

„Wir sind’s noch nicht, wir werden’s aber“

Lutherische Frömmigkeit im Horizont gegenwärtiger Religiosität

Von Mareile Lasogga

„Wir sind’s noch nicht, wir werden’s aber“ – das im Titel angeführte Zitat steht im Zusammenhang einiger prägnanter Sätze Martin Luthers, die man als Kurzcharakteristik des christlichen Glaubens lesen kann. In der Schrift „Grund und Ursach aller Artikel Dr. Martin Luthers, so durch römische Bulle unrechtlich verdammt sind“ von 1520 heißt es: „Also ist dies Leben nicht eine Frommheit, sondern ein Frommwerden, nicht eine Gesundheit, sondern ein Gesundwerden, nicht ein Wesen, sondern ein Werden, nicht eine Ruhe, sondern eine Übung. Wir sind’s noch nicht, wir werden’s aber; es ist noch nicht getan und geschehen, es ist aber im Gang und Schwang. Es ist nicht das End, es ist aber der Weg“.¹ Glaube, so wird aus dieser kurzen Beschreibung deutlich, ist kein Habitus, keine Qualität, nichts, was dem Menschen zu eigen ist, keine Fähigkeit, über die er verfügen könnte, sondern ein Prozess, in dem etwas mit dem Menschen und am Menschen geschieht. Glaube ist ein dynamischer Lebensvollzug, dessen Eigentümlichkeit darin besteht, auf etwas Ausstehendes ausgerichtet zu sein. Ich möchte im Folgenden einige Aspekte erläutern, die für Luthers Frömmigkeitsverständnis konstitutiv sind und deutlich machen, warum er den Glauben wie vorgestellt charakterisiert. Zugleich werde ich Bezug nehmen auf gegenwärtige Fragen und Ausdrucksformen religiöser Selbstdeutung und versuchen, diese mit der Gottes- und Selbsterfahrung des Menschen in Luthers Perspektive in Beziehung zu setzen.

Die Frage nach dem Verständnis von Frömmigkeit führt direkt hinein in die Frage nach der Konstitution des Glaubens und seinen lebenspraktischen Vollzügen. Ich möchte im Folgenden daher vier Fragen zum Glauben näher beleuchten, die mir besonders geeignet scheinen, zentrale Momente spezifisch lutherischer Frömmigkeit zu erhellen.

1. *Wie erschließt sich Glauben?*

Bei der Frage, was Glaube ist, denken viele Menschen an mehr oder weniger bestimmte Inhalte. In diesem Zusammenhang distinkter Glaubensgegenstände werden in der Regel auch die Differenzen zwischen den christlichen Konfessionen verortet und im Rahmen von Lehrgesprächen diskutiert. Ich möchte

¹ WA 7, 337,30–35; zitiert nach: Martin Luther. *Ausgewählte Werke*, Bd. 2, hg. von *Hans Heinrich Borchardt* und *Georg Merz*, München 31962, 318.

demgegenüber zunächst auf einer anderen, auf der fundamentaltheologischen Ebene ansetzen und der Frage nachgehen, wie ein Mensch überhaupt zum Glauben kommt, in welcher Weise, unter welchen Bedingungen sich ihm der Glaube erschließt. Diese Frage ist hermeneutisch nicht randständig, sondern im Gegenteil, sie führt mitten hinein ins Zentrum der Frage, was Glauben ist. Denn die Art und Weise, wie sich die Gewissheit des Glaubens erschließt, gehört konstitutiv zum Inhalt des Glaubens hinzu. Anders gesagt: Der besondere Entdeckungszusammenhang, in dem sich Luther der Glaube an das Evangelium erschließt, ist für sein Verständnis des wiederentdeckten Evangeliums konstitutiv.

Wie Luther in der berühmten Vorrede zur lateinischen Ausgabe seiner Werke² eindrücklich beschreibt, erschließt sich ihm das Evangelium im Zuge eines intensiven Ringens mit der Heiligen Schrift. Dabei macht er die Erfahrung, dass die Worte, mit denen er lange Zeit gehadert hatte, sich ihm plötzlich in einem neuen Sinn, in einer Weise erschließen, die er als Befreiung aus seinen Ängsten und seiner Verzweiflung erlebt. „Da fühlte ich mich ... durch geöffnete Tore in das Paradies eingetreten zu sein“, schreibt er.³ Dieses Bild macht deutlich, dass etwas mit Luther geschieht, dass ihm etwas in ungeahnter, überraschender, unvorhersehbarer Weise widerfährt: Die frohe Botschaft des Evangeliums wird ihm plötzlich gewiss.

