass der Inhalt der Schrift, das Wort Gottes, von der Art ist, dass er keiner nachträglichen Bestätigung durch amtliche Instanzen bedarf und kein Auslegungsmonopol einer solchen Instanz zulässt. Auch bedeutet die Klarheit der Schrift nicht, dass es nicht einzelne dunkle und mehrdeutige Stellen in ihr gäbe, sondern nur, dass die Grundlehren des Christentums – Luther denkt an die Dreieinigkeit Gottes, die Menschheit Christi, sein Kreuzesleiden sowie die Lehre von der unvergebbaren Sünde gegen den Heiligen Geist – klar und eindeutig in der Schrift bezeugt sind. Auf diese innere Selbstbeglaubigung des Wortes Gottes durch den Heiligen Geist bezieht sich Luthers Warnung davor, die festen Gewissheiten des Glaubens mit philosophisch zweifelhaften Lehren zu vermischen: «Denn das ist nicht Christenart, sich nicht an festen Ansichten zu freuen. Man muss vielmehr an festen Meinungen seine Freude haben oder man wird kein Christ sein»²¹. Die unerschütterliche Gewissheit des Wortes Gottes, dem wir beständig anhängen, das wir jederzeit bekennen und verteidigen sollen, indem wir unerschütterlich bei ihm ausharren, ist durch den Geist Gottes, in dem die Schrift verfasst ist, selbst in unseren Herzen gewirkt: «Der Heilige Geist ist kein Skeptiker, er hat nichts Zweifelhafte oder unsichere Meinungen in unsere Herzen geschrieben, sondern feste Gewissheiten, die gewisser und fester sind als das Leben selbst und alle Erfahrung»²². Der Sache nach gründet Luthers Vertrauen in die Selbstdurchsetzungskraft des Wortes Gottes in seiner Auffassung von der Mitte der Schrift: «Nimm Christus fort aus der Schrift, was wirst du weiter in ihr finden?»²³ Daher ist es allein Sache der Schrift, den zentralen Inhalt der Schrift, ihre ureigenste Sache, das Wort Gottes, zur Geltung zu bringen.

Allerdings lässt Luther das Problem der konkreten Vermittlung des Wortes Gottes in der Schwebe. Bereits die Frage, wie sich die Identität des Wortes Gottes angesichts rivalisierender Auslegungs-

sondern im Gegenteil die Ermächtigung der Inspirierten zu eigener Autorschaft» (K.-H. Menke, *Sakramentalität. Wesen und Wunde des Katholizismus*, Regensburg 2012, 71).

²¹ Martin Luther, *De servo arbitrio. Vom unfreien Willen*, zit. nach K. Aland, Luther Deutsch, Bd. III, Stuttgart-Göttingen 1961, 155.

²² Ebd., 160.

²³ Ebd., 161.

möglichkeiten und unklarer Aussagen der Schrift erkennen lässt, weist er als unangemessen zurück. Seine Lehre von der doppelten Klarheit der Schrift, einer äußeren durch ihren Inhalt, das Wort Gottes selbst, verbürgten, und einer inneren, durch den Geist im Herzen der Gläubigen gewirkten, tendiert zu der Annahme, dass die eine unmittelbar aus der anderen hervorgeht²⁴. Die Tendenz, die Selbstbeglaubigung des Wortes Gottes mit der Selbstbeglaubigung der Schrift in eins fallen zu lassen und die Notwendigkeit einer Vermittlung durch Auslegungsinstanzen zu leugnen, spricht jedenfalls aus der Interpretation, die ein einflussreicher moderner Interpret, nämlich *Gerhard Ebeling*, von Luthers Schriftverständnis gibt. Danach fordert das Prinzip des *sola scriptura* nicht nur den Ausschluss anderer Quellen; es enthält vielmehr auch den hermeneutischen Grundsatz, dass die Schrift als alleinige Instanz ihrer eigenen Auslegung fungiert und das Wort Gottes keiner weiteren Bezeugungsinstanzen neben ihr bedarf: «Die Heilige Schrift ist die alleinige Quelle ihrer Auslegung»²⁵. Und: «Ist die Sache der Heiligen Schrift das Wort Gottes, dann ist die Heilige Schrift letztlich nicht das zu Erhellende, vielmehr selbst Quelle der Erleuchtung»²⁶.

An einer solchen nahezu unterschiedslosen Gleichsetzung zwischen dem Wort Gottes und der Heiligen Schrift müssen heute, das ist ökumenisch unstrittig, nähere theologische Differenzierungen vorgenommen werden. Diese müssen vor allem den Unterschied zwischen dem menschengewordenen Wort Gottes als dem eigentlichen Träger der göttlichen Offenbarung und der Heiligen Schrift als ihrer primären normativen Bezeugungsinanz herausstellen. Sonst lässt sich die Besonderheit des christlichen Offenbarungsverständnisses, die durch die Charakterisierung des Christentums als «Buchreligion» verdeckt wird, nicht mehr erkennen: Die Einzigartigkeit des Christentums beruht darauf, dass der dreieinige Gott sein innerstes Geheimnis offenbart, indem er sich im Zeugnis eines lebendigen Menschen, im Leben, im Ster-

²⁴ Ebd., 164: «Wenn du von der inneren Klarheit sprichst, so wird kein Mensch eines einzigen Buchstabens der Schrift gewahr, wenn er nicht den Geist Gottes besitzt.»

²⁵ Gerhard Ebeling, *Sola scriptura und das Problem der Tradition*, in: Ders., *Wort Gottes und Tradition*, Göttingen 1964, 91–143, hier: 119.

²⁶ Ebd., 124.

ben und in der Auferweckung des Jesus von Nazareth als radikale Liebe zum Menschen, vor allem zu den Ausgestoßenen, zu den Armen und den Sündern, zeigt. Die Selbstoffenbarung der schöpferischen Liebe Gottes im Leben und Sterben des Jesus von Nazareth und seiner Auferstehung lässt sich mit Luther tatsächlich als Selbstbeglaubigung des Wortes Gottes verstehen, sofern man dabei an die Person des menschengewordenen Logos denkt. Denn der gesamte Bedeutungszusammenhang von Leben und Sterben, Tod und Auferweckung des Jesus von Nazareth macht die innere Glaubwürdigkeit der christlichen Heilsbotschaft sichtbar. Ihr *Inhalt* (Jesu Verkündigung des Reiches Gottes und seiner unbedingten Liebe zum Menschen), ihr *Medium* (das geschichtliche Wirken und die Person des Jesus von Nazareth) und ihre *Form* (die letzte Beglaubigung durch Jesu Selbsthingabe im Tod) stimmen überein. Zwischen diesen einzelnen Momenten seiner Sendung besteht eine vollkommene Kongruenz, so dass sein Leben, Sterben und Auferwecktwerden tatsächlich die endgültige Selbstoffenbarung Gottes als Liebe ist²⁷

