

Luthers theologia crucis

Eine Erinnerung in systematischer Absicht¹

Von Cornelia Richter

Luthers Kreuzestheologie ist nicht nur ein zentrales Stück reformatorischer Lehrbildung, sondern auch ein frühes Lehrstück, vorgetragen bereits bei der Heidelberger Disputation 1518. Die Szenerie lässt uns eintauchen in die Zeit der frühen explizit theologischen Auseinandersetzungen zwischen katholischer und reformatorischer Theologie, weshalb der Held des Tages gerne als „der junge Luther“ titulierte wird.² Der Streit um den Ablass hat, ausgehend vom Petersablass, seinen Höhepunkt erreicht, die 95 Thesen sind der Öffentlichkeit bekannt, Luthers Kritik ist dem Erzbischof von Mainz zu Ohren gekommen und dieser ist kirchenamtlich tätig geworden: Die Universität Mainz soll ein Gutachten erstellen, doch erst einmal folgt daraus keine öffentliche Verurteilung. Allerdings treten nun Johannes Tetzel und Johannes Eck auf den Plan, ersterer in öffentlicher Widerrede, letzterer kirchenintern. Als Luther vom Ausmaß der Diskussion erfährt, wendet er sich seinerseits an Papst Leo X. mit der Bitte, seine Position in einer ordentlichen akademischen Disputation verteidigen zu dürfen. Eine solche Disputation findet nun also im Frühjahr, genauer am 26. April 1518 statt, und zwar in der Universität Heidelberg.³ Luthers Thesen sorgen für Furore: Der bisherige Streit um den Ablass war ja um recht offensichtliche, skandalöse Usancen der Kirchenleitung geführt worden: Finanzielle Fehlplanung, hypertrophe Selbstdarstellung, menschenverachtende Ausnutzung der Gläubigen, so dass die theologische Argumentation abgesehen von der grundsätzlichen Neujustierung des Bibelverständnisses nicht allzu komplex sein musste, um zu überzeugen. Doch in Heidelberg eröffnet Luther eine neue Ebene der Argumentation. Jetzt geht es ihm um eine sehr viel tiefergehende theologische Fundierung der Differenz zwischen katholischem und reformatorischem Glauben – und er vermag vom Fleck weg zu überzeugen, vor allem die jüngeren Teilnehmer wie z. B. Martin Bucer oder Johannes Brenz. Die Wirkung ist enorm, mitreißend und begeisternd, und etabliert die gesamte reformatorische Bewegung auf neuem Niveau. Die Heidelberger Disputation wird deshalb zu Recht historisch wie theologisch als ein besonderes Ereignis der Reformation angesehen.

¹ Vortrag beim Seminar der Luther-Gesellschaft „Das Kreuz Christi und das Heil der Menschen“ vom 21. bis 23. September 2012 in Wittenberg.

² Titelprägend (aber nicht den Titel erfindend): Erik H. Erikson, *Der junge Mann Luther. Eine psychoanalytische und historische Studie* (übers. von Johanna Schiche), München 1958, mittlerweile: Frankfurt a.M. 52003. Der Titel stammt ursprünglich von Heinrich Boehmer, *Der junge Luther*, Gotha 1925.

³ Zu den Rahmendaten vgl. Reinhard Schwarz, *Luther*, Göttingen 21998.