Aus Luthers Beschreibung und Deutung seiner Erfahrung im Umgang mit der Schrift lässt sich entnehmen, dass der Glaube nicht im Gehorsam gegenüber einer Autorität begründet ist – sei es der Institution der Kirche und ihrer Amtsträger oder sei es der formale Anspruch der Schrift als Wort Gottes – sondern in der Erfahrung von Evidenz gründet.⁴ Wie der Mainzer Systematiker Michael Roth betont, hatte Luthers Einspruch gegenüber dem kirchlichen Lehramt auf dem Reichstag zu Worms seine Pointe und Brisanz deshalb nicht darin, dass er dem Lehramt bzw. der kirchlichen Tradition die formale Autorität der Schrift entgegenstellte, sondern dass er behauptete, die Schrift besser verstanden zu haben als das Lehramt und die Tradition. Und dazu rekurrierte er auf die Erfahrung, dass sich ihm das Evangelium im Zuge des Schriftstudiums selber imponiert hatte. Die damit proklamierte Freiheit des mündigen Verstehens des einzelnen Subjekts war daher das der römischen Kurie eigentlich Anstößige und Verwerfliche.⁵

² WA 54, (176) 179–187; LDStA 2, 491–509.

³ WA 54, 186,8 f. ; LDStA 2, 507,10 f.

⁴ Vgl. Michael Roth, Evidenz und Gewissheit. Thesen zur Bestimmung von Offenbarung und Glaube, in: ZThK 98 (2001), 209–230; ders., Das Verhältnis von Glaube und Schrift. Überlegungen zu einer protestantischen Bestimmung der „Autorität“ der Schrift, in: BThZ 22 (2005), 230–249; Eilert Herms, Offenbarung und Glaube. Zur Bildung des christlichen Lebens, Tübingen 1992.

⁵ Michael Roth, Enthält eine Religion notwendig exklusive Wahrheitsansprüche? – Wie ist im Glauben die Wahrheit gegeben und was folgt daraus für die Wahrnehmung fremder Wahrheitsansprüche?, in: Tim Unger (Hg.), Fundamentalismus und Toleranz, BFH 39, Hannover 2009, 140–164, bes. 151.

Mit dem evangelischen Verständnis des Glaubens verbinden sich daher das Zutrauen und die Zumutung an den einzelnen Christenmenschen, sich die Wahrheit des biblischen Zeugnisses aufgrund persönlich erschlossener Lebensgewissheit eigenständig anzueignen und in und durch eigenverantwortliche Lebenspraxis zu bewähren. Die römisch-katholische Form des Glaubens als ein Mitglauben mit der Kirche ist damit ebenso ausgeschlossen wie die evangelikale Form eines Gehorsams gegenüber der Schrift als Autorität des unfehlbaren Gotteswortes. Vor diesem Hintergrund deutet Roth die Wahrheit des Evangeliums, die sich einem Menschen im Glauben erschließt, als eine Lebenswahrheit oder „gelebte Wahrheit“,⁶ die nicht auf gegenständliche Satz- wahrheiten fokussiert, sondern auf mich selbst, auf die je eigene Existenz des Glaubenden. In evangelischer Perspektive erschließt sich die Wahrheit des Glaubens daher nicht anders als im Modus individueller Aneignung der mich in meinem Selbstverstehen existenziell qualifizierenden Lebensgewissheit.

Aus dieser Einsicht ergeben sich zwei Konsequenzen: Zum einen unterscheidet sich die Wahrheit des Glaubens als Lebenswahrheit von jedweden Formen gegenständlicher Aussagewahrheit. Glauben im Sinne Luthers ist nicht das Für-Wahr-Halten sogenannter Heilstatsachen. Zum anderen impliziert Luthers Verständnis des Glaubens in geltungstheoretischer Hinsicht, dass der Wahrheitsanspruch des Evangeliums sich unabhängig von der persönlich erschlossenen Lebensgewissheit weder plausibilisieren noch bestreiten lässt. Diese Einsicht scheint mir gegenwärtig oftmals verkannt zu werden. Zwei Beispiele:

a) Johannes Fischer zufolge wird das Verständnis des Glaubens in der Gegenwart durch die Verwissenschaftlichung des Wirklichkeitsbezuges verstellt, die durch die Beschreibung von Tatsachen bestimmt wird. Dieser Logik sind auch viele Vertreter des sogenannten Neuen Atheismus verhaftet. Die von ihnen geübte Kritik am Glauben als einem Für-Wahr-Halten objektiver Heilstatsachen zielt in der Tat am Wesen des Glaubens vorbei und vermag diesen als lebensorientierende Gewissheit nicht zu erfassen. Wie Fischer betont, folgen auch aktuelle Konzepte einer „Religion ohne Gott“, wie sie prominent der amerikanische Philosoph Ronald Dworkin vertritt, dieser Logik, indem eine gegenständig objektivierete Dimension religiöser Werte der naturwissenschaftlich erschlossenen Weltwirklichkeit dualistisch gegenübergestellt wird.⁷ Mit dieser Perspektive wird der Zugang zum spezifischen Wirklichkeitsverständnis des Glaubens jedoch von vornherein verstellt – mit der Folge, dass über vermeintliche Glaubensfragen gestritten wird, die im Grunde nichts mit dem Glauben zu tun haben wie beispielsweise die Frage, ob Gott „existiert“, ob die Evolutionstheorie den Schöpfungsglauben oder die neuronale Determination des Gehirns die menschliche Handlungsfreiheit in Frage stellen.

⁶ A. a. O., 149 ff.

