

## **„Vera theologia est practica.“ (Martin Luther)**

### **Theologie als topologische Wissensform in einer Welt als fragiler „topos“ der Gottesbegegnung**

*Heinz-Günther Schöttler*

Der Obertitel steht als Luther-Zitat seit dem Jahr 2000 und über einen Uni-versitätswechsel hinweg programmatisch auf der Homepage meiner Professur für Pastoraltheologie.<sup>1</sup> Luther meint hier weder eine irgendwie geartete prakti-sche Nutzenanwendung der Theologie noch speziell die „Praktische Theologie“ entsprechend dem heutigen theologischen Fächerkanon<sup>2</sup>. Das Wort „*Vera theologia est practica*“ bezieht sich auf die *gesamte* Theologie und bringt Lu-thers Theologieverständnis auf den Punkt.

Unter den gegenwärtigen Bedingungen religiöser Pluralitäten ist unter ande-rem wieder die Frage nach einer angemessenen Form des Theologietreibens zu stellen. Die Aufforderung zum Nachdenken kommt heute nicht von „außen“ – hierfür fehlt der Theologie gegenwärtig schlicht und einfach der gesellschaftli-che Resonanzboden –, sondern aus dem Binnendiskurs der Theologie selbst. Will die Theologie mit der religiösen Wirklichkeit unserer Zeit beschäftigt sein, wird sie sich auch methodisch und erkenntnistheoretisch auf diese Zeit einlassen müssen. Es ist bekanntlich eine Grundregel guter wissenschaftlicher Arbeit, dem Forschungsgegenstand angemessene Methoden zu wählen und entsprechende Denkwege einzuschlagen. Dass hierfür auf das Denken Martin Luthers zurückgegriffen wird, mag zunächst verwundern, scheinen die religiö-sen wie überhaupt gesellschaftlichen Verhältnisse der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts doch recht wenig mit unseren ‘postmodernen’ Zeitverhältnissen gemein zu haben – oder vielleicht doch? Ohne zu voreilig Analogien ziehen zu wollen, scheint dies aber nicht abweisbar zu sein: Damals wie heute hatte die Theologie ein „Passungsproblem“. Der Satz auf meiner Homepage „*Vera theo-logia est practica*“ stellt quasi die Problemanzeige Luthers für seine Zeit dar,

<sup>1</sup> <http://www.uni-regensburg.de/Fakultaeten/Theologie/pastoral/professor.shtml>

<sup>2</sup> Dass das Dictum Martin Luthers die *gesamte* Theologie meint und nicht auf die Praktische Theologie im Fächerkanon der Theologie eingeschränkt ist, verliert Richard Hartmann in seinem ansonsten für die Konzeptionalisierung der *Praktischen* Theologie instruktiven Bei-trag, der unter der gleichen Überschrift steht, leider schnell aus den Augen: Hartmann, Ri-chard, „Vera theologia est practica“. Aspekte für einen systematischen Entwurf der Theolo-gie heute, in: Nauer, D. / Weber, F. / Bucher, R., *Praktische Theologie*, Stuttgart 2005 (Prak-tische Theologie heute 74), 97-105.

der genauer nachgespürt werden soll, und mit der nötigen Vorsicht darf erwartet werden, dass der detailgenaue Blick ins 16. Jh., der in diesem Beitrag getan wird, nicht „folgenlos“ für die Beantwortung der Frage nach der heute angemessenen Form des Theologietreibens bleiben wird: „*Quo vadis, theologia?*“<sup>3</sup>

**„*Utrum sacra doctrina sit scientia practica?*“ (Thomas von Aquin)**

„*Utrum sacra doctrina sit scientia practica?*“ – ob die Theologie zu den praktischen Wissenschaften gehöre, fragt *Thomas von Aquin* (um 1225-1274) zu Beginn seiner „*Summa Theologiae*“.<sup>4</sup> Die Frage scheint bis heute noch nicht eindeutig beantwortet zu sein. Anders gefragt: Wo ereignet sich eigentlich Theologie? In den Köpfen der Theologen und innerhalb ihrer theologischen Lehrgebäude, also in der Reflexion des Glaubens? Oder ereignet sich Theologie in der Praxis der Menschen, also im gelebten Glauben, im Alltag? Wo also wird Theologie *eigentlich* getrieben: in den Köpfen oder in der Praxis der Menschen? Damit ist die Frage nach der Topologie der Theologie gestellt.

Der programmatische Satz „*Vera theologia est practica*“ markiert Luthers grundsätzliche Positionierung in der Frage, ob die Theologie eine *scientia speculativa* oder eine *scientia practica* sei. In seinen *Operationes in Psalmos* (1518-21) legt er polemisch-engagiert dar, dass die Theologie nicht dazu da sei, sich mit Spekulationen oder juristischen Vorschriften abzugeben; sie müsse vielmehr dem Heil der Seelen dienen:

„*Syncera Christi Theologia triumphat, opinionibus et quaestionibus hominum prope nihil neque opinantibus neque quaerentibus. [...] Quid? an nondum videmus, qui sint veri Theologi? pudeat tandem Theologos et Iuristas, eos maxime, quibus sacrae literae pene ridiculum sunt, et qui consarcinatis infinitis glossis pestilenter palpant iis, qui quicquid dixerint, verbum dei videri velint, sicut et divus Hieronymus conqueritur, quasi Christus ad Petrum dixerit: Iube, aut praecipe, aut doce, ac non potius ‘pasce oves meas’ [Joh 21,15-17], hoc est illud trade, quo pascentur, pascentur autem solo verbo dei, non opinionibus auf traditionibus hominum.*“<sup>5</sup>

---

<sup>3</sup> Für wertvolle und weiterführende Hinweise danke ich meinem Wissenschaftlichen Assistenten, Dr. Johannes Först, der die Tagung „*Quo vadis, theologia?*“, der sich dieser Band verdankt (s. Vorwort), initiiert hat, sowie Michael Zimmer (Saarbrücken).

<sup>4</sup> S. th. I q. 1 a. 4. – Zum wissenschaftstheoretischen Streit um den spekulativen und/oder praktischen Charakter der Theologie vgl. den theologiegeschichtlichen Durchblick: Schröer, Henning, Art. „Theorie und Praxis“, in: TRE 33 (Berlin - New York 2002), 375-388 (Lit.!).