Schauen wir aus heutiger Sicht auf Luthers Argumentation, so ist allerdings nicht auf den ersten Blick offensichtlich, wofür der Heidelberger Event steht. Historisch betrachtet, d. h. von der Chronologie der Reformationgeschichte her gesehen, beschäftigt sich der weitaus größere Teil der Thesen mit dem Verhältnis von Gesetz und Evangelium, und zwar bezogen auf die Frage der guten Werke. Es ist klar, der Ablass steht im Hintergrund und d. h. die Frage, wodurch der Mensch sein Heil erwirken kann – und wodurch sicher nicht. Diese Thematik weist voraus auf den Prozess, in dem sich Luther vor Rom zu verantworten hat. Doch rückblickend betrachtet, von der Endgestalt reformatorischer Theologie her, ist sicherlich das folgende Thema zentral: „Das Kreuz Christi und das Heil des Menschen“. Seine Explikation nimmt in Luthers Thesen sehr viel weniger Raum ein als man denken könnte, genauer gesagt sind es vor allem die Thesen 18 bis 21, in denen sie zu finden ist. Dem Textbefund nach, so könnte man zugespitzt sagen, sind sie eine Randglosse. Der Wirkung nach enthalten sie allerdings genau jene Sprengkraft, die reformatorische Theologie bis heute zu einem kirchentrennenden Thema macht. Was vom Spätwerk Luthers her aus unserer Sicht eindeutig ist, war für die Zeitgenossen so nicht zu erwarten, zumal sie ja gänzlich in den kirchenpolitischen Debatten verfangen waren. Dennoch oder vielleicht sogar gerade wegen dieses Überraschungseffektes war die Wirkung von Luthers Auftritt enorm. Zu erklären ist dies, wie in so vielen Texten Luthers, nicht unbedingt mit der intellektuellen Wirkung, also mit der theoretischen und begrifflich präzisen Stringenz seiner Ausführungen – so anspruchsvoll sie der Sache nach auch sein mögen –, sondern es ist der im eigentlichsten Wortsinne theologischen, und d. h. immer auch affektiven Wirkung seiner Worte zuzuschreiben, mit der er seine Zuhörer unvorbereitet und daher mit ungeahnter Wucht im Innersten trifft. Schaut man sich die Thesen unter dieser Perspektive genauer an, so wird deutlich, dass die Passagen zur Kreuzestheologie (*theologia crucis*) gekonnt eingebettet sind in eine Phänomenologie allgemeiner Lebenserfahrung.

1. „Luthers *theologia crucis*“ in *offenbarungstheologischer Affirmation*

Mit dem Begriff der Lebenserfahrung betritt man freilich zugleich vermintes Gelände. Denn der Erfahrungsbegriff ist bis heute ein ungeklärter, die Theologie im expliziten Wortsinne verstörender Begriff, ohne dass sie ihn jemals loswerden könnte oder sollte. An besonders prominenter Stelle ist diese Debatte bei Walther von Loewenich geführt, dessen Studie⁴ bis heute prägend ist; und zwar in vorbildlicher Aufnahme des Themas wie in höchst problematischer Konsequenz. Theologie ist bei von Loewenich Offenbarungstheologie, die ausschließlich „auf Grund der in Jesus Christus geschehenen Offenbarung

⁴ Walther von Loewenich, *Luthers Theologia crucis*, München 1929, 1982 (danach im Folgenden zitiert – Angaben in Klammern im Text).

redet“, und zwar einer *Offenbarung, die sich durch das Kreuz zeigt*: „Gott offenbart sich in der Verhüllung, Gottes Weisheit erscheint vor den Menschen als Torheit, Gottes Kraft vollendet sich in der Schwachheit, Gottes Herrlichkeit läßt sich schauen in der Niedrigkeit, Gottes Leben wird mächtig im Tod seines Sohnes“ (2f.). In all dem zeige sich Gott als ein Verborgener, erwähle dasjenige, was nichts wert ist, und führe uns so eine radikale „Umwertung aller Werte“ vor Augen. Mit dieser berühmten Wendung Nietzsches, 1887 vorgetragen in der „Genealogie der Moral“, verweist von Loewenich auf Luthers theologia crucis, wie er sie in der Heidelberger Disputation der scholastischen Theologie gegenüber gestellt habe.

Interessant ist jedoch die Konsequenz, die von Loewenich daraus zieht: Erstens nimmt er Nietzsches pathetische Abgrenzungsfigur für Luther so in Anspruch, dass er diese Art der „Umwertung aller Werte“ als „perspektivische Mitte aller theologischen Aussagen“ und damit als jenes „theologische ... Erkenntnisprinzip“ (beide 12) versteht, das für unsere eigene theologische Existenz zu gelten habe. Zweitens meint von Loewenich, dass es Luther durch eben dieses theologische Erkenntnisprinzip gelungen sei, die Theologie von jedem bloßen „Moralismus und Rationalismus“ zu befreien: Denn Luther habe gezeigt, dass Gottes Wirken eben nicht in abstrakter Metaphysik oder menschlichem Werk zu finden sei, sondern einzig im Kreuz. Weil das so ist, so nun allerdings die entscheidende Konsequenz von Loewenichs, deshalb gehören für Luther „das Kreuz Christi und das Kreuz des Christen ... zusammen“ (15).