⁷ Johannes Fischer, Der Verlust der Wirklichkeitspräsenz. Zu Ronald Dworkin's „Religion ohne Gott“, in: *EvTh* 75 (2015), 120–135.

b) In zunehmend säkular werdenden Gesellschaften ist zu beobachten, dass religiöse Überzeugungen als Optionen betrachtet werden, die sich dem Einzelnen als gleich-gültige Deutungsangebote für die individuelle Lebensgestaltung präsentieren. Es ist daher nahezu selbstverständlich geworden, Fragen des Glaubens als Privatsache zu betrachten und als solche auch zu behandeln. So kann jeder glauben, was er will und sich dabei der Illusion hingeben, in Fragen des Glaubens niemandem als ausschließlich sich selbst verantwortlich zu sein. Dass Menschen im Sinne von 1 Petr 3, 15 ihren Glauben verantworten und Rechenschaft geben können, warum und wozu sie sich bekennen, wird nicht erwartet. Im öffentlichen Bewusstsein gelten Fragen des Glaubens vielmehr als Sache des individuellen Geschmacks und sind damit kritischen Anfragen von außen prinzipiell entzogen. Denn über Geschmack lässt sich bekanntlich nicht streiten. Damit geht eine Haltung religiöser Selbstbezüglichkeit einher, die sich vornehmlich an der persönlichen Bedürfnisbefriedigung orientiert. Diesem postmodernen Paradigma der sogenannten „Cafeteria-Religion“⁸ ist entgegenzuhalten, dass der Glauben als persönlich erschlossene Lebensgewissheit im Sinne Luthers kein Synonym für Beliebigkeit oder Subjektivismus ist. Der Glaube befähigt Christenmenschen vielmehr dazu, wahre und trügerische Evidenz bzw. Gewissheit zu unterscheiden, weil er in der Heiligen Schrift Kriterien findet, um die Wahrheit des Glaubens zu erkennen und vom Unglauben und Aberglauben abgrenzen zu können.

2. Was heißt „glauben“?

Mit Blick auf das Selbstbewusstsein des glaubenden Subjekts lassen sich verschiedene Aspekte des Glaubens unterscheiden und im Sinne einer reflexiven Stufung aufeinander beziehen. So manifestiert sich der Glaube zunächst in einer vorreflexiven Weise als das unmittelbare Vertrauen des Menschen zu Gott. Davon ist zweitens die Fähigkeit zu unterscheiden, dass der Mensch sich selbst in seinem Glauben bewusst thematisieren und reflektieren kann. Ein dritter Aspekt bezeichnet die Möglichkeit, den eigenen Glauben explizit zu verbalisieren, d. h. zu bekennen; ein weiterer Aspekt ist mit der Bereitschaft gegeben, in den Glauben und das Bekenntnis der kirchlichen Gemeinschaft einzustimmen. Ein fünfter Aspekt ist schließlich mit dem Vermögen gegeben, den persönlichen und kirchlich gestützten Glauben mittels theologischer Begrifflichkeit methodisch kontrolliert zu reflektieren.

Die Unterscheidung dieser verschiedenen reflexiven Dimensionen des Glaubens ist für das Verständnis des spezifischen Profils lutherischer Frömmigkeit sehr aufschlussreich. Denn wenngleich alle Aspekte aufeinander verweisen

⁸ Vgl. dazu *Ingolf U. Dalferth*, „Was Gott ist, bestimme ich!“ Theologie im Zeitalter der „Cafeteria-Religion“, in: *ders.*, *Gedeutete Gegenwart. Zur Wahrnehmung Gottes in den Erfahrungen der Zeit*, Tübingen 1997, 10–35.

und nicht gegeneinander ausgespielt werden können, lässt sich doch feststellen, dass sie in den verschiedenen christlichen Konfessionen unterschiedlich gewichtet werden. So hat beispielsweise der dritte Aspekt des expliziten Bekenntnisses des eigenen Glaubens in den Freikirchen besonderes Gewicht; für römisch-katholische Christen hingegen ist die Zustimmung zum Bekenntnis der kirchlichen Gemeinschaft zentral. Mit Blick auf lutherische Frömmigkeit wird man feststellen können, dass der erste Aspekt des unbedingten Vertrauens auf Gott von zentraler Bedeutung ist. Prägnant kommt dies in Luthers Auslegung des 1. Gebots im Großen Katechismus zum Ausdruck: „Was heißt einen Gott haben oder was ist Gott? Antwort: Gott nennt man denjenigen oder dasjenige, von dem man alles Gute erwartet und bei dem man Schutz sucht in allen Notfällen. Einen Gott haben ist also nicht anderes, als ihm von Herzen zu vertrauen und zu glauben. Oft schon habe ich es gesagt: Allein das Vertrauen und Glauben des Herzens macht beide, Gott und Abgott.“⁹