Die hohe Glaubwürdigkeit, die von der Person des Jesus von Nazareth aufgrund der einzigartigen Kongruenz von Wort und Tat ausgeht, die seine Botschaft und sein Lebenszeugnis prägt, erübrigt jedoch nicht die Frage nach dem inneren Zugang, den wir heute zu seiner Gestalt finden können. Das Zeugnis der Schrift ist dabei die erste und höchste Instanz, die den Zugang zur Person Jesu Christi als dem menschengewordenen Wort Gottes vermittelt. Sie tut dies jedoch nicht aus sich selbst, d. h. aufgrund ihres Buchstabens und ihrer bloßen Schriftgestalt, sondern indem ihr innerer Sinn durch Auslegung und Deutung erschlossen wird. Oberstes Auslegungsprinzip muss dabei nach protestantischem wie nach katholischem Verständnis die alte patristische Regel sein, dass die Schrift nur in dem Geist verstanden werden kann, in dem sie geschrieben ist²⁸. In der gegenwärtigen katholischen Theologie führt dieses Grundprinzip der Schriftauslegung zu

²⁷ Vgl. Thomas Pröpper, *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*, Freiburg i. Br. 2001, 42–56, bes. 47 und Karl-Heinz Menke, *Jesus ist Gott der Sohn. Denkformen und Brennpunkte der Christologie*, Regensburg 2008, 358f.

²⁸ Vgl. *Dei verbum* 12,5.

einem pneumatologischen Modell mehrerer Bezeugungsinstanzen des Wortes Gottes in der Kirche (Schrift, Tradition, Glaubenssinn der Gläubigen, Lehramt und wissenschaftliche Theologie), die unter dem Primat der Schrift miteinander agieren und aufeinander verwiesen sind. Die Stärke dieses Modells liegt darin, dass die Heilige Schrift als die Ur-Kunde des Evangeliums von Jesus Christus klar und eindeutig als dessen oberste Bezeugungsinstanz herausgestellt wird, wodurch sich auch die alte innerkatholische Streitfrage bezüglich der materialen Suffizienz der Schrift erledigt²⁹. Zugleich ist in diesem pneumatologischen Modell anerkannt, dass die geschichtliche Vermittlung des Wortes Gottes nur durch ein Miteinander aller Bezeugungsinstanzen gelingen kann, wobei keiner eine Monopolstellung zukommt; ein empfindlicher Mangel ist jedoch darin zu sehen, dass keine rechtlichen Regelungen für den Konfliktfall existieren, die den notwendigen Freiraum jeder einzelnen Instanz gewährleisten³⁰.

Luthers Verständnis des *sola scriptura* kann für sich in Anspruch nehmen, dass darin das Wort Gottes als die schlechterdings konstituierende theologische Bezugsgröße des Glaubens zur Geltung gebracht ist, die über der Kirche steht und als erste und bleibende Norm aller kirchlichen Überlieferung Anerkennung fordert, auch wenn der Prozess der Schriftwerdung des Wortes

²⁹ Allerdings ist der Vorrang der Schrift vor der Tradition in der Offenbarungskonstitution *DV*, die einen wichtigen Anstoß zur Ausbildung dieses theologischen Erklärungsmodells gab, nicht mit der wünschenswerten Unzweideutigkeit ausgedrückt, wie die höchst problematische Formel «*pari pietatis affectu ac reverentia*» (= mit dem gleichen Gefühl der Dankbarkeit und der gleichen Ehrfurcht) in *DV* 9,2 zeigt. Zu bedauern ist auch, dass das Konzil in seinen Ausführungen zur authentischen Glaubensüberlieferung und zur Weitergabe des Wortes Gottes in der Kirche das «traditionskritische Moment so gut wie völlig übergangen» hat und «sich dadurch einer wichtigen Chance des ökumenischen Gesprächs begeben» hat (J. Ratzinger, *Kommentar zur Dogmatischen Konstitution Dei verbum*, in: LthK (2. Aufl.), *Das Zweite Vatikanische Konzil*, Bd. II, Freiburg i. Br. 1967, 520). Vgl. auch H. Hoping, *Theologischer Kommentar zur Dogmatischen Konstitution Dei verbum*, in: *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil* (hg. von P. Hünermann und B.-J. Hilberath), Bd. III, Freiburg i. Br., 754–761, der dieses kritische Urteil differenziert begründet.

³⁰ Vgl. Walter Kasper, *Das Verhältnis von Schrift und Tradition. Eine pneumatologische Perspektive*, in: Ders., *Theologie und Kirche*, Bd. 2, Mainz 1999, 51–83, bes. 81ff.

Gottes und der Kanonabgrenzung eine erste Etappe dieser Traditionsbildung bezeichnet, so dass die Heilige Schrift in gewisser Weise auch ein Buch der Kirche ist³¹. Luthers kompromissloses Insistieren darauf, dass die Schrift als Wort Gottes über der Kirche steht, erübrigt allerdings noch nicht die Frage, wie sich das Wort Gottes als oberster Maßstab für den Glauben der Kirche und die Lebensführung der Gläubigen konkret aufweisen lässt. Wo der Inhalt der Schrift nicht mehr fraglos gültig ist, sondern mit dem Einsetzen der historischen Offenbarungskritik unter neuzeitlichen Voraussetzungen strittig wird, zeigt der Glaube an die Selbstbekundung des göttlichen Wortes, die mit der Selbstbeglaubigung der Schrift zusammenfällt, gegenüber dieser Kritik eine offene Flanke. Aus katholischer Sicht bleibt Luthers imposantes theologisches Schriftverständnis daher hermeneutisch unterbestimmt, solange ihm keine Theorie der einzelnen Bezeugungsinstanzen des Wortes Gottes und ihres kritisch-konstruktiven Miteinanders zur Seite gestellt wird.

b) Luthers Verständnis des unfreien Willens

Der Gedanke der reinen Unmittelbarkeit Gottes, dessen Wirken sich selbst ohne die Vermittlung geschöpflicher Instanzen in der Welt durchsetzt, steht auch bei Luthers Streit mit *Erasmus* (1466/67–1536) über den freien Willen im Hintergrund. Für Luther geht es in diesem Disput, der zu Beginn der Neuzeit wie kein anderes theologisches Problem eine unerhörte öffentliche Breitenwirkung erzielte, um mehr als nur um eine Detailfrage der theologischen Anthropologie oder der Gnadenlehre. Vielmehr steht für ihn das rechte Verständnis des Christentums überhaupt auf dem Spiel. Die beiden Streitfragen, wieviel der menschliche Wille aus eigener Kraft oder mithilfe der Gnade Gottes vermag und ob Gottes Vorsehung und das lückenlose Wirken seiner Allmacht dem Zufall eine Leerstelle in seiner Weltregierung überlässt, benennen

³¹ Dies gilt nicht nur für ihre literarische Schriftform als solcher, sondern auch für die Bedingungen, unter denen sie als lebendiges Wort Gottes durch diese vernehmbar ist: «Nur durch die lebendige Glaubensüberlieferung der Kirche ist und bleibt die Schrift das lebendige Wort Gottes» (H. Hoping, Theologischer Kommentar [s. Anm. 29], 751).

für Luther die Summe des christlichen Glaubens, an deren rechter Erkenntnis das Heil des Menschen und die Ehre Gottes hängen³². «Denn wenn ich nicht weiß, was, wieweit und wieviel ich in Bezug auf Gott kann und zu tun vermag, so wird es mir ebenso ungewiss und unbekannt sein, was, wieweit und wieviel Gott in Bezug auf mich vermag, da Gott doch alles in allem wirkt»³³.