Mit diesem Gedankengang leitet von Loewenich über zur *Phänomenalität von Erfahrung*, die sich in Gottesfurcht wie im „Schrecken über die Gottesferne“ (98) zeige. Luther selbst sei der Erfahrungsbegriff freilich fremd geblieben, weil er unter Erfahrung das „Schauen“ im Sinne einer „Sinneswahrnehmung“ (beide 98) oder das sinnliche „Fühlen“ (101) verstanden habe, und stattdessen den Glauben mit Hebr 11,1 als das „Vertrauen“ auf das, was nicht sichtbar ist, bestimmt habe. Zwar habe sich dieses ausschließende Verhältnis von Glaube und Erfahrung im Werk Luthers bis zur Genesisvorlesung zu einem „sukzessiven“ gewandelt, allerdings ohne die ursprüngliche Opposition ganz aufzugeben. Denn, so von Loewenich, der in der Genesisvorlesung von Luther stark gemachte „wartende Glaube ist ja gerade dort am Platz, wo die Erfahrung fehlt“ (111).

Das Interessante an der Studie von Loewenichs ist, dass er diese Position Luthers einerseits teilt, indem er mehrmals konstatiert, dass die Theologie über den Erfahrungsbegriff keinesfalls zu einer „beschreibenden Psychologie“ (112) werden dürfe, denn „dann gelang[e] sie gar nicht zur Konstatierung des leeren Raums, den alle unsere theologischen Aussagen offen lassen müssen.“ (112) Andererseits bemüht er sich um eine positive Deutung des Erfahrungsbegriffs: Ausgehend von der Römerbriefvorlesung lasse sich mit Luther von einem „unmittelbare[n] Innewerden“, sogar von einer „Erfahrung des Nichterfahrbaren“ (beide 119) sprechen; in der Auslegung des Magnificat bezeichne er die Erfahrung schließlich als „Schule des Heiligen Geistes“ (ebd.). Allerdings landet von Loewenich damit in einem argen Dilemma: Einerseits

sucht er den alten, bis in die Neuzeit hinein gültigen, auf die gegenständliche, sinnlich vermittelte Wahrnehmung konzentrierten Erfahrungsbegriff zu überwinden, indem er eine tendenziell unmittelbare, vorsinnliche und affektive Dimension betont. Andererseits basiert seine sich von abstrakter Meta-physik wie von einer modernen psychologischen Interpretation abgrenzende Interpretation der Kreuzestheologie so sehr auf der Prävalenz des sichtbaren Leidens am Kreuz, dass er den Erfahrungsbegriff eben doch auf dessen empirische Ebene reduziert. Begriffsgeschichtlich ist dies freilich wenig verwunderlich. Von Loewenichs Studie stammt aus dem Jahr 1929, also aus der Zeit vor der breiten Rezeption der Freudschen Psychoanalyse und der dadurch angestoßenen Einsicht in die wechselseitige Durchlässigkeit von Vernunft, Wille und Affekt, die in Fortsetzung der philosophischen Tradition von Kant und Hegel bis in die gegenwärtigen Debatten hinein immer deutlicher zeigt, dass das, was wir vernünftig zu konstatieren vermeinen, längst unbewusst, affektiv und neurologisch präformiert ist. Mit der Hervorhebung Freuds ist nicht gesagt, dass die reformatorische Theologie die Komplexität der leib-seelischen Interaktion gar nicht beachtet habe. Aber die Rekonstruktion Luthers, die von Loewenich vorstellt, hat dieses Reflexionsniveau sicherlich nicht erreicht: Weil seine theologische Konsequenz gerade nicht auf einer konstruktiven Umsetzung des Erfahrungsbegriffs beruht, sondern am Ende doch einem positivistischen Offenbarungsverständnis verhaftet bleibt.