Dass Luther gerade dem Vertrauen eine prominente Stellung einräumt, ist kein Zufall, sondern hängt zusammen mit der besonderen Weise, in der sich ihm die Wahrheit des Evangeliums imponiert. In der Erfahrung der Evidenz erschließt sich ihm das Evangelium und wird ihm zum Grund neuer Lebensgewissheit. Aus dieser Gewissheit erwächst Luther lebenspraktisch ein tiefes Vertrauen zu Gott und seiner unbedingten Güte. Das Vertrauen stellt somit die Reaktion und Antwort des Menschen dar auf die von Gott geschenkte Gewissheit. Glaube in diesem Sinne zielt daher nicht nur auf die kognitive und willentliche gehorsame Aneignung distinkter Offenbarungsinhalte, sondern vollzieht sich als existenzielle Ganzhingabe der Person an den im Evangelium offenbaren Gott. Für lutherische Frömmigkeit ist Glaube deshalb wesentlich Fiduzialglaube. So sehr Luther immer wieder die Nichtentlastbarkeit des Einzelnen vor Gott betont und damit die Verantwortung jedes Christenmenschen, über den eigenen Glauben Rechenschaft abzulegen, betont hat, so scheint mir der theologisch entscheidende Punkt nicht in den kognitiven Fähigkeiten zu liegen, den eigenen Glauben reflektieren und im Kontext kirchlicher Gemeinschaft bekennen zu können, sondern in dem vorsprachlichen Akt bedingungslosen Gottvertrauens.

Der Berliner Systematiker Notger Slenczka hat die Struktur dieses Fiduzialglaubens expliziert als das Bewusstsein radikaler Angewiesenheit, das sich in der Erwartung artikuliert, alles Gute und Lebensnotwendige von Gott zu empfangen. Der Lebensvollzug des Glaubens ist Slenczka zufolge strukturell deshalb intentional ausgerichtet auf ein Vonwoher menschlicher Erwartung, das der Begriff „Gott“ semantisch zum Ausdruck bringt. Der Glaube als vom Bewusstsein der Bedürftigkeit begleitete Erwartung greift aus auf Gott als die Quelle alles Guten. Diese Einsicht hat frömmigkeitspraktische Auswirkungen. So hat Luther – unübertrefflich prägnant in seiner Hinführung zur Auslegung

⁹ Zitiert nach: Unser Glaube. Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, hg. vom Amt der VELKD, Gütersloh 2013, 515.

der Vaterunser-Bitten im Großen Katechismus – mit Blick auf das Gebet nicht zufällig betont, dass die Bitte das zentrale Moment in der Zwiesprache mit Gott darstelle, weil sich gerade in der Bitte die Einsicht in die radikale Angewiesenheit auf Gott artikuliert. Mir erscheint die These von Slenczka daher plausibel, dass Frömmigkeit für Luther im vorreflexiven Bewusstsein gründet, vollständig abhängig zu sein. Luthers Konzept des Fiduzialglaubens lässt sich in dieser Deutungsperspektive dann mit Slenczka als eine Vorwegnahme der bei Schleiermacher vollzogenen Erschließung des Begriffes „Gott“ durch das Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit verstehen.¹⁰

Das Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit ist heutzutage sicher nicht das vorherrschende; die Notwendigkeit, Lebensvertrauen zu entwickeln, besteht jedoch nach wie vor. In unsicheren, kritischen Zeiten, wie wir sie gegenwärtig erleben, ist dies auch vielen Menschen bewusst. Dem Kölner Systematiker und Zeitdiagnostiker Hans-Joachim Höhn zufolge wird in den gegenwärtigen Erfahrungen von Sinnverunsicherung die prinzipielle Fraglichkeit der Welt auch religiös thematisch. Menschen suchen dann nach Antworten auf die Frage, wie das eigene Leben unter den kontingenten Bedingungen, denen es in dieser Welt ausgesetzt ist – Leid, Krankheit, Schicksal, Schuld und Tod –, angenommen und in seiner Fragilität und Fragmentarität akzeptiert werden kann. Im Zusammenhang dieser Fragen deutet Höhn den christlichen Glauben als eine Lebensperspektive, die die Annehmbarkeit einer in vielfacher Hinsicht unannehmbaren Existenz und Welt möglich macht. Damit verbindet sich die Erschließung einer Sinnperspektive, in der menschliche Lebensverhältnisse letztendlich zustimmungsfähig werden. Der Glaube erscheint in diesem Kontext als eine dem Menschen geschenkte Möglichkeitsbedingung, ein Verhältnis zu inakzeptablen Lebens- und Weltbezügen einzunehmen, das diese zu transzendieren erlaubt.¹¹

So wie sich Evidenz und Lebensvertrauen nicht aktiv herbeiführen lassen, erst recht nicht erzwingen lassen, so ist auch der Bezug auf einen umfassenden Lebenshorizont, der Menschen die Akzeptanz ihrer selbst und ihrer Welt ermöglicht, nicht machbar. Von Luther ist in diesem Zusammenhang zu lernen, dass es dazu der geduldigen Einübung in die Haltung der Empfänglichkeit, des mere passive, bedarf. In seinem sehr lesenswerten Aufsatzband mit dem Titel „Umsonst“¹² deutet Ingolf Dalferth diese Haltung als Ausdruck der „kreativen Passivität“ des Menschen. Kreative Passivität manifestiert sich in einer Reihe

¹⁰ Zu diesem Ansatz vgl. vor allem *Notger Slenczka*, *Fides creatrix divinitatis*. Zu einer These Luthers und zugleich zum Verhältnis von Theologie und Glaube, in: *Denkraum Katechismus*. Festgabe für Oswald Bayer zum 70. Geburtstag, hg. von *Johannes von Lüpke* und *Edgar Thaidigsmann*, Tübingen 2009, 171–195.