<sup>5</sup> WA 5,20,20-22; 21,40 - 22,6. *Übers.* (HGS): „Die reine [oder: ernste, echte, wahre, unverfälschte] Theologie Christi triumphiert, weil die Meinungen und Untersuchungen der Menschen nahezu nichts meinen noch untersuchen. [...] Sehen wir noch nicht, wer die wahren

Dass die Theologie praktisch sein müsse, bedeutet für Luther also, dass sie wesentlich auf die Seelsorge hin ausgerichtet ist; ihre Würde liegt in ihrer pastoralen Aufgabe begründet.<sup>6</sup> In einer Tischrede vom 1533 formuliert Luther folgendermaßen:

„Theologia dat vitam et salutem, aliae omnes facultates alunt tantum corpus.“<sup>7</sup>

Nochmals sei unterstrichen: Luther meint hier nicht die Praktische Theologie bzw. die Pastoraltheologie aus dem heutigen Kanon der theologischen Disziplinen; seine Äußerungen beziehen sich auf die *ganze* Theologie.

Angesichts der *gegenwärtigen rasanten und gravierenden Veränderungsprozesse der religiösen Situation* stellt sich unsere Frage nicht neu, aber mit neuer Relevanz und Brisanz. Eine wichtige Aufgabe der Theologie ist es heute, ihre gegenwartsbezogene Wahrnehmungsfähigkeit zu schärfen, um die theologischen Überlieferungsbestände plausibel unter den Gegenwartsbedingungen aktualisieren zu können. Diese – wenn man so will – Flexibilität der Theologie entspricht der Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils „Gaudium et spes“, wonach die gegenwärtigen Verhältnisse als Zeichen anzunehmen sind, welche potentiell dazu fähig sind, dass in und mit ihnen das Evangelium neu erkannt wird (vgl. GS 4,1; 11,1). Damit ist eine klare Option in der oben artikulierten „scholastischen“<sup>8</sup> Fragestellung markiert.

In den folgenden Ausführungen soll der Versuch unternommen werden, das Theologieverständnis Martin Luthers, das die *religiöse Erfahrung* des Glaubenssubjekts und die *gelebte Glaubenspraxis* der Menschen in den Mittelpunkt stellt, für eine sowohl traditions- als auch gegenwartssensible kritische Reflexion über die religiösen und glaubensbezogenen Artikulationen der Menschen fruchtbar zu machen. In diesem durch Martin Luther geschärften Theologiever-

---

Theologen sind? Schämen soll man sich endlich über die [scholastischen] Theologen und die Juristen, vor allem über jene, denen die Hl. Schrift geradezu lächerlich ist und die sich mit zahllos aufgehäuften Glossen in abscheulicher Weise in eine Reihe mit jenen stellen, die möchten, dass alles, was sie sagen, für Gottes Wort angesehen wird. Wie auch der hl. Hieronymus beklagt: Als habe Christus zu Petrus gesagt: ‘Befiehl’ oder ‘ordne an’ oder ‘doziere’ und nicht vielmehr: ‘Weide meine Schafe’ [Joh 21,15-17], das heißt: Gib das, womit sie geweidet werden. Sie werden aber nur durch das Wort Gottes geweidet, nicht durch menschliche Meinungen und Überlieferungen.“ Vgl. auch WA.TR 2, 344 (Nr. 2167).

<sup>6</sup> Vgl. Weier, Reinhold, *Das Theologieverständnis Martin Luthers*, Paderborn 1976, 118.

<sup>7</sup> WA.TR 3, 268 (Nr. 3324). *Übers. [HGS]:* „Die Theologie gibt Leben und Heil, alle anderen Fakultäten nähren nur den Leib.“

<sup>8</sup> Zur Begriffsgeschichte von „Scholastik“ / „scholastische Theologie“ und zur Problematik dieser Begriffe, insbesondere eines univoken Scholastikbegriffs vgl. Leinsle, Ulrich G., *Einführung in die scholastische Theologie*, Paderborn - München - Wien - Zürich 1995, 1-15.

ständnis soll dann die Praxis der Menschen als Ort der Gottesbegegnung und -erkenntnis neu wahrgenommen und schließlich die auf die religiöse Praxis der Menschen hin entworfene theologische Theoriebildung angesichts der gegenwärtigen Herausforderungen vorangetrieben werden. Am Anfang soll aber ein knapper Blick auf die theologiegeschichtlichen Voraussetzungen für Martin Luthers bis heute höchst innovatives Theologieverständnis geworfen werden.

**„Theologia est habitus simpliciter practicus.“ (Johannes Duns Scotus)**

Ist die Theologie eine spekulative oder eine praktische Wissenschaft? Diese Frage beschäftigt nicht erst *Thomas von Aquin*, ihn aber aufgrund seiner Aristoteles-Rezeption für das theologische Denken in besonderer Weise<sup>9</sup>. Eingangs seiner „*Summa Theologiae*“ erörtert er die Frage und beantwortet sie mit einem deutlichen Votum in Richtung *scientia speculativa*:

„Die heilige Lehre [*sacra doctrina* = Theologie] erstreckt sich, unbeschadet ihrer Einheit, auf all das, was in die verschiedenen philosophischen Wissenschaften hineingehört. [...] Mag darum unter den philosophischen Wissenschaften [*scientiae philosophicae*] die eine spekulativ, die andere praktisch sein, so umfasst doch die heilige Lehre die beiden Arten in sich, ähnlich wie auch Gott mit demselben Wissen sich erkennt und das, was er schafft. Doch ist sie [= die heilige Lehre] mehr eine spekulative als eine praktische Wissenschaft, weil sie sich in erster Linie mit göttlichen Dingen befasst als mit menschlichen Handlungen. Mit letzteren befasst sie sich nur insoweit, als der Mensch durch sie [= die Handlungen] hinstrebt zur vollkommenen Erkenntnis Gottes, in der die ewige Seligkeit besteht. [...].<sup>10</sup>