Zwar kann von Loewenich im Anschluss an Luther die Erfahrung sogar als „nachdrückliche[n] Hinweis auf das existentielle Moment des Glaubens“ bezeichnen (141), aber der Glaube bleibt ihr in jedem Fall vorangestellt als „das prius aller Erfahrung“ (126), als „Grund und Prinzip aller Erfahrung“ (127), ganz im Sinne der eingangs dargestellten Funktion der Kreuzestheologie als Erkenntnisprinzip der Theologie – und dies führt nun bei von Loewenich zu einer höchst problematischen Konsequenz: Am Ende schlägt er den Bogen zurück zur *Frage des Verhältnisses von Kreuz Christi und der Nachfolge der Christen*, die – wie wir zuvor gesehen hatten – in der existentiell-anspruchsvollen Übernahme von Leid und Kreuz geschieht. Dieser Aspekt wird im dritten Kapitel ausführlich behandelt unter den Stichworten „Das Leben unter dem Kreuz“ (148–196) und zugespitzt auf die Forderung des „Christenstand[es] als Leidensnachfolge“ (156 ff.), für die von Loewenich mehrfach mit den Worten Luthers formuliert: „Die Christen müssen ihrem Meister in allem gleich werden. Sie müssen darum die Schmach Christi auf sich nehmen.“ (157) Das Leiden sei „als ein Heiligtum anzusehen, das den Menschen heiligt, das heißt absondert von seinen natürlichen Werken zum Dienst Gottes“ (159). Zwar dürfe das „Leiden niemals ein ‚gutes Werk‘ werden“ (159), zwar sei all dies strikt von jeglicher Art des Moralismus zu trennen (vgl. 163). Aber das darin enthaltene abverlangte Bemühen, das Kreuz Christi auf uns zu nehmen und nicht zuletzt die Identifikation von Jesu Leiden mit unserem Leid grenzt an ein Zelebrieren des Leidenspathos, über dem der Gedanke der Nachfolge letztlich in höchstmöglichem Maße zu einem hypertrophen und egozentrischen Werk wird.

Das Schwierige an diesem Fazit ist nicht die Einsicht, dass der Glaube unsere Erfahrung und Lebensführung zu präfigurieren in der Lage ist. Im Gegenteil, diese Einsicht werden wir später noch einmal aufnehmen. Schwierig ist die *bleibende Distanz zwischen Glaube und Erfahrung*, die Nietzsches These von der „Umwertung aller Werte“ gerade zuwiderläuft. Denn das Thema der „Genealogie der Moral“ ist gerade nicht eine simple Entgegensetzung herkömmlicher, in unserem Falle scholastischer, Wertvorstellungen mit neuen Wertvorstellungen, in unserem Falle den Konsequenzen reformatorischer Theologie für das Leben der Christen. Sondern das Thema Nietzsches ist die Einsicht, dass es keine rational begründbare absolute Moral gibt, weil jede Begründung bereits aus einer bestimmten moralischen Perspektive heraus geschieht. Auch die Kreuzestheologie mit ihrer Konsequenz für die Nachfolge Christi kann in diesem Sinne kein Erkenntnisprinzip der Theologie sein, sondern ist umgekehrt jener Perspektive verdankt, die aus der Erfahrung menschlichen Lebens eine Begründung in Gott sucht. Luther hat dies, so meine ich, im Ansatz verstanden. Lassen Sie uns deshalb nun zweitens einen genaueren Blick auf die Heidelberger Disputation werfen.

2. Luthers Heidelberger Disputation in subjektiver Existentialität

Versucht man Luthers Thesen zu schematisieren, so lassen sie sich in vier große thematische Abschnitte unterteilen:⁵

a) Gesetz und Werk Gottes und Werk des Menschen (Thesen 1–12)

Diese Thematik wird besonders unter den Stichworten Sünde und Todsünden besprochen. „Todsünden“ sind in der katholischen Fundamentaltheologie jene Sünden, die auf einer bewussten und frei gewählten Grundentscheidung basieren, wie z. B. Gotteslästerung oder Mord, während die sogenannten „lässlichen Sünden“ nicht oder nur teilweise bewusst begangen werden. Luther hat diese Unterscheidung schon damals zurückgewiesen und zwar mit Argumenten der theologischen Anthropologie: Der Mensch sei nicht nur aktiv und mutwillig in der Lage, seine Freiheit zu missbrauchen, sondern er sei – das zeige Gen 3 – grundsätzlich verdorben. Deshalb müsse bei jeder einzelnen Handlung, selbst dann, wenn sie im Guten gemeint und Gutes wirkend erscheine, die mögliche Verdammung mitgedacht werden. Es ist offensichtlich, dass Luther hier zwar einerseits auf der Ebene moralischer Verfehlung argumentiert, andererseits aber bereits eine grundsätzlichere anthropologische wie subjektivitätstheoretische und phänomenologische Fundierung im Blick hat. Diese wird durch den nächsten Abschnitt begründet.