¹¹ Vgl. dazu näher *Hans-Joachim Höhn*, *Gottes Fremde? Theologie in postsäkularen Konstellationen*, in: *Tim Unger* (Hg.), *Zum Glauben reizen*. Mission und Glaubensvermittlung in der postsäkularen Gesellschaft, Hannover 2011, 190–218.

¹² Vgl. *Ingolf U. Dalferth*, *Umsonst*. Eine Erinnerung an die kreative Passivität des Menschen, Tübingen 2011.

von pathischen Fähigkeiten wie beispielsweise in der Offenheit für die unverfügbaren Lebensmöglichkeiten, die Gott in unser Leben einzuspielen vermag. Dies setzt die Einübung in eine rezeptive Lebenshaltung voraus, die damit zu rechnen wagt, dass Menschen von Gott weiterführende Einsichten, heilvolle Erfahrungen, befreiende Erkenntnisse geschenkt werden, die sie über sich selbst hinausführen und von sich selbst befreien. Gerade die lutherisch geprägte Frömmigkeit scheint mir gut geeignet zu sein, Wege aufzuzeigen, wie diese Einübung in kreative Passivität gelingen kann.

3. Was ist Gegenstand des Glaubens?

In seinem „Kleinen Unterricht, was man in den Evangelien suchen und erwarten soll“ von 1522¹³ hält Luther fest, dass es darauf ankommt, Christus als eine Gabe und ein Geschenk, das Menschen von Gott gegeben ist, entgegenzunehmen und zu erkennen. Luther schreibt: „dass du, wenn du ihm zusiehst oder zuhörst, wie er etwas tut oder leidet, nicht daran zweifelst, er selbst, Christus, sei mit solchem Tun und Leiden dein. Darauf sollst du dich nicht weniger verlassen, als hättest du es getan, ja als wärest du Christus selbst“. Und weiter: „Sieh, wenn du also Christus aufnimmst als eine Gabe, dir zu eigen gegeben, und nicht daran zweifelst, so bist du ein Christ.“¹⁴ Die Berichte der Evangelien haben nach Luther also den Sinn, den Lebensweg und Lebensvollzug Jesu Christi dem hörenden oder lesenden Subjekt zuzueignen. Luther hat diese Bewegung in der Figur des „fröhlichen Wechsels“ prägnant auf den Punkt gebracht. Einem Christenmenschen wird somit zugemutet, das eigene Selbstverstehen der Deutungshoheit einer fremden Lebensgeschichte zu unterstellen und die damit verbundenen Erfahrungen und Merkmale der eigenen Lebensgeschichte zu attribuieren. Es geht folglich darum, das eigene Selbstbild, so wie es sich im Zuge individueller Lebenserfahrungen und Lebensziele entwickelt hat, mit einer fremden Identität so zu vereinen, dass dieses von den Prädikaten der Person Jesu Christi überbildet und transformiert wird. Im Glauben erfolgt daher die Befreiung des Menschen von sich selbst in der Bindung an Christus in einem lebenslang währenden Prozess der Gleichgestaltung mit ihm als dem Bild des wahren Menschen. Notger Slenczka entfaltet die Bereitschaft, das eigene Ich durch ein fremdes Ich bestimmen zu lassen, als den lebenspraktisch konkreten Ausdruck des Bewusstseins der schlechthinnigen Abhängigkeit des Menschen von Gott, manifestiert sich darin doch eben jenes unbedingte Vertrauen, in dem der Glaube Gott wahrhaft Gott sein lässt und ihm so die Ehre gibt.¹⁵ Luthers reformatorische

¹³ WA 10 I 1, 8–18; DDStA 1, 485–499.

¹⁴ WA 10 I 1, 11,15–18 und 12,7 f.; DDStA 1, 491,36–40 und 493,10–12.

¹⁵ Notger Slenczka, „Allein durch den Glauben“: Antwort auf die Frage eines mittelalterlichen Mönchs oder Angebot zum Umgang mit einem Problem jedes Menschen?, in: Luther und das monastische Erbe, hg. von Christoph Bultmann u. a., Tübingen 2007, 291–315. Vgl. auch