Die innere Logik, die Luther dazu zwingt, dem freien Willen des Menschen jede Bedeutung abzuspochen, lautet: Würde dem Entschluss des Menschen zur Glaubensannahme, also der Freiheit des Glaubensaktes, an der die scholastische Theologie mit Augustinus immer festgehalten hatte, eine geschöpfliche Eigenbedeutung zukommen, so geriete Gott in die Abhängigkeit des Menschen, wodurch dessen Heil gefährdet würde. Die unbedingte Heilsgewissheit, ein Grundanliegen von Luthers Frömmigkeit, muss jede noch so geringe Mitwirkung des menschlichen Willens am Zustandekommen des Glaubens ausschließen. Um keinen Zweifel an der Ernsthaftigkeit seiner These vom unfreien Willen aufkommen zu lassen, behauptet Luther, dass alles böse ist, was der Mensch ohne die Gnade Gottes tut, und dass nichts von dem, was ihr im Menschen vorausgeht, in irgendeiner Weise zum Heil beitragen kann³⁴.

Gegenüber Erasmus bekräftigt Luther nochmals seine These aus der Heidelberger Disputation, dass der freie Wille des Menschen nur ein Titel ohne Wert sei und dass Gottes Gnade im Menschen unwiderstehlich wirke. Unter Berufung auf die paulinische Antithese, nach der der Mensch nur als Sklave der Sünde *oder* als Sklave Christi existieren kann, erläutert er diese These sodann: «Wenn aber ein Stärkerer über ihn kommt, ihn besiegt und uns als seine Beute raubt, so werden wir umgekehrt durch dessen Geist Sklaven und Gefangene, was dennoch eine königliche Freiheit bedeutet, so dass wir gern wollen und tun, was er selbst will»³⁵. Das Überwältigtwerden der menschlichen Freiheit durch die Allmacht der göttlichen Gnade ist auch der Grundgedanke, der hin-

³² Vgl. WA 18, 614, 15–26.

³³ WA 18, 614, 9ff. zit. nach Kurt Aland, *Luther Deutsch. Die Werke Martin Luthers*, Bd. III, 169.

³⁴ Vgl. WA 18, 634, 21ff. und dazu Eberhard Schockenhoff, *Theologie der Freiheit*, Freiburg i. Br. 2007, 252ff.

³⁵ WA 18, 635, 14ff. zit. nach Aland, *Luther Deutsch* (s. Anm. 33), 169.

ter der vielzitierten Metapher steht, die den Menschen mit einem Reittier vergleicht. Wie ein Zugtier ist der menschliche Wille in die Mitte zwischen Gott und Satan gestellt. Nicht der Mensch selbst bestimmt die Richtung seines Wollens, sondern entweder die Macht Gottes oder die Macht des Satans, von der er geritten wird. «Wenn Gott sich darauf gesetzt hat, will er und geht, wohin Gott will – Wenn Satan sich darauf gesetzt hat, will und geht er, wohin Satan will»³⁶.

Wie lässt sich diese radikale theologische Destruktion der menschlichen Willensfreiheit mit Luthers Hochschätzung der Freiheit eines Christenmenschen vereinbaren? Erasmus deutet Luthers These vom unfreien Willen als eine generelle Absage an die menschliche Freiheit und damit an jede Eigenanstrengung des Menschen auf dem Weg des Guten. Während für Luther die primäre Funktion seiner Lehre von der Unfreiheit des Willens auf soteriologischer Ebene liegt, lehnt Erasmus diese These wegen ihrer aus seiner Sicht destruktiven moralpädagogischen Konsequenzen ab. Luther bestreitet, dass der Mensch gegenüber Gott irgendetwas zum eigenen Heile Bedeutsames wirken kann; Erasmus befürchtet dagegen, dass ein unfreier Wille in der Trägheit zum Guten verharret und sich hinsichtlich aller menschlichen Eigenanstrengungen passiv verhält. Für diesen zentralen Einwand gegenüber Luther beansprucht Erasmus keinerlei Originalität. Er zitiert ihn vielmehr als Gemeingut der scholastischen Tradition: Die Leugnung der Willensfreiheit untergräbt die Verantwortung der Menschen für ihre Lebensführung, weil alle moralischen Gebote, Weisungen und Ratschläge, aber auch Lob und Dank oder jeglicher Tadel und die Androhung von Strafen die Freiheit des Menschen und sein Anders-Können voraussetzen³⁷. Auf dieser Ebene reden Luther und Erasmus offenkundig aneinander vorbei. Der Humanist hält dem Reformator ein Argument des gesunden Menschenverstandes entgegen, das er für unwiderstehlich hält, während dieser seiner für ihn ebenso zwingenden theologischen Logik folgt, nach der das Heil des Menschen nur dann si-

³⁶ WA 18, 635, 17 zit. nach ebd.

³⁷ Vgl. Erasmus von Rotterdam, *De libero arbitrio* I a 8; zit. nach: *Ausgewählte Schriften* (hg. von W. Wälzig), Bd. IV, Darmstadt 1969, 12f.

cher ist, wenn es ausschließlich und ganz von Gottes Allmacht abhängt.

Auch die Kritik des Erasmus ist allerdings von religiösem Ernst und einem praktischen Heilsinteresse geleitet. Ihm geht es keineswegs darum, wie Luther in seinem Kampf gegen die Moralisierung des Christentums meint, den Glauben in unzulässiger Weise für die Zwecke der bürgerlichen Lebensführung in Dienst zu nehmen. Auch Erasmus hält den Menschen dazu an, alles von Gottes Gnade zu erhoffen. Zwar spornt er den Menschen zur Eigenanstrengung an, doch tut er dies in dem Bewusstsein, dass der Mensch sich selbst immer nur das Böse anrechnen darf, das er will. Gelingt ihm dagegen «etwas Gutes, wollen wir es zur Gänze der göttlichen Güte zuschreiben, der wir auch gerade das verdanken, was wir sind»³⁸. Erasmus lehrt also keineswegs, der Mensch solle Gott gegenüber auf die Kraft seines freien Willens vertrauen und sich den Erfolg des Guten selbst anrechnen. Vielmehr führt er das Gute ganz auf Gottes Gnade zurück, der wir alles verdanken, was wir sind und tun. Wenn er den Menschen mit Paulus dazu auffordert, im Vertrauen auf Gottes Hilfe im eigenen Bemühen um das Vorwärtskommen auf dem Weg des Guten nicht nachzulassen (vgl. Phil 3, 13), so sieht er auch im freien Willen eine Gestalt der Gnade Gottes, in deren Kraft der Mensch allein vermag, was er erreichen kann.