Demnach ist die Theologie eine „primär spekulative, theoretische Wissenschaft. Nicht [...] um Regeln für das Leben des Christen auf dem Weg zur ewigen Seligkeit geht es [...] primär in der Theologie, sondern um die theoretische Erörterung der ‘ersten Wahrheit’ Gottes und der daraus abgeleiteten wahren Sätze.“<sup>11</sup> Das Votum des Aquinaten bestimmt wesentlich das katholische Theologieverständnis in den folgenden Jahrhunderten, näherhin die sogenannte scholastische Theologie und ihre Methode. Die Enzyklika „*Aeterni Patris Unigenitus*“ von Papst Leo XIII. erhebt dann 1879 in Ausrichtung am Dogma von der sogenannten päpstlichen Unfehlbarkeit Thomas von Aquin „unter den scholastischen Lehrern zum Fürsten und Meister aller“<sup>12</sup> und erklärt ihn damit zum authentischen Lehrer der Kirche. Die Enzyklika gilt als die „*Magna char-*

---

<sup>9</sup> Hier ist auf Aristoteles, *Metaphysik* VI,1, 1025b25f. 1026a18f zu verweisen.

<sup>10</sup> S. th. I, q. 1, a. 4 (*Übers. HGS*).

<sup>11</sup> Leinsle, *Einführung in die scholastische Theologie*, 158f.

<sup>12</sup> „*princeps et magister omnium*“ (DH 3139).

ta“ des Neothomismus bzw. der (thomistischen) Neuscholastik. Noch auf dem II. Vatikanischen Konzil wird die Frage, ob diese Verpflichtung auf den Aquinaten bedeute, dass sich die katholische Theologie inhaltlich an dessen Lehren zu orientieren habe oder nur an seiner Hermeneutik und Methode, d. h. an der Art und Weise, wie Thomas auf seine Zeit reagierte, heftig diskutiert.<sup>13</sup> Für die dogmatische Theologie wird ausdrücklich die spekulative Methode empfohlen: „Mit Hilfe der Spekulation [o<sup>p</sup>e speculationis] sollen die Heilsmysterien – so vollständig es geschehen kann – mit dem heiligen Thomas als ‘magister’ tiefer durchdrungen und in ihren Zusammenhang durchschaut werden“<sup>14</sup>, heißt es 1965 im Dekret über die Priesterausbildung „Optatam totius“.<sup>15</sup> Das gültige Kirchenrecht mildert diese Maßgabe des Konzils durch ein zugefügtes „praesertim“ („vor allem“).<sup>16</sup> Die Enzyklika „Fides et ratio“ von Papst Johannes Paul II. (1998) überhäuft den Aquinaten regelrecht mit lobenden Titeln; sie nennt ihn „Doctor Angelicus“<sup>17</sup>, „Apostel der Wahrheit“<sup>18</sup> sowie „Magister des Denkens und Vorbild [exemplum] dafür, wie Theologie richtig betrieben werden soll“<sup>19</sup>. Thomas von Aquin ist also, folgt man den kirchlichen Dokumenten, als der maßgebliche Lehrmeister der theologischen Arbeit anzusehen, aber in welcher Weise? Schauen wir also genauer auf die Theologie des Aquinaten unter seiner und unserer Fragestellung, ob die Theologie zu den spekulativen oder praktischen Wissenschaften gehört.

---

<sup>13</sup> Vgl. dazu Hünemann, Peter, Einleitung zu „Optatam totius“, in: Hünemann, P. / Hilberath, B. J. (Hgg.), Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 3, Freiburg - Basel - Wien 2005, 319-387 (passim).

<sup>14</sup> Vat. II, Dekret über die priesterliche Ausbildung „Optatam totius“ 16,3 [kursiv: HGS].

<sup>15</sup> Die doppelte Bedeutung des lateinischen „magister“ – Meister und Lehrer – ist zu beachten: Thomas „ist nicht nur Meister, der in seiner Zeit das Offenbarungsgut in den gedanklichen und sprachlichen Formen des (damals modernen) Aristotelismus formulierte und deshalb ein Vorbild der Anpassung theologischer Forschung und Sprechweise für die jeweilige Zeit und Kultur wurde – das wurde von allen [erg. Konzilsvätern] zugegeben, und manche wünschten, dass sich das Konzil auf die Empfehlung seiner Methode beschränken sollte –, sondern er ist auch Lehrer, insofern er bleibende Erkenntnisse erarbeitet hat, die im theologischen Unterricht vermittelt werden müssen“ (Neuner, Josef, Kommentar zu „Optatam totius“, in: <sup>2</sup>LThK. Erg.-Bd. 2 [Freiburg - Basel - Wien 1967], 309-355, Zitat: 344). Ottmar Fuchs macht in seinem Kommentar zu „Optatam totius“ mit Recht darauf aufmerksam, dass OT 16,3 allerdings nicht ausdrücklich sagt, wie Thomas zu verstehen sei. Thomas ist [...] gerade nicht ein eminentes Beispiel für eine überzeitlich gültige Theologie, sondern für eine geschichtlich-kontextbezogene theologische Reaktion“ (in: Fuchs, Ottmar, Kommentar zu „Optatam totius“, in: Hünemann / Hilberath [Hgg.], Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 3, 384-489, hier: 436).

<sup>16</sup> CIC /1983, can. 252 § 3.

<sup>17</sup> Papst Johannes Paul II., Enzyklika „Fides et ratio“ vom 14. September 1998, dt. Übers. hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, o. O. [Bonn] <sup>6</sup>2008 (VapS 135), Nr. 44.

<sup>18</sup> Papst Johannes Paul II., Enzyklika „Fides et ratio“, Nr. 44.

<sup>19</sup> Papst Johannes Paul II., Enzyklika „Fides et ratio“, Nr. 43.