Entdeckung liegt Slenczka zufolge in seinem imputativen Verständnis der Rechtfertigung begründet, demzufolge ein Christenmensch seine Gerechtigkeit als eine fremde und fremd bleibende von Gott empfängt: Der Mensch ist vor Gott gerecht durch die Gerechtigkeit eines anderen. Entgegen immer wieder anzutreffenden Verkürzungen des Verständnisses der *iustitia aliena* betont Slenczka: „Der Glaube besteht nicht einfach darin, diese Eigenschaft anzunehmen oder ähnliches, sondern der Glaube ist eine Gestalt des Selbsturteils, ein Selbstverhältnis, in dem der Mensch sich selbst nicht nur durch diese fremde Eigenschaft der Gerechtigkeit Christi, sondern durch die Person Christi insgesamt identifiziert.“¹⁶ Der Glaube, der Christus als Gabe empfängt, vollzieht sich in diesem Deutungshorizont somit als die Transformation des dem Menschen eigenen Selbstverständnisses durch die Übernahme eines fremden Selbsturteils. Die schon erwähnte Vorrede zur lateinischen Werkausgabe Luthers macht darüber hinaus deutlich, dass es dabei um die Transformation eines negativen Selbsturteils in ein positives Selbstverstehen geht. Dem in Hader, Ängsten und Verzweiflung in sich selbst zutiefst zerrissenen Augustinermönch erschließt das Evangelium nicht nur ein neues Verständnis der Gerechtigkeit Gottes, sondern auch ein neues Verständnis seiner selbst als von und vor Gott gerechtfertigtem Menschen. Auch in dieser Hinsicht öffnen sich Luther die Pforten des Paradieses.

Noch ein letzter Aspekt ist wichtig, um die Pointe des skizzierten Verständnisses des Glaubens angemessen zu erfassen. Für den überaus skrupulösen Luther bedeutete die Erfahrung der Zueignung und Aneignung der fremden Identität Jesu Christi nicht nur die Wandlung seines negativen Selbsturteils, sondern auch die Befreiung aus den unheilvollen Verstrickungen der Selbstreflexion, die seine Verunsicherung und Selbstentzweiung nur immer weiter verstärkte und ihr neue Nahrung gab. In der Befreiung von dem ebenso verzweifelten wie vergeblichen Bemühen, die eigene Identität zu konstituieren, wird Luther durch die Aneignung der fremden Identität Christi seiner selbst und seines Heils unzweifelhaft gewiss. Denn mit dem Verständnis der Gerechtigkeit Gottes, die ihm das Evangelium erschließt, wird ihm klar, dass der Grund seiner Lebensgewissheit nicht in ihm selbst, in der frommen Selbstvergewisserung liegt, sondern außerhalb seiner selbst, in einem anderen, in Jesus Christus. Diese Einsicht stellt den Glaubenden vor die Aufgabe, sich selbst loszulassen, um in der fremden Lebensgewissheit Jesu Christi des eigenen Selbst vor Gott gewiss und durchsichtig zu werden.

Die Grundbewegung lutherischer Frömmigkeit, sich selbst in einem anderen durchsichtig zu werden, stellt eine Zumutung dar. Erst recht in einer Zeit, in der Individualität, Authentizität, Selbstoptimierung und Autonomie zentrale Werte sind. Zugleich wird in dieser Zeit aber auch deutlich, wie schwie-

Notger Slenczka, Das Kreuz mit dem Ich. Theologia crucis als Gestalt der Selbstdeutung, in: *Klaus Grünwaldt/Udo Hahn* (Hg.), *Kreuzestheologie – kontrovers und erhellend*, Hannover 2007, 99–116.

¹⁶ *Slenczka*, „Allein durch den Glauben“ (s. Anm. 15), 310.

rig es ist, diesen Werten entsprechend das eigene Leben zu gestalten. In einem Song der Popgruppe „Ich und Ich“ heißt es: „Ich bin nicht der, der ich sein will und will nicht sein, wer ich bin.“¹⁷ Die Zeile bringt m. E. gut auf den Punkt, dass die Frage nach Identität eine offene und existenziell bedrängende Frage ist. In der Optionsgesellschaft könnte man diese Frage vielleicht mit Bezug auf das bekannte Werk des Philosophen und Publizisten Richard David Precht wie folgt zuspitzen: „Wer bin ich – und wenn ja wie viele.“¹⁸ Angesichts der mit diesem Diktum verbundenen Erfahrungen postmoderner Zeitgenossen, dass die eigene Identität Menschen verborgen, entzogen, fremd und undurchsichtig sein kann, dass Identität in multiple Identitäten zersplittern kann, stellt die beschriebene Grundfigur des fröhlichen Wechsels auch eine Entlastung dar. Sie befreit das Individuum aus dem angestregten und letztlich vergeblichen Bemühen, die eigene Identität zu konstituieren bzw. immer wieder neu erfinden zu müssen. Wie Ingolf Dalferth betont, wird der Mensch durch die unvordenkliche Selbstgabe Gottes in Jesus Christus in seiner Identität grundlegend bestimmt und zwar unabhängig davon, ob und wie er sich dazu bewusst verhält bzw. verhalten kann. Denn entscheidend ist nach Dalferth, dass eine Gabe nicht entgegengenommen wird, sondern der Mensch sie bekommt. Durch diesen Vollzug der Zueignung wird der Mensch existenziell neu ausgerichtet: Er wird zu einem Beschenkten, Entschuldeten, Geretteten, Begnadigten, Geliebten.¹⁹ Erst in einem zweiten Schritt kann und soll der Mensch sich als freies Subjekt zu dieser Gabe auch bewusst verhalten. Die Zueignung ist und bleibt der Aneignung dessen, was er bekommen hat, jedoch in einem prinzipiellen Sinne vorgeordnet.