Dennoch beharrt Erasmus darauf, dass der Mensch angesichts von Gottes Heilshandeln an ihm nicht untätig bleibt, sondern seine geschöpflichen Fähigkeiten, eben seinen freien Willen und seine Kraft zum Guten, von der Gnade Gottes erwecken und zum Ziel führen lässt. Er sieht Luthers These vom unfreien Willen nicht nur deshalb als gefährlich an, weil sie die Menschen nach seiner Auffassung zur Trägheit auf dem Weg der Frömmigkeit und zum Nachlassen in ihren geistig-moralischen Anstrengungen verführt³⁹. Luthers These vom unfreien Willen untergräbt in seinen Augen auch das Vertrauen in die Gnade Gottes, die er nicht anders als eine schöpferische Macht denken kann, die das geschöpfliche Sein des Menschen zur freien Eigentätigkeit erweckt und in ihre göttliche Wirksamkeit einbezieht. Erasmus denkt sich

³⁸ Ebd.

³⁹ Vgl. *De libero arbitrio* I a 10; in: *Ausgewählte Schriften*, Bd. IV, 19.

die Wirksamkeit der Gnade nicht als reine Unmittelbarkeit Gottes im Sinne einer Alleinwirksamkeit, die alles menschliche Mittun ausschaltet, sondern nach der Logik einer konkreten Vermittlung, nach der das Tun des Guten *ganz* Werk Gottes und zugleich *ganz* Tat des von Gott dazu befähigten Menschen ist⁴⁰. Deshalb wirft er Luther vor, das auseinanderzureißen, was zwar unterschieden werden muss, aber doch unbedingt zusammengehört: «Zunächst trennst du die Gnade vom freien Willen, aber wenn ich sage, dass der freie Wille etwas Gutes tue, verbinde ich ihn mit der Gnade; solange er ihr gehorcht, wird er glücklich geführt und handelt; wenn er sich der Gnade widersetzt, verdient er, von ihr verlassen zu werden, und wenn er von ihr verlassen ist, tut er nur Böses»⁴¹.

Diese Antwort macht deutlich, dass im Streit um das rechte Verständnis von Gnade und Freiheit zwei theologische Denkformen aufeinander treffen: Was Luther trennen muss, damit das exklusive und unmittelbar wirksame Handeln Gottes im Sünder sein Ziel erreichen kann, versucht Erasmus so als konkretes Vermittlungsgeschehen zu denken, dass sich Gottes gnädiges Handeln und der freie Wille des Menschen als Teilmomente eines von Gottes Initiative getragenen Wirkgefüges begreifen lassen. Der antithetischen Logik Luthers: Gott wirkt alles, der Mensch nichts, stellt Erasmus eine Konzeption des göttlichen Wirkens gegenüber, in der der freie Wille des Menschen als ein von Gottes Geist zur Eigentätigkeit geführtes Vermögen einbezogen bleibt. Für Luther gilt in seinem Streit mit Erasmus die Logik eines strikten Entweder-Oder: Gott wirkt alles und der Mensch wirkt nichts; würde der Mitwirkung des Menschen ein wie auch immer gearteter Bei-

⁴⁰ Der Begriff der Alleinwirksamkeit Gottes wird von katholischen Autoren (z. B. von Yves Congar) gebraucht, um Einseitigkeiten von Luthers Theologie zu benennen; er wird heute aber auch von protestantischen Autoren verwandt, um Luthers Verständnis des Handelns Gottes in der Welt positiv zu qualifizieren. K.-H. Menke, *Sakramentalität. Wesen und Wunde des Katholizismus*, Regensburg 2012, 68ff. trägt dazu Belegstellen aus dem Werk von Gunter Wenz zusammen, die den Unterschied zum sakramentalen Denken der katholischen Tradition am Beispiel der Bedeutung der Menschheit Jesu für das göttliche Offenbarungshandeln, an der Rolle der menschlichen Verfasser der Heiligen Schrift, an der Bedeutung der Schriftinspiration, an der Rolle der Kirche im Geschehen der Heilsmittlung und der Notwendigkeit einer Repräsentation Christi durch geweihte Amtsträger aufzeigen.

⁴¹ *Hyperaspistes* I, zit. nach: *Ausgewählte Werke* Bd. IV, 416f.

trag zugestanden, so geriete Gott in die Abhängigkeit des Menschen, was mit Luthers Begriff der Allmacht Gottes unvereinbar wäre. Für Erasmus dagegen kann das freie Tätigsein des Willens nur in dem Fall, dass er Böses will, in einen Gegensatz zu Gottes Handeln geraten, weil seine Wirksamkeit zum Guten ganz und gar von der Gnade abhängt. Erasmus lehrt nicht nur ein Mitwirken des Willens an der Gnade Gottes, sondern umgekehrt auch ein Mittätigsein der göttlichen Gnade in allem, was der Wille zu ihrem Werk beiträgt. Insofern vertritt er eine Theorie der Allwirksamkeit der göttlichen Gnade, die ein wechselseitiges Ineinander von Gnade und Freiheit annimmt und das Tun des Guten ganz der Gnade Gottes und ganz dem von ihr getragenen Willen des Menschen zuschreibt⁴².

6. Versuch einer systematischen Begründung des Konzepts der vermittelten Unmittelbarkeit

Die Theorie von der vermittelten Unmittelbarkeit der Gegenwart Gottes in der Welt, also seiner wirksamen Präsenz im verkündigten Wort des Evangeliums, in den sakramentalen Zeichen seines Heils, im Handeln der Gläubigen und im amtlichen Tun der Kirche, lässt sich durch eine doppelte Überlegung erläutern. Die erste ist anthropologischer, die zweite theologischer Natur. Anthropologisch entspricht die Behauptung einer vermittelten Unmittelbarkeit Gottes in der Welt der konstitutiven Leiblichkeit menschlicher Existenz. Als körpergebundenes Wesen ist er sich selbst und den anderen nicht anders als im Medium seines Leibes zugänglich; er erfährt sich selbst und erschließt sich anderen nur *in* seinem Leib und *durch* seinen Leib. Der Leib kann daher als das Ur-Symbol des Menschen und seiner Freiheit bezeichnet werden; er ist ein Selbstaussdruck der Freiheit und der personalen Lebensvollzüge eines Menschen.

Dabei ist das leiblich vermittelte Selbstverhältnis des Menschen von einer eigentümlich dialektischen Struktur. Es ist zu-

⁴² Zu den Einschränkungen an dieser These, die für Erasmus zu beachten sind, vgl. E. Schockenhoff, *Theologie der Freiheit*, 274ff.

gleich durch Identität und Differenz gekennzeichnet⁴³. Einerseits ist der Leib nicht mit der Person schlechthin identisch, die sich in ihm darstellt, denn wir können uns von unserem Leib distanzieren, uns ihm ausliefern oder ihn unterwerfen, uns in ihn zurückziehen, ja, uns hinter seiner Fassade vor den anderen verbergen wie ein aufgesetztes Lächeln oder ein erstarrter Gesichtsausdruck zeigen. Andererseits drückt sich im Leib wirklich das handelnde Subjekt selbst aus; vermittelt durch den leiblichen Ausdruck – ein gesprochenes Wort, eine zum Gruß gereichte Hand, eine spontane Umarmung – sind wir uns selbst und den anderen unmittelbar gegeben. «Der von der Freiheit unterschiedene Ausdruck der Freiheit ist also Vermittlung zur Unmittelbarkeit ihrer selbst»⁴⁴.