⁵ Text: *Disputatio Heidelbergae Habita* (1518), WA 1, (350) 353–374; StA 1, (186) 200–218; Übersetzung nach: Martin Luther. Lateinisch-Deutsche Studienausgabe, Bd. 1: Der Mensch vor Gott, hg. von Wilfried Härle (= LDStA 1), Leipzig 2006, 35–69.

b) Der freie Wille (Thesen 13–17)

– und damit der eigentümliche Befund, dass der von Gott so und nicht anders geschaffene Mensch zwar die Möglichkeit zum Guten hat, diese aber faktisch immer seiner Fähigkeit zum Bösen unterliegt. Auch hier bricht Luther mit einer moralisierenden Argumentation, indem er – ohne die Tatsünden zu leugnen – das Aufrechnen von Sündenakten für absurd erklärt: Zwar gebe es einzelne sündhafte Handlungen, aber die Sünde „an sich“, wie man gemeinhin sagt, also das Faktum von Sünde bzw. Sündhaftigkeit, lasse sich nicht quantifizieren, sondern nur qualifizieren. Sünde hat damit nach Luther letztlich eine absolute Qualität: Wem sie zukomme, nämlich uns Menschen, dem/der komme sie grundsätzlich zu. Wer von ihr befreit sei – Jesus –, der sei konsequenterweise nicht nur ein bisschen weniger sündig als wir, sondern der sei absolut sündlos, frei von Sünde. Luther hat damit einen Gedanken formuliert, den wir 270 Jahre später bei Immanuel Kant ausgeführt finden: In seiner Religionsschrift von 1793 hat er die lutherische Tradition transzendentalphilosophisch reformuliert und gesagt: Ja, der Mensch hat eine natürliche Anlage zum Guten, aber er hat zugleich einen unausrottbaren Hang zum Bösen und ist deshalb „radikal böse“.⁶ Luther hat der Philosophie bekanntlich lange Zeit misstraut, weshalb er zwar der Sache nach ganz ähnlich argumentiert, seine Begründung aber immer in die theologische Metapher und den aktuellen Lebensbezug setzt: Wo Kant vom radikal Bösen spricht, spricht Luther von der Sünde. Wo Kant auf die an der Schöpfung orientierte Vernunft rekurriert, weist Luther auf Christus – und leitet damit über zum dritten Abschnitt.

c) Der Wechsel von (der scheinbar) moralischen, am Sündenbegriff orientierten Urteilstebene zu subjektiver Existentialität (Thesen 18–28)

Erst hier, in diesem dritten Abschnitt, stellt Luther nun sein Plädoyer für eine Neuorientierung der Theologie vor, die unter dem Stichwort „Kreuzestheologie“ läuft. Was zuvor als vorwegnehmende Argumentation zu Kant erschienen ist und sich strukturlogisch gesehen darin auch bestätigen lässt, macht nun eine weitere Perspektive explizit, nämlich die subjektiver Existentialität, die immer nur am konkreten Vollzug zu verstehen ist. Deshalb verweist Luther nun so ausdrücklich auf Christus, auf seine Verzweiflung, auf sein Leid und auf seinen Tod. Er stellt uns damit den Menschen Jesus vor Augen, der – ähnlich wie Moses – den Rücken Gottes sieht, der im Schatten des Allmächtigen steht. Gott wirkt an ihm, und wie so oft in der Bibel ist dies kein Anlass zur fröhlichen Party. Vielmehr: Wo Gott wirkt, wird es meist ungemütlich, wird das Leben seiner bisherigen Gestalt beraubt. Gott scheint im wahrsten Sinne des Wortes an uns vorüberzugehen. Was wir bisher als sein vertrautes

⁶ Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793), in: *ders., Werke in zehn Bänden*, hg. von Wilhelm Weischedel, Bd. 7: Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie, Teil 2, Sonderausgabe Darmstadt 1983, 644–879.

Angesicht wäñnten, wird unvertraut, unsichtbar oder, wie Luther schon in These 4 treffend sagt, ungestalt („deformia“),⁷ und lässt uns in tiefer Verzweiflung zurück.