Auch der Praktische Theologe Henning Luther hat sich immer wieder mit der eigentümlichen Unabgeschlossenheit menschlicher Identität beschäftigt, die er als konstitutive Fragmentarität des Menschseins bezeichnet.²⁰ Auch dies scheint mir ein zentraler Aspekt menschlicher Selbsterfahrung in spätmodernen hochkomplexen Gesellschaften sein. Kein Leben, auch nicht das an Jahren und Erfolgen reiche Leben, wird und ist abschließend rund. Jedes Leben ist Henning Luther zufolge ein „Fragment aus Vergangenheit“, vergleichbar einem Torso, weil eine biographische Entwicklung niemals glatt verläuft, vielmehr stets durch Brüche, Verluste, Verletzungen, Schulterfahrungen und schließlich durch den Abbruch, den der Tod bedeutet, geprägt ist. Zugleich ist jeder Mensch aber auch ein „Fragment aus Zukunft“, denn jede Biographie weist über sich hinaus. Die fragmentarische Identität lebt und wirkt aus der Spannung zu jener Ganzheit und Vollkommenheit, die sie gegenwärtig noch

¹⁷ So in dem Song „Stark“, erschienen auf dem Album „Vom selben Stern“, 2007.

¹⁸ Richard David Precht, *Wer bin ich – und wenn ja wie viele? Eine philosophische Reise*, München 2007.

¹⁹ S. Dalferth, *Umsonst* (s. Anm. 12), 113

²⁰ Vgl. Henning Luther, *Identität und Fragment. Praktisch-theologische Überlegungen zur Unabschließbarkeit von Bildungsprozessen*, in: *ders., Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts*, Stuttgart 1992, Nachdr. 2014, 160–182.

nicht ist, die Menschen in diesem Leben auch nicht erreichen, sondern nach der sie sich als einer Sehnsucht, einer Hoffnung, religiös gesprochen: einer Verheißung, ausstrecken und ausrichten. Das Fragment ist für Henning Luther deshalb auch ein „über sich hinausweisender Vorschein der Vollendung“.²¹ In der fragmentarischen Identität spiegelt sich somit die Bedürftigkeit eines Subjekts, das sich selbst nicht hat, sondern ein Leben lang sucht.

Für Henning Luther ist das Leben Jesu durch seine Kreuzigung und Auferstehung ein Leben, das in konstitutiver Weise als fragmentarisches Leben bedeutsam geworden ist.²² Er deutet die Person Jesu daher als den Menschen, in dessen Leben und Sterben das Annehmen von Fragmentarität exemplarisch verwirklicht und ermöglicht ist. Jesus Christus als Gabe aneignen könnte unter diesem Vorzeichen daher als Befreiung verstanden werden von dem Zwang, ganz werden zu wollen, obwohl wir niemals ganz werden können. Glaube ermöglicht somit die „Bergung im Ungeborgenen, Anfreundung mit dem Befremdlichen, Beheimatung im Unbekannten“; Glauben ist „lebbare Paradoxie“.²³ Mir scheint diese Deutung ein gutes Beispiel dafür zu sein, wie Aspekte lutherischer Frömmigkeit in gegenwärtige Situationen übersetzt und dort fruchtbar gemacht werden können. Mit Blick auf den modernen Druck der Selbstoptimierung, Selbstverwirklichung und Selbstdarstellung erschließt die Einsicht in die prinzipielle Unabgeschlossenheit des Glaubens, wie sie Martin Luther betont, dem Menschen in der Tat auch die Möglichkeit, das eigene Leben in seiner konstitutiven Fragmentarität bewusst annehmen, gestalten und leben zu können.

4. *Wie bewährt sich Glauben?*

Das Kreuz Jesu Christi bildet für Luther den Ausgangs- und Angelpunkt der Erkenntnis Gottes. Wer Gott ist und was er mit und für den Menschen will, erschließt sich einzig und allein in Jesus Christus, dem Gekreuzigten. Dieser unlösliche Zusammenhang zwischen der Erkenntnis Gottes und der Erkenntnis Jesu Christi ist konstitutiv für Luthers Theologie. Das Kreuz ist jedoch nicht nur der Ort der Erkenntnis des Willens Gottes, sondern zugleich auch der seiner abgründigen Verborgenheit, denn es bringt den lebenspendenden göttlichen Willen unter den Zeichen von Leiden, Gewalt und Tod zur Geltung. Die Verborgenheit ist daher ein konstitutives Element der Art und Weise, wie Gott selbst sich dem Menschen offenbart. Luther hat es an seiner eigenen Person erfahren und zeitlebens immer wieder betont, dass der Mensch Gott nur *sub contrario*, d. h. kontrafaktisch, im Widerspruch zu den Erfahrungen in und mit dieser Welt, erfahren, ergreifen und erkennen kann. Die damit

²¹ A. a. O., 175.