Dieser abstrakt erscheinende anthropologische Zusammenhang kann anhand konkreter leibhafter Gesten, die unsere zwischenmenschliche Kommunikation ermöglichen, konkreter aufgezeigt werden. Als leibhafte Wesen begegnen wir uns nicht in reiner Unmittelbarkeit, unsere Kommunikation verläuft nicht von Herz zu Herz, von Geist zu Geist oder vom reinen Ich des Absenders zum reinen Ich des Empfängers einer Botschaft. Vielmehr offenbaren wir uns den anderen immer nur auf leibhaft vermittelte Weise, im gesprochenen Wort, in der ausgestreckten Hand und in der Umarmung. Doch sind es immer wir selbst, die sich dem anderen im symbolischen Ausdruck des Leibes offenbaren. Wenn ich einen anderen anspreche, ihm die Hand reiche oder ihn herzlich umarme, ist es nicht nur mein Mund, der zu ihm spricht, meine Hand, die sich ihm entgegenstreckt, oder mein Arm, der sich um seinen Körper legt. Vielmehr bin es jeweils ich selbst, zumindest sofern der körperliche Ausdruck meiner kommunikativen Selbstdarstellung gelingt, der sich dem anderen in diesen leibhaften Gesten offenbart und anbietet. Mein Leib ist insofern tatsächlich Medium meiner Selbstoffenbarung und Hingabe an den anderen⁴⁵.

⁴³ Vgl. Helmuth Plessner, *Lachen und Weinen. Eine Untersuchung der Grenzen menschlichen Verhaltens*, in: Ders., *Gesammelte Schriften VII. Ausdruck und menschliche Natur* (hg. von G. Dux, O. Marquard und E. Ströker), Frankfurt a. M. 1982, 201–387, bes. 238–253.

⁴⁴ Gisbert Greshake, *Gott in allen Dingen finden. Schöpfung und Gotteserfahrung*, Freiburg i. Br. 1986, 29.

⁴⁵ Vgl. ebd., 30.

Dem anthropologischen Gesetz der Vermittlung zur Unmittelbarkeit personaler Gegenwart entspricht nun – dies soll eine zweite theologische Überlegung zeigen – die Art und Weise, wie sich Gottes schöpferisches Handeln auf die geschöpfliche Wirklichkeit des Menschen bezieht. Diese wird von der göttlichen Allmacht nicht aufgesogen oder ihres eigenen Wirkvermögens beraubt, sondern vielmehr zur Selbständigkeit und Selbsttätigkeit freigesetzt. Eben darin besteht die Prärogative der schöpferischen Allmacht Gottes, dass sie das von ihr Gesetzte – das geschaffene Sein des Menschen und seine geschöpfliche Freiheit – in sein Eigenes freigibt. Die Selbständigkeit und der relative Eigenwert des Geschöpfes einerseits und seine Abhängigkeit von Gott sind daher keine Gegensätze; sie müssen vielmehr als aufeinander bezogen und auseinander hervorgehend gedacht werden.

Im 19. Jahrhundert hat zuerst *F. W. Schelling* den Versuch unternommen, die Freiheit und Selbständigkeit des Geschöpfes aus dem Gedanken von Gottes schöpferischer Allmacht zu entwickeln. «Das ausschließend Eigenthümliche der Absolutheit ist», so notiert er, «dass sie ihrem Gegenbild mit dem Wesen von ihr selbst auch die Selbständigkeit verleiht. Dieses In-sich-selbst-Seyn, diese eigentliche und wahre Realität [...] des Angeschauten ist Freiheit»⁴⁶. In seinen Tagebüchern griff der dänische Philosoph *Søren Kierkegaard* dieses Verständnis göttlicher Allmacht und Liebe auf, wobei ihm wiederum die Konstitution geschöpflicher Freiheit durch Gott vor Augen steht: «Das höchste, das überhaupt für ein Wesen getan werden kann, ist, es frei zu machen. Eben dazu gehört Allmacht, um das tun zu können. Das scheint sonderbar, da gerade die Allmacht abhängig machen sollte. Aber wenn man die Allmacht denken will, wird man sehen, dass gerade in ihr die Bestimmung liegen muss, sich selbst so wieder zurücknehmen zu können in der Äußerung der Allmacht, dass gerade deshalb das durch die Allmacht Gewordene unabhängig sein kann»⁴⁷. Für das Verständnis von Gottes Freiheit, Liebe und Macht bedeutet dies: Die göttliche Liebe erweist ihre Allmacht gerade dadurch, dass

⁴⁶ F.W.J. Schelling, *Philosophie und Religion*, in: Ders., *Schellings Werke. Nach der Originalausgabe in neuer Anordnung*, hg. von M. Schröter, 4. Bd.: *Schriften zur Philosophie der Freiheit 1804–1815*, München 1958, 1–60, hier: 29.

⁴⁷ Søren Kierkegaard, *Tagebücher*, München 1949, 216.

sie *mehr* als bloße Macht ist und deshalb in keiner Konkurrenzsituation zur endlichen Freiheit des Menschen steht. Vielmehr ist es der Sinn der Schöpfung, dass Gott fremder Freiheit neben sich Raum geben möchte, um Mitliebende zu finden, die ihm in Freiheit antworten und seine Liebe in der Welt darstellen können⁴⁸. Eine solche Selbstbeschränkung der göttlichen Macht, die geschöpfliches Sein neben sich zulässt und zu endlicher Freiheit freisetzt, kann nicht als Depotenzierung der göttlichen Allmacht, sondern nur als ihre höchstmögliche Vollendung gedacht werden. «Dass Gott sich selbst in Freiheit dazu bestimmt hat, sich von der Freiheit des Menschen bestimmen zu lassen, ist ja keineswegs ein Indiz der Unvollkommenheit oder des Mangels, sondern Ausdruck und Konsequenz einer Liebe, über die hinaus Größeres nicht gedacht werden kann»⁴⁹.

Im 20. Jahrhundert brachte *Karl Rahner* (1904-1984) das Verhältnis zwischen der schöpferischen Allmacht Gottes und der menschlichen Freiheit auf eine Formel, die er als Grundaxiom katholischer Theologie verstand. Wie der Gedanke einer vermittelten Unmittelbarkeit zu Gott das Offenbarungsverständnis, die Sakramentenlehre und Ekklesiologie sowie die theologische Anthropologie bestimmt, so prägt dieses Axiom auch alle theologischen Einzelaussagen, die das Verhältnis zwischen göttlicher Allmacht und menschlicher Freiheit voraussetzen: Weil «radikale Abhängigkeit und echte Wirklichkeit des von Gott herkünftig Seienden [...] im gleichen und nicht im umgekehrten Maße» wachsen, depotenziert Gottes unendliches schöpferisches Sein nicht die endliche, von ihm hervorgebrachte Freiheit des Menschen, sondern ermächtigt sie zu ihrem eigenen geschöpflichen Selbstvollzug⁵⁰. Das theologische Axiom, nach dem die Selbständigkeit des Geschöpfes zugleich mit seiner Abhängigkeit von Gott wächst, da

⁴⁸ Zur näheren Erläuterung der Formel des Duns Scotus *Deus vult alios habere condiligentes* (vgl. Sentenzenkommentar lib. III, d. 32, q. un. Nr. 6 = *Opera Omnia*, ed Vives XV, 433) vgl. Eberhard Schockenhoff, *Erlöste Freiheit. Worauf es im Christentum ankommt*, Freiburg i. Br. 2012, 52ff.