Es wird oft übersehen, dass die eben zitierte Enzyklika „Aeterni Patris Unigenitus“ (1879) nicht nur die *Lehren* des Aquinaten kirchlich adelt, sondern ausdrücklich auch seine „goldene Weisheit“<sup>20</sup> als *Methode* empfiehlt, die der scholastischen Theologie auch kritisch gegenüber sei, „wenn etwas von den scholastischen Lehrern entweder mit zu großer Spitzfindigkeit erörtert oder zu wenig überlegt gelehrt wurde“<sup>21</sup>. Seine Theologie, näherhin die Methode des Aquinaten, wird also als durchaus Scholastik-kritisch gesehen. Thomas kennt zwar die Bestimmung der Theologie als *scientia speculativa*, wählt aber eine Erkenntnismethode, welche die realen Dinge zum Ausgangspunkt nimmt und sie wesentlich in den theologischen Erkenntnisprozess integriert. Dabei orientiert er sich an Aristoteles, der sich von Platon ja nicht als metaphysischer Denker unterscheidet, sondern darin, worin die beiden Philosophen ihre Erkenntnisquelle festmachen und verorten: Platon bekanntlich in den Ideen, Aristoteles in den realen Dingen. Somit geht der Erkenntnisweg bei Thomas über die Transzendierung des empirisch Gegebenen und sucht von dort aus nach dem Absoluten. Dies ist wie bei Platon freilich auch ein metaphysischer Weg, doch einer, der sich am philosophischen Realismus eines Aristoteles orientiert und deswegen nicht mit rein spekulativen Methoden auskommt. Die Enzyklika „Fides et ratio“ (1998), die – wie oben zitiert – den Aquinaten so überaus lobt, fordert im Blick auf die Erkenntnismethode der Theologie „eine Philosophie von *wahrhaft metaphysischer* Tragweite; sie muss imstande sein, das empirisch Gegebene zu transzendieren, um bei ihrer Suche nach der Wahrheit zu etwas Absolutem, Letztem und Grundlegendem zu gelangen.“<sup>22</sup> Und einige Sätze weiter heißt es: „Die Metaphysik darf nicht als Alternative zur Anthropologie gesehen werden, gestattet es doch gerade die Metaphysik, dem Begriff von der Würde der Person, die auf ihrer geistigen Verfasstheit fußt, eine Grundlage zu geben. Besonders die Person stellt einen bevorzugten Bereich dar für die Begegnung mit dem Sein und daher mit dem metaphysischen Denken.“<sup>23</sup> Der Duktus von „Fides et ratio“ liegt also – und darin trifft die Enzyklika wohl das rechte Verständnis der Methode der Theologie des Aquinaten – nicht so sehr darin, dass das Empirische zu *transzendieren* ist – etwa im Sinne einer Weltflucht –, sondern in der Feststellung, dass es eben das *Empirische* ist, welches zu transzendieren ist. Der theologische Realismus des Aquinaten nimmt somit eine Mittelstellung ein zwischen rein philosophisch-spekulativen Ideenlehren auf der einen Seite und ausschließlich empirisch-realistischen Denkwegen, die völlig ohne die Dimension der Transzendenz auskommen (vgl. Empirismus),

---

<sup>20</sup> „aurea sancti Thomae sapientia“ (DH 3140).

<sup>21</sup> „si quid [...] est a Doctoribus scholasticis vel nimia subtilitate quaestum vel parum considerate traditum“ (DH 3140).

<sup>22</sup> Papst Johannes Paul II., Enzyklika „Fides et ratio“, Nr. 83.

<sup>23</sup> Papst Johannes Paul II., Enzyklika „Fides et ratio“, Nr. 83 (kursiv im Original).

auf der anderen. Steht der Theologieansatz bei Thomas also nicht eigentlich als „Gegenpol“ zu Luthers Modell, so bleibt aber dennoch festzuhalten, dass auch bei Aristoteles und in der Rezeption bei Thomas, der Gedanke einen Vorrang vor der Tat bzw. der Erfahrung hat.

Schon Thomas' Zeitgenosse und Pariser Kollege, der heilige *Bonaventura* (um 1217-1274), grenzt sich von den Richtungen der „Scholastik“ ab, die deziert 'Schule' und Leben trennen (wollen). Bonaventura wäre kein wahrer 'Schüler' des Franz von Assisi, hätten bei ihm nicht das religiöse Subjekt und damit die religiöse Erfahrung eine hohe Bedeutung. Theologie ist für den „Doctor Seraphicus“ in erster Linie nicht theoretisches Wissen, sondern praktisches, darauf ausgerichtet, „*ut boni fiamus*“<sup>24</sup>. Vereint aber ist beides in dem in Christus geformten Affekt. Theologische Wahrheiten, etwa dass Christus für uns gestorben ist, unterscheiden sich durch die affektive Ausrichtung beispielsweise von Lehrsätzen der Geometrie.<sup>25</sup> Im Horizont dieses subjekt- und erfahrungsbezogenen Lebensbezugs begründet der Franziskanermagister und Mystiker die Theologie als praktische Wissenschaft. Seine partielle Reserve der Aristoteles-Rezeption gegenüber wird diese praktische Ausrichtung der Theologie unterstützt haben.<sup>26</sup>

Auch der „Spätscholastiker“ *Johannes Duns Scotus* (um 1265-1308) ist als Franziskanermönch durch Franz von Assisi geprägt und versteht die Theologie primär als praktische Wissenschaft: „*Theologia est habitus simpliciter practicus*.“<sup>27</sup> Bei aller subtilen Spekulation, die seine Überlegungen kennzeichnen, weshalb er nicht ohne Grund „Doctor Subtilis“ genannt wird, versteht er – strikter als Bonaventura – die Theologie als praktische Wissenschaft, die ihr

---

<sup>24</sup> *Anm. HGS*: „... ut boni fiamus“ durchzieht wie ein Leitmotiv die ganze Quaestio III. des Prooemiums des ersten Buches des Sentenzenkommentars. Die Quaestio steht unter der Überschrift: „Utrum hic liber sive theologia sit contemplationis gratia, an ut boni fiamus, sive utrum sit scientia speculativa, an practica.“ (Commentaria in Quatuor Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi): I Sent. prooem. q. 3 sol. [in: Opera omnia, vol. I, Ad Claras Aquas [Quaracchi] 1882, 12-14).

<sup>25</sup> Vgl. Leinsle, Einführung in die scholastische Theologie, 151.

<sup>26</sup> Vgl. dazu Leinsle, Einführung in die scholastische Theologie, 151-155; auch: Ratzinger, Joseph, Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura, München - Zürich 1959; <sup>2</sup>1992, 121-161. Diese Münchener Habilitationsschrift erscheint demnächst in der Gesamtausgabe der Werke Joseph Ratzingers in ungekürzter Fassung unter dem Titel: „Offenbarungsverständnis und Geschichtstheologie Bonaventuras“ (Freiburg - Basel - Wien 2009 [GS 2]).