Diese Existentialität lässt sich am Text zeigen: In These 18, also im Anschluss an die hoffnungslose Verfallenheit des freien Willens und die damit einhergehende prinzipielle, d. h. transzendentallogische Sündhaftigkeit des Menschen, sagt Luther: „Es ist gewiss, dass ein Mensch von Grund aus an sich verzweifeln muss“. Auch hier taucht der Begriff der Verzweiflung auf. Aber obgleich die hier gemeinte Verzweiflung eben jene prinzipielle Verzweiflung ist, soll sie – so ist zuvor in These 17 gesagt – gerade nicht „Anlass zur Verzweiflung“ geben, sondern Anlass und Ansporn sein, umso heftiger die Gnade Christi zu suchen. Weshalb? Würde sich Luther hier auf die prinzipielle Ebene beschränken, so wäre seine Analyse der Verzweiflung ähnlich abstrakt wie die scholastische Theologie und ließe sich trefflich in philosophischer Nüchternheit beschreiben. Doch genau damit ist es für Luther ja nicht getan. Denn in den nun folgenden Thesen 18 bis 21 geht es Luther darum, diese prinzipielle, transzendental explizierbare Verzweiflung mit ihrer faktischen Gestalt zu konfrontieren. Die faktische Gestalt, d. h. die Verzweiflung in ihrer härtestmöglichen Realisierung: „Dass ein Mensch von Grund aus an sich verzweifeln muss“, dieser Satz aus These 18 bekommt damit eine ganz neue, sehr viel erschütterndere Dimension: Die Einsicht, dass alles menschliche Leben gebrochen ist, lässt sich zwar theoretisch auf den Begriff bringen – Kontingenz, Deformation, Differenz, all das in relativer und absoluter Qualität zugleich. Aber auf den Begriff lässt sich nur bringen, was sich zuvor dem Bewusstsein gezeigt hat, was zur Reflexivität aufgefördert und darüber das eigene Ich bzw. Selbstbewusstsein transformiert hat. Mit diesem Gedanken ist bereits der vierte und letzte Abschnitt der Heidelberger Disputation erreicht.

d) Luthers Abgrenzung von diversen philosophischen Argumentationsfiguren, besonders von der Differenz zwischen Stoff und Form (Thesen 29–40)

Selbst das höchst Formale, Gott, kann sich nach Luther nur in konkreter Gestalt realisieren, selbst das absolut Unstoffliche bedarf der Form, selbst das Unendliche ist nur durch das Endliche zu bestimmen, selbst das Endliche ist mehr als es selbst, weil alle Endlichkeit unendlich ist. Man könnte geneigt sein, diese Abgrenzung Luthers als bloße akademische Spielerei zu betrachten, doch dies würde zu kurz greifen. Spätestens dann, wenn wir nun im dritten und letzten Teil dieses Beitrags fragen, wie sich all dies in unserem Leben vor Gott verstehen lassen könnte.

⁷ So im Leitsatz zu These 4: „Opera Dei, ut semper sint deformia“ und nochmals im ersten Satz der Argumentation: „Opera Dei esse deformia“ (LDStA 1 [s. Anm. 5], 38).

3. Kreuzesgeschehen und Heilserfahrung in performativer Konstitution

Wenn das Unendliche sich im Endlichen realisiert, wenn das Endliche mehr ist als es selbst, weil es vom Unendlichen her seine Gestalt gewinnt, dann ist damit eine wechselseitige Dynamik ausgesagt, ein gegenseitiger Konstitutionsprozess, der für unsere Frage nach Kreuz und Heil von entscheidender Bedeutung ist. Es ist ein Konstitutionsprozess ohne einseitige Vorgabe. Es ist ein Konstitutionsprozess ohne scharfe Trennung in aktiv und passiv, ohne klar erkennbare Differenz von gegebener Gestalt und geformter Unendlichkeit. Es ist ein Konstitutionsprozess, in dem beide Seiten nur in einer einzigen Perspektive zusammenfallen, nämlich in der Realisierung im menschlichen Leben, in menschlicher Geschichte.