⁴⁹ Vgl. Thomas Pröpper, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie*, München 1988, 178. Vgl. auch Ders., *Theologische Anthropologie*, Bd. 2, Hauptteil B: *Die Gnade Gottes und der neue Mensch*, Freiburg i. Br. 2011, 1158ff.

⁵⁰ Karl Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg i. Br. 1976, 86.

dieser in seiner Allmacht durch eine geschöpfllich vermittelte Unmittelbarkeit an ihm handelt, muss aus katholischer Sicht auch für das Verständnis erlöster und befreiter Freiheit zur Geltung gebracht werden. Dieser Grundsatz besagt dann: Indem der Mensch Gott nahekommt, wird er sich selbst nicht entfremdet; vielmehr gelangt er in sein eigenes Sein und wird darin vollendet. Wo Gott ihm seine Gnade schenkt, da ist er auch in seiner Freiheit anerkannt und aufgerichtet.

Luthers Theorem des unfreien Willens und seine Metapher vom Menschen als Reittier, das von Gott oder Satan beherrscht wird, setzt dagegen eine Deutung der göttlichen Allmacht und ihrer Alleinwirksamkeit voraus, die einen Eigenwert geschöpfllicher Freiheit bestreiten muss. Die anthropologische Leerstelle, die dadurch entsteht und Luthers Freiheitsdenken in anthropologischer Hinsicht unterbestimmt erscheinen lässt, wird in der gegenwärtigen protestantischen Theologie durch den Hinweis auf den passiven Widerfahrnischarakter grundlegender affektiver Erfahrungen ersetzt, über die der Mensch keine freie Verfügungsgewalt besitzt. Die fundamentale Passivität des menschlichen Wollens, von der Luthers Rede vom *servum arbitrium* spricht, will demnach nicht in Abrede stellen, dass der Mensch in seinen alltäglichen Entscheidungen, die sein weltliches Handeln betreffen, frei ist. Vielmehr rührt diese Grundpassivität des menschlichen Wollens in seinem Verhältnis zu Gott daher, dass die intentionale Ausrichtung des Willens von affektiven Erfahrungen – Stimmungen wie Angst, Trost, Vertrauen und Freude – abhängt, über die der Mensch nicht frei verfügen kann⁵¹. Dennoch kann er sich diesen affektiven Erfahrungen gegenüber bis zu einem gewissen Grad frei verhalten und sie in ein frei gewähltes Selbstkonzept integrieren, das er als Ausdruck seiner Selbstbestimmung versteht.

⁵¹ Vgl. Gunther Wenz, *Luthers Streit mit Erasmus als Anfrage an protestantische Identität*, in: Friedrich Wilhelm Graf – Klaus Tanner (Hg.), *Protestantische Identität heute*, Gütersloh 1992, 135–160 und Melanie Beiner, *Intentionalität und Geschöpfllichkeit. Die Bedeutung von Martin Luthers Schrift «Vom unfreien Willen» für die theologische Anthropologie*, Marburg 2000, 52ff und 82ff sowie F. Hermanni, *Luther oder Erasmus? Der Streit um die Freiheit des menschlichen Willens*, in: Ders. – P. Koslowski (Hg.), *Der freie und der unfreie Wille. Philosophische und theologische Perspektiven*, München 2004, 165–187, bes.: 171.

7. Die Überwindung konfessioneller Differenzen im Zeugnis christlichen Lebens

Der öffentliche Disput, den Luther und Erasmus zu Beginn der Neuzeit über das rechte Verständnis der menschlichen Freiheit führten, war eine der letzten großen geistesgeschichtlichen Auseinandersetzungen, in der unter theologischem Vorzeichen über das Selbstverständnis des Menschen gerungen wurde. Eine Konsensformel, der beide hätten zustimmen können, haben Luther und Erasmus in ihrem Streit um den freien Willen nicht mehr gefunden. Für Erasmus musste unverständlich bleiben, wie der Autor der Schrift «Von der Freiheit eines Christenmenschen», deren Anliegen er in allem teilte, wenige Jahre später ein theologisches Werk über den unfreien Willen verfassen konnte. Er sah in der Denkform einer reinen Unmittelbarkeit, die Luther zur These von der Alleinwirksamkeit der göttlichen Allmacht und Gnade zuspitzte, nicht einen Lobpreis von Gottes Wirken in der Welt. Vielmehr befürchtete er eine Schwächung dieses Wirkens, wenn es nur als *allein*wirksam und nicht als *all*wirksam in dem Sinn verstanden wird, dass es alle geschöpflichen Kräfte des Menschen in sein göttliches Wirken einbezieht.

Dass dem theologischen und anthropologischen Anliegen des Erasmus auch innerhalb der Tradition lutherischer Frömmigkeit entsprochen werden kann, zeigt die dritte Strophe des Chorals «Wer nur den lieben Gott lässt walten», der nach der Melodie von *Johann Sebastian Bach* zu einem der bekanntesten protestantischen Kirchenlieder wurde und inzwischen längst von Christen aller Konfessionen in ihrem Gottesdienst gesungen wird. Darin heißt es: «Sing, bet und geh auf Gottes Wegen, verricht das Deine nur getreu und trau des Himmels reichem Segen, so wird er bei dir werden neu. Denn welcher seine Zuversicht auf Gott setzt, den verlässt er nicht.» Was Luther und Erasmus in ihrem Streit nicht gelang, das erreicht der Dichter dieser Choralstrophe mühelos. Er verbindet das religiöse Grundanliegen Luthers, die bedingungslose Heilsgewissheit des gläubigen Menschen, mit der Aufforderung, an der Erasmus gelegen war: Verricht das Deine nur getreu! Bleib nicht untätig auf dem Weg der Liebe, sondern be-

mühe dich darum, im Vertrauen auf Gottes Hilfe deinen Beitrag zu erbringen!