<sup>27</sup> „Ideo dicendum quod theologia est habitus simpliciter practicus. Consideratio enim practica est consideratio naturaliter prior praxi, secundum quam nata est praxis recte elici“ (Lectura in librum primum sententiarum, Prol. 4, 164 (ad primum quaestionem; opinio propria) [= Opera omnia, vol. 16, Roma 1960, 54].

Ziel in der Praxis der Menschen hat<sup>28</sup>, nämlich sich an der Liebe und dem Willen Gottes zu orientieren und dem Menschen zu helfen, seinen Weg vor Gott zu finden. Ulrich Leinsle charakterisiert das Theologieverständnis von Duns Scotus in Unterscheidung zu dem von Thomas von Aquin treffend so: „Grundlegend für das Verständnis von Theologie bei Duns Scotus ist [...] nicht eine theoretische Einsicht in den Gegenstand Gott, sondern das Handeln (praxis) des Menschen. [...] Theologie ist praktische Erkenntnis (cognitio practica), die im Unterschied zum Intellekt auf etwas außerhalb ihrer selbst gerichtet ist: das Tun, das Wirken. Durch diesen (möglichen) Objektbezug ist sie als praktische Erkenntnis bestimmt. [...] Theologie ist deshalb [...] durchgängig auf Praxis bezogen. Denn das Ziel des Menschen, die Seligkeit (fruitio Dei), ist eben Ziel des Handelns, nicht der theoretischen Erkenntnis. [...] Die Frage theologischer Gewissheit und Wahrheit ist deshalb, mit Duns Scotus gedacht, eine unmittelbar praktisch-existentielle.“<sup>29</sup> Durch seine Kritik am thomasischen Theologieverständnis hat Duns Scotus eine lange andauernde Diskussion angefacht – bis hin zur Regensburger Vorlesung von Benedikt XVI. am 12. September 2006, in der der Papst den Doktor Subtilis an die Spitze gefährlicher Verfallstendenzen stellt, in deren Folge besonders die Reformatoren (Martin Luther? Johannes Calvin?) und Immanuel Kant sich zu Programmen der Trennung von Vernunft und Glauben hätten hinreißen lassen.<sup>30</sup>

---

<sup>28</sup> Hierin ist Duns Scotus vor allem durch seinen Ordensbruder Wilhelm de la Mare (gest. um 1290) geprägt, der Theologie als Anleitung zum rechten Handeln versteht; vgl. Leinsle, Einführung in die scholastische Theologie, 159-163.

<sup>29</sup> Leinsle, Einführung in die scholastische Theologie, 198f. Vgl. Richter, Vladimír, Duns Scotus' Text zur Theologie als praktische Theologie, in: *Collectanea Franciscana* 60 (1990) 459-475.

<sup>30</sup> Dazu, dass der Papst Kant nicht nur falsch zitiert und insofern auch falsch versteht, sowie zur Kritik an dieser päpstlichen Inszenierung einer abendländischen Verfallsgeschichte vgl. bes.: Flasch, Kurt, Die Vernunft ist keine Jacke. Religion und Gewaltbereitschaft: Papst Benedikt hat in Regensburg nicht nur missverständlich zitiert – sondern schlichtweg falsch, in: *Berliner Zeitung* vom 22. 9.2006, 31; Ders., Von Kirchenvätern und anderen Fundamentalisten. Wie tolerant war das Christentum, wie dialogbereit ist der Papst? Der Schlüssel liegt in der Regensburger Vorlesung [*Süddeutsche Zeitung* vom 17.10.2006, 11], in: Wenzel, K. (Hg.), *Die Religionen und die Vernunft. Die Debatte um die Regensburger Vorlesung des Papstes*, Freiburg 2007, 41-46; Graf, Friedrich Wilhelm, Eine Wissenschaft, die sich für das Ganze zuständig weiß. Das besondere Nikolausgeschenk: An diesem Mittwoch erscheint die autorisierte und kommentierte Fassung der Regensburger Vorlesung des Papstes, in: *Süddeutsche Zeitung* vom 6.12.2006, 16; Habermas, Jürgen, Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Über Glauben und Wissen und den Defätismus der modernen Vernunft [*Neue Zürcher Zeitung* vom 10./11.2.2007, 30f (Internationale Ausgabe)], in: Wenzel (Hg.), *Die Religionen und die Vernunft*, 47-56; Huber, Wolfgang [Ratsvorsitzender der Evangelischen Kirche in Deutschland], *Glaube und Vernunft. Ein Plädoyer für ihre Verbindung in evangelischer Perspektive*,

Im 20. Jh. hat besonders *Karl Rahner* (1904-1984), auf den unten noch in Bezug auf einen anderen Aspekt einzugehen ist, die *gesamte* Theologie dezi- diert als „praktische Wissenschaft“ bezeichnet:

„Theologie als Wissenschaft muss immer von sich wegweisen in eine christliche Tat, die Leben ist und nicht bloße Konsequenz theologischer Theorie. Theologie muss so selber das Wachhalten des Bewusstseins sein, dass Christentum mehr ist als bloßes Für-Wahr-Halten eines dog- matischen Satzes und mehr als Kontemplation, Kult und moralisches Wohlverhalten in der Welt.“<sup>31</sup>

Für Rahner ist deshalb die *gesamte* Theologie als Glaubenswissenschaft praktisch:

„Durch ihren Bezug auf den Glauben selbst (als totalmenschlichen Voll- zug in Freiheit) ist die Glaubenswissenschaft eine ‘praktische’ Wissen- schaft. Nicht als bloß zweitklassige Wissenschaft neben und unter einer ‘spekulativen’ Wissenschaft der ‘theoretischen Vernunft’, sondern in dem Sinn, dass das eine Ganze der Erkenntnis mit ‘praktisch’ besser be- zeichnet wird, und vor allem, dass Theologie auf den Vollzug der Hoff- nung und der Liebe ausgerichtet ist, in denen ein Moment von Erkenntnis gegeben ist, das außerhalb ihrer gar nicht möglich ist. Dem widerspricht nicht, dass die Praxis, der die Theologie dient, selbst auch Wille der selbstlosen Erkenntnis ist, die ein ‘sapere res prout sunt’<sup>32</sup> meint. Aber eben solche Erkenntnis ist letztlich nur erreichbar in der Tat der Hoff- nung und der Liebe. Orthodoxie und Orthopraxie bedingen sich gegen- seitig in einer ursprünglichen namenlosen Einheit, die aber, wenn schon, von der Praxis her bekannt wird, weil alle Erkenntnis erst im Heil ist, wenn sie sich selbst in die Liebe aufgehoben hat und *so* als Theoria bleibt.“<sup>33</sup>

Rahner steht damit durchaus in der Tradition des Thomas von Aquin, inso- fern er die empirische Erfahrung bzw. Selbsterfahrung des Menschen – beides sind Elemente des empirisch Gegebenen – zum Ausgangspunkt theologisch- philosophischer Erkenntnis macht. Rahners Ansatz liegt also wie der des Aquinaten ebenfalls eher auf erkenntnistheoretischer Ebene. Er bezieht Erkenntnis, wie das obige Zitat gut belegt, nicht allein auf die kognitive Bewusstseinsleis-

---

in: Wenzel (Hg.), *Die Religionen und die Vernunft*, 57-70; Ders., *Der christliche Glaube. Eine evangelische Orientierung*, Gütersloh 2008, 196-200.

<sup>31</sup> Rahner, Karl, *Die Zukunft der Theologie*, in: Ders., *Sämtliche Werke*, Bd. 22: *Dogmatik nach dem Konzil, Teilband 2: Theologische Anthropologie und Ekklesiologie*, Freiburg i. Br. 2008, 527-5342, Zitat: 533.

<sup>32</sup> *Anm. HGS (Übers.)*: „Wahrnehmen der Wirklichkeit, wie sie ist.“

<sup>33</sup> Rahner, Karl, Art. „Theologie“, in: *Sacramentum mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis*, hg. von K. Rahner / A. Darlap, Bd. 4, Freiburg 1969, 861-874, Zitat: 864.

tung, sondern auf alle Formen der Wirklichkeitserfahrung und -verarbeitung des Menschen. Luthers Modell („...*est practica*“) richtet sich – wie wir noch sehen werden – zunächst und primär auf den Erkenntnisgegenstand der Theologie, und erst in folgedessen auf die Methoden.

**„*Speculativa scientia theologorum est simpliciter vana.*“ (Martin Luther)**

Karl Raimund Popper (1902-1994) hat der „scholastischen“ Theologie „eine Neigung zum Argumentieren ohne ein ernsthaftes Problem“<sup>34</sup> vorgehalten, also am ‘wirklichen’ Leben nicht interessiert und für den ‘einfachen’ Gläubigen ohne Belang zu sein. Dieser fehlende Lebensbezug ist es, den Martin Luther (1483-1546) an der Theologie kritisiert, *nicht* die wissenschaftlich-theologische Reflexion des gelebten Glaubens, die Reflexion über die religiösen und glaubensbezogenen Artikulationen der Menschen. Luther setzt sich dezidiert von der elaboriert-rabulistischen Theologie der Scholastik mit ihrer Bibelferne und -vergessenheit ab<sup>35</sup>: „*Speculativa scientia theologorum*“, heißt es in einer Tischrede aus dem Herbst 1533, „*est simpliciter vana*“<sup>36</sup>, also schlicht hohl und vergeblich, eitel und nichtig.

Neben Luther sollen noch zwei weitere reformatorische Kritiker der scholastischen Theologie zu Wort kommen. Philipp Melancthon (1497-1560), Luthers Weggefährte, formuliert das Unbehagen an der scholastischen Theologie in seiner Vorrede zu Luthers „*Operationes in Psalmos*“ (WA 5,24f) anschaulich so:

„Etenim, nisi me fallit animus, nullum fuit in ecclesia neque praesentius neque vulgarius malum quam hoc ipsum, quod prope desertis Euangelicis literis sophisticas didicimus, in traditionibus, formulis casuum et summis, ut vocant, tantisper versati, ut ne senibus quidem ocium ad Christi doctrinam fuerit.“<sup>37</sup>

---

<sup>34</sup> Popper, Karl R., *Objektive Erkenntnis. Ein evolutionärer Entwurf*, Hamburg 1984, 32.

<sup>35</sup> Vgl. etwa Luthers „*Disputatio contra scholasticam theologiam*“ (1517) oder Heidelberger Disputation von 1518; dazu: Leinsle, *Einführung in die scholastische Theologie*, 240-245 („*Contra scholasticam theologiam*“: Martin Luther“); Schwarz, Reinhard, *Luther*, Göttingen 1986 (KIG III, 1), 32-37 („Mit Paulus und Augustin gegen die scholastische Theologie“); Ders., *Luther*, 2004, 44-49.

<sup>36</sup> WA.TR 1, 302,40 (Nr. 644). In der Römerbriefvorlesung 1515/16 ruft Luther den scholastischen Theologen gegenüber aus: „O Stulti, o Sawtheologen!“ (WA 56, 274,14); ähnlich: WA 39 I, 19,17.

<sup>37</sup> WA 5,24,10-13; *Übers. (HGS)*: „Es hat allerdings, wenn ich mich nicht täusche, in der Kirche kein gegenwärtigeres und kein verbreiteteres Übel gegeben als eben dies, dass wir die Evangelien nahezu preisgegeben und Sophistereien gelernt haben. Mit Überlieferungen, ‘ca-

Und in der Einleitung zu seinen „Loci communes“ von 1521 schreibt Melanchthon:

„Sic et Paulus ad Corinthios scribit deum per stultitiam praedicationis, nimirum nova ratione velle cognosci, cum non potuerit cognosci in sapientia per sapientiam. Proinde non est, cur multum operae ponamus in locis illis supremis de deo, de unitate, de trinitate dei, de mysterio creationis, de modo incarnationis. Quaeso te, quid assecuti sunt iam tot seculis scholastici theologistae, cum in his locis solis versarentur? Nonne in disceptationibus suis, ut ille ait, vani facti sunt, dum tota vita nugantur de universalibus, formalitatibus, connotatis et nescio quibus aliis inani-bus vocabulis? Et dissimulari eorum stultitia posset, nisi evangelium interim et beneficia Christi obscurassent nobis illae stultae disputationes. [...] Ita Christum, qui nobis remedii et, ut scripturae verbo utar, salutaris vice donatus est, oportet alio quodam modo cognoscamus, quam exhibent scholastici.“<sup>38</sup>

Melanchthon beruft sich hier u. a. auf 1 Kor 1,21 – wie auch Luther in seiner Kritik an der scholastischen Theologie.