²² A. a. O., 173.

²³ *Ders.*, Schwellen und Passage. Alltägliche Transzendenzen, in: a. a. O., 212–223, 216.

verbundene Zumutung, das eigene Leben in den Differenzen von Leben und Tod, Sinn und Sein, Vertrauen und Zweifel gestalten und bewähren zu müssen, bildet für Luther die zentrale lebenspraktische Herausforderung, die im Glauben und mit Hilfe der theologischen Reflexion bewältigt werden will. Die Gewissheit des Glaubens ist deshalb stets eine angefochtene Gewissheit. In seiner Vorrede zur Wittenberger Ausgabe der deutschen Schriften von 1539 hält Luther fest, dass sich erst in der Anfechtung – d. h. über alles Wissen und Verstehen hinaus – die Erfahrung erschließt, „wie recht, wie wahrhaftig, wie süß, wie lieblich, wie mächtig, wie tröstlich Gottes Wort ist – Weisheit über alle Weisheit.“²⁴

Nicht nur Gott, sondern auch das Leben des Glaubenden ist und bleibt unter seinem Gegensatz verborgen. Christliches Leben vollzieht sich daher wesentlich in existenziellen Antinomien. Christen leben, wie Paulus in 2 Kor 6,9 f. schreibt, „als Unbekannte und doch erkannt, als die Sterbenden, und siehe wir leben; als die Gezüchtigten und doch nicht getötet; als die Traurigen, aber allezeit fröhlich; als die Armen, aber die doch viele reich machen; als die nichts haben und doch alles haben“. Gerhard Ebeling hat diesen Aspekt in seiner Lutherdeutung pointiert herausgearbeitet. Glaube, so Ebeling, ist wesentlich angefochtener Glaube: „Glaube ohne Anfechtung ist toter Glaube. Glaube ist Glaube in Anfechtung.“²⁵ Das aber bedeutet, dass die Wahrheit des Evangeliums, die sich dem Menschen erschließt, im Glauben nicht unmittelbar erfahren werden kann. Zur Selbstvergewisserung ist der Glaube vielmehr stets an das äußere Wort der Schrift und seine Zusage verwiesen, an die allein der Glaube sich im Angesicht irritierender Erfahrungen halten kann und soll. Zugespißt formuliert könnte man also sagen, dass der Glaube immer wieder in Streit gerät mit den Wirklichkeitserfahrungen, denen er in dieser Welt ausgesetzt ist und mit denen er zu kämpfen hat. Der Glauben ist immer wieder herausgefordert, gegen die Erfahrungen dieser Wirklichkeit anzuglauben.

Luther hat die Zuversicht des Glaubens deshalb als eine „trotzige Zuversicht“ charakterisiert und die damit verbundenen existenziellen Antinomien prägnant auf den Punkt gebracht. Dabei ist wichtig zu beachten, dass Anfechtung nicht nur angesichts von Erfahrungen aufbricht, die sich dem Glauben als Widerstand von außen entgegenstellen. Die Anfechtung resultiert vor allem aus der Verzweiflung, die sich einstellt, wenn die Gewissheit der Wahrheit des Evangeliums selbst ungewiss wird und Vergebung, Trost und Hoffnung sich in ihr Gegenteil verwandeln. In den Kategorien von Notger Slenczka gesprochen: wenn das in der Aneignung der fremden Identität Jesu Christi empfangene positive Selbsturteil sich erneut in das Negativum der Selbstverurteilung kehrt. Luthers Verständnis des Glaubenslebens als ständige Buße illustriert sehr schön, dass und inwiefern der Glaube lebenspraktisch nur anstelle des niedergeworfenen Unglaubens, den die Anfechtung gebiert, Glaube sein kann.

²⁴ WA 50, 660,2–4; DDStA 1, 665,8 f.

²⁵ Gerhard Ebeling, *Das Wesen des christlichen Glaubens*, Tübingen 1961, 213.

Nachdem ich versucht habe, grundlegende Fragen zum Verständnis des Glaubens in lutherischer Perspektive zu beantworten, möchte ich mit einer offenen Frage schließen. Die Bedeutung der konstitutiven Verbindung von Glaube und Anfechtung hat Gerhard Ebeling zufolge niemand so scharf gesehen wie Luther. In der Geschichte des Christentums sei sie hingegen auf weite Strecken hin unverstanden geblieben. Mit Blick auf die große Skepsis und Distanz, die viele Menschen heutzutage gegenüber dem Glauben hegen, fragt Ebeling vor diesem Hintergrund: „Tun wir uns heutzutage so schwer damit, zu erfassen, was Glaube ist, weil wir so wenig angefochten sind? Oder ist uns die Anfechtung so fremd, weil wir dem Glauben so fern sind?“²⁶

Direktorin Dr. Mareile Lasogga, Konfessionskundliches Institut, Ernst-Ludwig-Straße 7, 64625 Bensheim; E-Mail: mareile.lasogga@ki-eb.de

²⁶ Ebd., 224.