In ähnlicher Weise verbindet ein auf *Ignatius von Loyola* (1491–1556) zurückgehender Sinnspruch das Vertrauen des Menschen auf Gott mit seinem täglichen Bemühen, das ihm mögliche Eigene zu tun: «Vertraue so auf Gott, als ob der Fortgang der Dinge ganz von dir und nicht von Gott abhinge; wende jedoch alle Mühe auf, als ob du nichts und Gott allein alles bewirken werde»⁵². Diese Sentenz lässt sich zwar nicht wörtlich bei Ignatius nachweisen, aber sie entstammt frühen Quellen seines Denkens und führt in das Zentrum seiner Spiritualität. Das menschliche Tätigsein wird als Mitvollzug an der Sendung Gottes in der Welt verstanden, so dass beides, das geschöpfliche Wirken des Menschen und die zuvorkommende Gnade Gottes, nicht nur unverzichtbar sind, sondern in paradoxer Weise als je für sich alleinwirksam bezeichnet werden können. Damit hat Ignatius zu Beginn der Neuzeit eine unerhörte Aufwertung des freien geschöpflichen Tätigseins des Menschen erreicht und Luthers These vom unfreien Willen die katholische Variante eines theologischen Freiheitsdenkens gegenübergestellt. Da das freie Tun des Menschen von vornherein als geschöpflicher Mitvollzug der Sendung Gottes in der Welt konzipiert ist, steht dieses Freiheitsdenken nicht in der Gefahr, die menschliche Freiheit zulasten des göttlichen Wirkens in der Welt aufzuwerten. Alles freie Handeln des Menschen ist vielmehr als Mitarbeit am Handeln Gottes, als Mitwirken an der Sendung Jesu Christi gedacht. *Hugo Rahner* deutet den Sinn dieser Maxime folgendermaßen: «Vertraue so auf Gott, dass du dabei nie das (neben diesem Vertrauen wesentlich geforderte) Mit-tun vergisst und dennoch: Tu so mit, dass eben dieses Mitarbeiten erfüllt bleibe vom Wissen um die alleinige Gewalt Gottes. Im Tun (gerade weil darin alles geschieht, was geschehen kann) sich nie aufs Tun verlassen und im Vertrauen sich ganz als mittuender Partner Gottes wissen: Das erst ist die wahre Haltung»⁵³.

⁵² Überliefert bei G. Hevenesi, *Scientillae Ignatianae*, Wien 1705,2; zit. nach Hugo Rahner, *Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe*, Freiburg i. Br. 1964, 230f.

⁵³ Ebd., 231.

Während Luther in seinem antithetischen Denken die höchste Wertschätzung der Freiheit eines Christenmenschen auf paradoxe Weise nur durch die Alleinwirksamkeit der göttlichen Gnade glaubt retten zu können, versucht Ignatius, das neue Selbstverständnis des neuzeitlichen Menschen und die Hochschätzung seines freien Tätigseins in ein theologisches Konzept von Gottes Sendung und Gnade zu integrieren. Beide entwerfen damit ein Ideal menschlichen Tätigseins in der Welt, das sie dem neuzeitlichen Bild des *homo faber*, der sich als *maitre et possesseur de la nature* die Natur unterwirft, entgegenstellen. Für Luther ist dieses Idealbild menschlicher Freiheit der im Glauben an das Wort Gottes befreite Christ, der in tätiger Nächstenliebe allen untertan ist; für Ignatius der von Gott zur Mitarbeit an seinem Werk in Dienst genommene Mensch, der die Sendung Jesu Christi in die Welt hinein weiterführt⁵⁴. Gott handelt nach diesem Freiheitsdenken, als dessen Exponenten hier Erasmus von Rotterdam und Ignatius von Loyola herangezogen wurden, nicht in reiner Unmittelbarkeit in der Welt, sondern in einer vermittelten Unmittelbarkeit: indem er seine Geschöpfe für sein eigenes Handeln in Dienst nimmt und sie zum Mitwirken an seinem göttlichen Tun befähigt. Der Gedanke der Selbstentäußerung Gottes an seine Schöpfung ist erst dann zu Ende gedacht, wenn er zu der Einsicht führt: Gott handelt nicht anders in der Welt als durch die Menschen, die er als ein freies Gegenüber erschafft und in seiner Gnade zum Tun der Liebe befähigt.

Da es in diesem Gespräch eines katholischen Theologen mit Luther darum ging, aufzuzeigen, wie die heutige katholische Theologie Luthers zentrales Anliegen, nämlich sein theologisches Freiheitsdenken, aufgreift und mit ihren eigenen Mitteln weiterführen kann, soll eine Überlegung zur Bedeutung Luthers den Abschluss dieses Gesprächs bilden: Luther ist für die katholische Theologie nicht mehr, wie jahrhundertlang von beiden Seiten angenommen, ein *adversarius*, den es zu bekämpfen gilt. Er ist ihr heute heilsame Provokation, herausforderndes Gegenüber, kritische Mahnung und anregender Katalysator auf ihrem Weg in die Moderne. Er half ihr, die Weite des Katholischen neu zu entdecken und für ihr

⁵⁴ Vgl. dazu Barbara Hallensleben, *Theologie der Sendung. Die Ursprünge bei Ignatius von Loyola und Mary Ward*, Frankfurt a. M. 1994, 346f.

Offenbarung – und Kirchenverständnis fruchtbar zu machen. Luthers Theologie könnte für die katholische Kirche einen Anstoß bieten – dies muss im Konjunktiv gesagt werden, denn ein solches Urteil kann nicht als Beschreibung eines gegenwärtigen Ist-Zustandes gelten, sondern nur als Vorwegnahme künftiger Entwicklungen erhofft werden –, sich unter den Bedingungen der Moderne als eine Kirche der Freiheit zu verstehen, ohne darüber ihr eigenes Glaubensverständnis zu verraten. Wie sich protestantische Theologie heute das Erbe Martin Luthers anzueignen hat, und wie die Erscheinungsformen des gegenwärtigen Protestantismus im Lichte seines theologischen Erbes zu beurteilen sind, darüber steht katholischer Theologie kein Urteil zu. Luthers Tragik war, dass er, der seine Kirche nach den Grundsätzen des Evangeliums und nach dem Prinzip der christlichen Freiheit reformieren wollte, in der historisch-politischen Konstellation seiner Zeit wie viele andere Akteure von damals, wie auch der Papst und wichtige Exponenten der alten Kirche, ungewollt zum Mitverursacher einer Kirchenspaltung wurde, an deren Last die Christenheit bis heute trägt. Deshalb ist sein Jubiläum Grund, eines großen Theologen der Christenheit zu gedenken und zugleich Mahnung, die verlorene Einheit nicht aus den Augen zu verlieren.

Nota o Autorze: Eberhard Schockenhoff, urodzony w 1953 roku w Stuttgarcie, prezbiter Kościoła Rzymskokatolickiego, profesor teologii moralnej. Święcenia prezbiteratu przyjął w Rzymie w 1979 roku. Doktoryzował się w 1986 roku. Trzy lata później otrzymał habilitację. W latach 1990-1994 był profesorem teologii moralnej na Uniwersytecie w Regensburgu, a od 1994 r. jest profesorem teologii moralnej w Albert-Ludwigs-Universität we Fryburgu.