*Christoph Scheibler* (1589-1655), Philosophie- und dann Theologie-Professor in Gießen und Marburg, schließlich Superintendent in Dortmund und der „Scholastik“ der sogenannten protestantischen Orthodoxie durchaus zuzuordnen, beschreibt die „Theologia scholastica“ in seiner „Aurifodina theologica“ als eine

---

sus-Formeln’ und ‘Summen’, wie man es nennt, waren wir so sehr beschäftigt, dass nicht einmal den Greisen Ruhe für die Lehre Christi geblieben ist.“

<sup>38</sup> Zitiert nach: Melanchthon, Philipp, Loci communes. 1521. Lateinisch-deutsch. Übersetzt und mit kommentierenden Anmerkungen versehen von Hans Georg Pöhlmann, Gütersloh <sup>2</sup>1997, Zählung 0,7-10. 15. *Übers. ebd.* „So schreibt Paulus an die Korinther, dass Gott durch die Torheit der Predigt, ohne Zweifel [also] auf eine neue Weise erkannt werden wollte, da er nicht erkannt werden konnte in Weisheit durch Weisheit [1 Kor 1,20f]. Daher besteht kein Grund, warum wir viel Mühe auf jene Hauptthemen verwenden: Gott, die Einheit, die Dreifaltigkeit Gottes, das Geheimnis der Schöpfung, die Art und Weise der Menschwerdung. Ich frage dich, was haben schon in so vielen Jahrhunderten die scholastischen Theologien erreicht, als sie sich ausschließlich mit diesen Hauptthemen beschäftigten? Sind sie nicht in ihren Erörterungen, wie jener [= Paulus] sagt [Röm 1,20f], hohl geworden [vani facti sunt], weil sie das ganze Leben lang über Allgemeinbegriffe [= bloße Namen, keine Realitäten], Formalitäten, Anmerkungen und ich weiß nicht welche andere nichtssagende Worte schwatzen, die sie aufzeichneten. Man hätte ihre Torheit unbeachtet lassen können, wenn uns nicht unterdessen jene dummen Erörterungen das Evangelium und die Wohltaten Christi [beneficia Christi = Erlösungstat Christi] verdunkelt hätten. [...] So müssen wir Christus, der uns als Heilmittel und – um ein Wort der Schrift zu gebrauchen – als Heil gegeben worden ist, auf eine andere Art erkennen, als es die Scholastiker uns vorführen.“

„sonderbare Art der Theologie, wie sie von den hohen Professoribus bey hohen und anderen schulen betrieben worden. In welcher nicht anderes gefunden worden, als was man Pro und Contra aufs Spitzigste zu disputieren gehabt.“<sup>39</sup>

Die wahre Theologie dagegen ist ganz „ad praxin oder zur Übung gerichtet“<sup>40</sup>.

In der polemischen Kritik und entschiedenen Abgrenzung geht Martin Luther in seiner Antwort auf die Frage, ob die Theologie eine *scientia speculativa* oder *practica* sei, weit über den von Thomas von Aquin beschriebenen Fragehorizont hinaus. Es geht Luther in seiner polemisch-überzogenen Attacke gegen die scholastische Theologie und in seiner antagonistischen Gegenüberstellung von theoretischer und praktischer Wissenschaft(en) nicht nur darum, die Theologie als praktische Wissenschaft zu konzeptionieren, insofern sie auf die Praxis der Menschen ausgerichtet ist – das hat schon Thomas in seiner Antwort ähnlich als zweites Ziel der Theologie beschrieben –, sondern für Luther geht es um mehr: Das ganze Leben der Menschen ist für ihn – wie wir noch sehen werden – Ort der Gottesbegegnung und -erfahrung, wodurch die Theologie erst auf ihre guten, d. h. wahren und echten Gedanken kommt. Dem hat alles Theologietreiben zu dienen; das prägt zutiefst sein Theologieverständnis.<sup>41</sup> Eine Tischrede aus der Jahreswende 1531/1532 formuliert programmatisch und schickt die *theologia speculativa* geradewegs „in die hell zum Teuffel“<sup>42</sup>:

---

<sup>39</sup> Scheibler, Christoph, *Aurifodina Theologica Oder Theologische und geistliche Gold-Grube, Das ist Teutsche Theologia Practica, mit unterschiedlichen sehr nützlichen Registern; wie auch mit einem Anhang etlicher Trauer-, Leichen- und Buß-Predigten*, Leipzig <sup>2</sup>1727, A3ff, hier zitiert nach Leinsle, *Einführung in die scholastische Theologie*, A3ff; vgl. ebd. 283-299 sowie Ders., *Das Ding und die Methode. Methodische Konstitution und Gegenstand der frühen protestantischen Metaphysik*, Augsburg, 1985, 322-337.

<sup>40</sup> Scheibler, *Aurifodina Theologica*, ebd., zitiert nach Leinsle, *Einführung in die scholastische Theologie*, 3.

<sup>41</sup> Zum theologiegeschichtlichen Hintergrund der Betonung des praktischen Charakters der *gesamten* Theologie durch Luther vgl. bes. Ebeling, Gerhard, *Leben und Lehre in Luthers Theologie*, in: Ders., *Lutherstudien*, Bd. 3: *Begriffsuntersuchungen, Textinterpretationen, Wirkungsgeschichtliches*, Tübingen 1985, 3-43, hier: 23-29.