Spätestens hier steht der Name des zweiten Philosophen im Raum, der Luthers Theologie später so wirkmächtig weiter befördert hat, Georg Friedrich Wilhelm Hegel, für den gilt: Das Absolute bzw. Gottes Geist realisiert sich in der Geschichte. Was sich bei Luther in den Worten der religiösen Vorstellung angelegt findet, hat Hegel auf den Begriff gebracht, ohne damit in eine Konkurrenz zur Religion treten zu wollen. Man hat ja lange Zeit gedacht, Hegel hätte die religiöse Vorstellung durch die reflektierte Philosophie zu überbieten gesucht. Doch seit der Edition der ab 1824 gehaltenen „Vorlesungen über die Philosophie der Religion“ durch Walter Jaeschke darf man dieses Vorurteil getrost beiseitelassen.⁸ Stattdessen zeigt sich, dass Hegel zwar – und dies zu Recht – die Reflexion der religiösen Vorstellung durch die Philosophie als eine Bereicherung religiöser wie philosophischer Selbstreflexion verstanden hat, dass er in seiner Programmatik aber für Religion wie Philosophie zeitlebens einer Vorgabe folgt, die wir hier in der Heidelberger Disputation bei Luther angelegt finden. Man muss sagen „angelegt“ und nicht „vorformuliert“, weil Luther in diesem frühen Text die für Hegel absolut geltende Instanz des Geistes noch wenig profiliert vorstellt. Aber erstens hat er dies in den späteren Vorlesungen eindrucklich nachgeholt und zweitens reicht uns für den Augenblick der gemeinsame Bezug auf den Gedanken der Realisierung. Sie kommt zum Ausdruck in Luthers Begründung zu These 24, Absatz 2: „Wer aber durch Leiden erniedrigt ist, der wirkt nun nicht mehr, sondern weiß, dass Gott in ihm wirkt und alles tut.“

Hier ist nun die angekündigte Wiederholung angebracht: Die Einsicht, dass alles menschliche Leben gebrochen ist, lässt sich zwar theoretisch auf den Begriff bringen: Kontingenz, Deformation, Differenz, all das in relativer und absoluter Qualität zugleich. Aber auf den Begriff lässt sich nur bringen, was sich zuvor dem Bewusstsein gezeigt hat, was zur Reflexivität aufgefordert und darüber das eigene Ich bzw. Selbstbewusstsein transformiert hat. Hier ist der Satz beim Wort zu nehmen: Es hat sich gezeigt, es ist uns geschehen, es ist an uns

⁸ Georg W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, 3 Bde., hg. von Walter Jaeschke, Hamburg 1993–1995.

geschehen, wir haben es erlitten und sehen uns selbst und die Welt deshalb mit anderen Augen. Daraus folgt für Luther wie für Hegel: Das, was Sache ist, *darf* nicht nur beim Namen genannt werden, es *soll und muss* sogar beim Namen genannt werden: Dass Hässliches nicht schön ist, dass Unrecht nicht Recht ist, dass das Kreuz nicht immer schon das Heil ist, dass der Tod nicht immer schon das Leben ist. Genau dies und nichts sonst hat sich zunächst am Tod Jesu gezeigt – in allen Darstellungen der Pietà ist dies verstanden.

„Wer aber durch Leiden erniedrigt ist, der wirkt nun nicht mehr.“ (These 24) Wie muss sich einer fühlen, der solches von sich sagt? Mit diesem erschütternden Satz gehen wir einen entscheidenden Schritt weiter, über Kant wie über Hegel hinaus. Genauer gesagt, wir sind es bereits: Denn die Kombination der Begriffe Realisierung und Verzweiflung führen uns direkt zu Søren Kierkegaard, der Hegels Philosophie des Geistes konsequent bis in den tiefsten Abgrund hinein gelesen hat.⁹ Und zwar in den Abgrund der konkreten Existenz, die – ganz wie bei Luther – angesichts ihrer geschöpflichen Freiheit zwangsläufig in jene Angst verfällt, die zum Tode führt. Kierkegaards Existenzbegriff meint deshalb noch etwas anderes als Hegels Realisierung, weil bei ihm die Spannung von Leiden und Erleiden nicht von ihrer zuversichtlich affirmativen Seite her thematisiert ist, sondern von ihrer angefochtenen, zweifelnden, suchenden Seite, weil die große Geschichte, in der sich Gott nach Hegel realisiert, bei Kierkegaard als unsere jeweils eigene Geschichte thematisch wird. Das bedeutet nicht, dass sich diese Angst nicht aushalten ließe, aber es bedeutet, dass die Angst alles Suchen nach Trost und damit auch jede tröstende Antwort präfiguriert.