Streszczenie

*Zapośredniczona Bezpośredniość:
Kościół jako przestrzeń między Bogiem a człowiekiem.*

Od czasów Schleiermachera istnieje domniemana podstawowa różnica między katolikami i protestantami, stanowiąca przyczynę wszystkich różnic w nauczaniu. W odniesieniu do rozumienia wolności przez Lutera, ta podstawowa różnica znajduje się w Bezpośredniości Człowieka wobec Boga, będąc rezultatem protestanckiego priorytetu o usprawiedliwieniu. Katolickie zrozumienie polega na pośrednictwie Kościoła w zbawieniu. Podążając za teologią katolickiej szkoły w Tübingen w XIX wieku, artykuł ten rozwija koncepcję Pośredniczącej Natychmiastowości. Kościół nie jest przeszkadzającym podmiotem między Bogiem a człowiekiem, ale przez głoszenie Ewangelii i sakramentów Kościół pośredniczy w bezpośredniej odpowiedzi człowieka na Boga. Artykuł weryfikuje zdolność tej teorii poprzez analizę luterńskiego rozumienia Pisma Świętego i wolności.

Słowa kluczowe: sumienie, wolność, słowo Boże, łaska, wszechmoc, szkoła w Tübingen, ekumenizm

Summary

*Mediated Immediateness: The Church
as a Link between God and Man*

Ever since Schleiermacher there is a supposed basic difference between Catholics and Protestants, providing the cause for all differences in teaching. In reference to Luther's understanding of freedom this basic difference is located in the Immediateness of Man towards God, being a result of the Protestant priority on justification. The Catholic understanding is that of the Church's mediation of salvation. Following the theology of the Catholic Tübingen School in the 19th century this article develops the concept of Mediated Immediateness. The Church is not an interfering entity between God and Man, but through the proclamation of the Gospel and the sacraments the Church mediates Man's immediateness to God. The article verifies the capacity of this theory by analyzing Luther's understanding of Scripture and Freedom.

Keywords: conscience, freedom, word of God, grace, omnipotence, Tübingen School, ecumenism

Bibliografia

- Aland K., *Luther Deutsch. Die Werke Martin Luthers*, Bd. III., Freiburg i. Br. 2002.
- Beiner M., *Intentionalität und Geschöpflichkeit. Die Bedeutung von Martin Luthers Schrift «Vom unfreien Willen» für die theologische Anthropologie*, Marburg 2000.
- Confessio Augustana*,
- Drey J. S. von, *Über den Satz von der allein seligmachenden Kirche*, in: *Geist des Christentums und des Katholizismus. Ausgewählte Schriften katholischer Theologie im Zeitalter des deutschen Idealismus und der Romantik*, hg. von J. R. Geiselman, Mainz 1940, s. 335–357.
- Ebeling G., *Sola scriptura und das Problem der Tradition*, in: Ders., *Wort Gottes und Tradition*, Göttingen 1964, s. 91–143.
- Erasmus von Rotterdam, *De libero arbitrio*, Darmstadt 1969.
- Grane L., *Die Confessio Augustana. Einführung in die Hauptgedanken der lutherischen Reformation*, Göttingen 1970.
- Greshake G., *Gott in allen Dingen finden. Schöpfung und Gotteserfahrung*, Freiburg i. Br. 1986.
- Hallensleben B., *Theologie der Sendung. Die Ursprünge bei Ignatius von Loyola und Mary Ward*, Frankfurt a. M. 1994.
- Hermann F., *Luther oder Erasmus? Der Streit um die Freiheit des menschlichen Willens*, in: Ders. – P. Koslowski (Hg.), *Der freie und der unfreie Wille. Philosophische und theologische Perspektiven*, München 2004, s. 165–187.
- Hevenesi G., *Scientillae Ignatianae*, Wien 1705.
- Hoping H., *Theologischer Kommentar zur Dogmatischen Konstitution Dei verbum*, in: *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil* (hg. von P. Hünemann und B.-J. Hilberath), Bd. III, Freiburg i. Br., s. 754–761.
- Hünemann P., *Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche Lumen Gentium*, in: *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, hg. von Ders. – B. J. Hilberath, Band II, Freiburg 2004.
- Kasper W., *Das Verhältnis von Schrift und Tradition. Eine pneumatische Perspektive*, in: Ders., *Theologie und Kirche*, Bd. 2, Mainz 1999, s. 51–83.

- Kierkegaard S., *Tagebücher*, München 1949.
- Kuhn J. von, *Einleitung in die Katholische Dogmatik*, Bd. 1, Tübingen 1846.
- Luther M., *De servo arbitrio*, Stuttgart-Göttingen 1961.
- Luther M., *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, WA 7,20.
- Mehring R., *Carl Schmitt. Aufstieg und Fall. Eine Biographie*, München 2009.
- Menke K. H., *Jesus ist Gott der Sohn. Denkformen und Brennpunkte der Christologie*, Regensburg 2008.
- Menke K. H., *Sakramentalität. Wesen und Wunde des Katholizismus*, Regensburg 2012.
- Möhler J. A., *Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte* § 4, Mainz 1925.
- Möhler J.A., *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten*, hg. von J. R. Geiselman, Band I, Köln 1958.
- Nowak K., *Schleiermacher. Leben, Werk und Wirkung*, Göttingen 2002.
- Plessner H., *Lachen und Weinen. Eine Untersuchung der Grenzen menschlichen Verhaltens*, in: Ders., *Gesammelte Schriften VII. Ausdruck und menschliche Natur* (hg. von G. Dux, O. Marquard und E. Ströker), Frankfurt a. M. 1982, s. 201–387.
- Pröpfer T., *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie*, München 1988.
- Pröpfer T., *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*, Freiburg i. Br. 2001.
- Rahner H., *Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe*, Freiburg i. Br. 1964.
- Rahner K., *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg i. Br. 1976.
- Ratzinger J., *Kommentar zur Dogmatischen Konstitution Dei verbum*, Freiburg i. Br. 1967.
- Schelling F.W.J., *Philosophie und Religion*, in: Ders., *Schellings Werke. Nach der Originalausgabe in neuer Anordnung*, hg. von M. Schröter, 4. Bd.: *Schriften zur Philosophie der Freiheit 1804–1815*, München 1958, s. 1–60.
- Schleiermacher F., *Der christliche Glaube*, Berlin 1960.
- Schleiermacher F., *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, hg. von R. Otto, Göttingen, 1967.
- Schmitt C., *Römischer Katholizismus und politische Form*, München 1925.
- Schockenhoff E., *Erlöste Freiheit. Worauf es im Christentum ankommt*, Freiburg i. Br. 2012.

Schockenhoff E., *Theologie der Freiheit*, Freiburg i. Br. 2007.

Söding T., *Die Freiheit des Glaubens. Konkretionen der Soteriologie nach dem Galaterbrief*, in: W. Kraus – K.-W. Niebuhr (Hg.), *Frühjudentum und Neues Testament im Horizont biblischer Theologie*, Tübingen 2003, s. 113–134.

Wenz G., *Die Kanonfrage als Problem ökumenischer Theologie*, in: W. Pannenberg – Th. Schneider (Hg.), *Verbindliches Zeugnis, Bd. I: Kanon-Schrift-Tradition*, Freiburg-Göttingen 1993, s. 232–288.

Wenz G., *Luthers Streit mit Erasmus als Anfrage an protestantische Identität*, in: Friedrich Wilhelm Graf – Klaus Tanner (Hg.), *Protestantische Identität heute*, Gütersloh 1992, s. 135–160.

Zweites Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution *Lumen Gentium*.