Ein letztes Mal sei die philosophische Reflexion bemüht, denn die Einwände sind schon zu ahnen: Ist das nicht einfach nur Projektion? Ist es nicht eine bloße Reduktion auf das subjektive Empfinden? Kann solches Denken Gott noch als den ganz Anderen sehen? Ja und nein. Es ist Projektion, sicher. Aber die philosophische Tradition wäre gründlich missverstanden, wenn die Projektion mit bloßer Phantasie oder bloßem Wunschdenken gleichgesetzt würde. Das wird vollends dann deutlich, wenn wir nun auch das 19. Jahrhundert mit Kierkegaard und Feuerbach hinter uns lassen und zu den aktuellen Diskursen des 20. und 21. Jahrhunderts übergehen. Denn nun müssen wir sagen: Die Projektion stellt sich zwangsläufig ein, weil jede Suche wie jede Antwort ihren Konvergenzpunkt in der subjektiven, nein, genauer: in der individuellen Realisierung hat und deshalb Ausdruck von Erfahrung ist. Jede Suche wie jede tröstende Antwort, jedes Wort wie jedes Bild ist ein präfiguriertes und performatives Geschehen zugleich.¹⁰ In aller theoretischen Vorläufigkeit ist dieser Gedanke auch Luther bereits vertraut, denn wir finden ihn in These 26: „Die

⁹ Søren Kierkegaard, *Der Begriff Angst* (1844), Sonderausgabe Hamburg 2005. Zur Interpretation vgl. Arne Grøn, *Angst bei Søren Kierkegaard. Eine Einführung in sein Denken*, Stuttgart 1999.

¹⁰ Die aktuellen Debatten um Konstruktion und Dekonstruktion sind in dieser Perspektive maßgeblich beeinflusst durch die frühe Etablierung des Begriffs der Performanz durch John

Gnade sagt: ‚Glaube an den‘, und schon ist alles getan.“ Das ist eine theologische Figur, für die wir nun das Fazit, das wir oben bei von Loewenich erörtert hatten, zu Recht noch einmal würdigen dürfen: Das Fazit, dass der Glaube unsere Erfahrung und Lebensführung zu präfigurieren in der Lage ist. Der Glaube schafft so in der Tat eine neue Welt.

Aber genau dann gilt eben: Auch die Kreuzestheologie ist jener Perspektive verdankt, die aus der Erfahrung menschlichen Lebens eine Begründung in Gott sucht. Was im Kreuz offenbar wird, steht nicht von vornherein fest. Wie sollte es auch? Sagen, was ist, heißt auszusprechen und zuzugestehen, dass alles bisherige Leben seine Selbstverständlichkeit verloren hat, dass wir die Kontrolle verlieren, schleichend aber dauerhaft, dass alles Geplante, jede Reise, jeder Besuch, jedes unfertige Werk, dass alles mühsam Aufgebaute und Erreichte, dass alles Erhoffte schlagartig verloren geht: „Wer aber durch Leiden erniedrigt ist, der wirkt nichts mehr.“ Sagen, was ist, heißt, dass das vertraute Leben nichts mehr ist. Richtet ein Mensch, Frau oder Mann, jung oder alt, richtet jemand aus dieser Erfahrung den Blick aufs Kreuz, so sieht er gleiches Leid. Das Leid von einem, von dem andere gesagt haben, dass in ihm Gott Mensch geworden sei. Er sieht gleiches Leid nicht – wie bei von Loewenich – im Sinne pathetisch zu fordernder Identifikation, sondern im Gegenteil im Sinne gegebener Nähe, weil sich dort jenes Leben zeigt, an dem man bereits teilhat, und der Tod daher die einzig mögliche Gottesnähe zu sein verspricht. Es ist das Versprechen dieser Nähe zu Gott, einer zuvor unbekannt, ja ungeahnten Nähe zu Gott, die sich durch das Kreuz hindurch zeigen kann. Einer Nähe, die plötzlich möglich zu sein scheint, so unfassbar sie noch ist. Es ist eine Nähe, die durch diesen, genau diesen, jetzt erfahrenen, jetzt stattfindenden, genau diesen einen Blick auf das Kreuz evoziert wird. Es ist eine Nähe, in der sich der Blick tastend, vorsichtig, ungewiss, aber neu fokussiert auf dieses Versprechen neuer, endgültiger und damit absoluter Nähe zu Gott richtet. Und in genau dieser Hinwendung schon bei Gott ist. Gottesnähe. Gegeben.

Professorin Dr. Cornelia Richter, Evang.-Theol. Fakultät der Universität Bonn, Systematische Theologie/Hermeneutik, Am Hof 1, 53113 Bonn;
E-Mail: cornelia.richter@uni-bonn.de

L. Austin, *How to do things with words* (1962), in deutscher Bearbeitung: *ders.*, *Zur Theorie der Sprechakte*, Stuttgart 1972.