<sup>42</sup> Zu diesem Motiv vgl. auch WA.TR 2, 464 (Nr. 2444): „Theologi speculative iudicantes de causis divinis sinds Teuffels [...]“ – Noch grundsätzlicher befürchtet Dietrich Bonhoeffer (1906-1945) den Theologen *selbst* in den Fängen des Teufels, wenn dieser „nicht mehr im Glauben, sondern im Denken über den Glauben existiert. Er weiß, daß kein Mensch sagen darf, er glaube, ohne zu sagen: „Hilf meinem Unglauben“ [Mk 9,24]. Er hat keine Erfahrung mehr von Gott, Christus, Anfechtung und ihrer Überwindung, sondern seine einzige Erfahrung bleibt die Reflexion über diese Dinge. [...] Wer sich einmal darauf eingelassen hat, sich mithilfe der Theologie selbst zu rechtfertigen, der ist in den Fingern des Teufels, und kommt nicht mehr heraus, solange er Theologe ist!“ (Bonhoeffer, Dietrich, *Vorlesung über die Seelsorge* [Mitschrift 1935/36], in: DBW 14 [Gütersloh 1996], 554-588, Zitat: 587f).

„Vera theologia est practica, et fundamentum eius est Christus, cuius mors fide apprehenditur. Omnes autem hodie, qui non sentiunt nobiscum et non habent doctrinam nostram, faciunt eam speculativam, quia sie können aus der cogitatio nit kommen. [...] Speculativa igitur theologia, die gehört in die hell zum Teuffel.“<sup>43</sup>

Luthers Verdikt ist nicht nur auf scholastische Theologie bezogen, sondern trifft auch die Schweizer Mitreformatoren Zwingli und Oecolampadius<sup>44</sup>. In einer Tischrede aus dem Anfang des Jahres 1532 heißt es: „*Theologia est practica, non speculativa*.“<sup>45</sup> Und über die Schweizer Mitreformatoren sagt er:

„Aber Zwingel [= Zwingli] und Oecolampadius haben des Weges gefehlet [= geirrt]. Denn alle speculativi Theologi, die nur mit Gedanken umgehen, haben es nur aus den Büchern allein gelernt, und nicht erfahren, wollen in göttlichen Sachen nach der Philosophiey und ihrer Vernunft urtheiln; die sind des Teufels.“<sup>46</sup>

Luther bringt diesen von ihm so gesehenen Gegensatz zwischen spekulativer und praktischer Theologie auf die Formel: „*theologia gloriae – theologia crucis*“. „Theologie der Herrlichkeit ist die den menschlichen Wünschen wie der Vernunft gleichgeschaltete spekulative Erfassung der Majestät Gottes und zugleich das Spekulieren darauf, durch eigene Leistungen sich vor ihm rühmen und rechtfertigen zu können. Diese Verbindung natürlicher, metaphysischer Gotteserkenntnis mit einer moralphilosophisch umgebogenen Gnadenlehre ist für Luther der Inbegriff rationaler Pseudotheologie im Gegensatz zu der am Kreuz Christi orientierten Theologie von Wort und Glaube.“<sup>47</sup> In der „*Disputatio Heidelbergae habitata*“ von 1518 skizziert Luther einen Theologen mit den folgenden Worten:

„XIX. Non ille digne Theologus dicitur, qui invisibilia Dei, per ea, quae facta sunt, intellecta conspicit. [Röm 1,20]. XX. Sed qui visibilia et posteriora Dei [Ex 33,23], per passiones et crucem conspecta intelligit. XXI. Theologus gloriae dicit, Malum bonum, et bonum Malum,

---

<sup>43</sup> WA.TR 1, 72,16-21 (Nr. 153; *Übers (HGS)*): „Wahre Theologie ist praktisch, und ihr Fundament ist Christus, dessen Tod durch den Glauben ergriffen wird. Alle aber heute, die nicht mit uns übereinstimmen und nicht unsere Lehre festhalten, betreiben sie [= die Lehre] in spekulativer Weise, weil sie aus dem Nachdenken nicht herauskommen können. [...] Spekulative Theologie gehört daher in die Hölle zum Teufel.“ – Zu diesem Diktum Luthers vgl. bes. Ebeling, *Leben und Lehre in Luthers Theologie*, 25f; vgl. auch Ders., *Lutherstudien*, Bd. II, Tübingen 1989, 16-21 (mit zahlreichen Belegen für ähnliche Aussagen aus der Weimaraner Zeit).

<sup>44</sup> Gräzisierte Namensform des Schweizer Theologen, Humanisten und Baseler Reformators Johannes Hausschein (1482-1531).

<sup>45</sup> WA.TR 2, 56,22f (Nr. 1340)

<sup>46</sup> WA.TR 2, 57,16-22 (Nr. 1340).

<sup>47</sup> Ebeling, *Leben und Lehre in Luthers Theologie*, 26 (ebd. Anm. 69 Stellennachweise).

Theologus crucis dicit, id quod res est. XXII. Sapientia illa, quae invisibilia Dei, operibus intellecta conspicit, omnino inflat, excaecat et indurat.<sup>48</sup>

Luther setzt sich nicht nur vom spekulativen Charakter der scholastischen Theologie ab, sondern fundiert den praktischen Charakter der Theologie christologisch-kreuzestheologisch; ja er geht noch weiter: So unbestritten der Glaube für Luther „Werk“ Gottes ist, nicht Werk des Menschen, nicht Resultat des menschlichen Handelns, so kann er gleichzeitig den Glauben als *das* grundlegende menschliche Werk bezeichnen. Im Sermon „Von den guten Werken“ (1520) heißt es:

„Das erste vnd hochste aller edlist gut werck / ist der glaube in Christum / wie er saget Johan. VI. [...] Dan in diesem werck [= dem Glauben] müssen alle werck gan [...] Dan mit keinem anderen werck / mag man got erlangenn / odder vorliren / dan allein mit glauben odder vnglaubenn / mit trawn [= Vertrauen] odder tzweiffeln / der andern werck reichet keins nit bisz tzu got.“<sup>49</sup>

Luther stellt – wissenschaftstheoretisch konsequent, für die lutherische Theologie aber nicht unproblematisch<sup>50</sup> – den Glaubensakt ins Zentrum einer als praktisch verstandenen Theologie und zeigt damit die Einheit des christlichen Glaubens und Handelns auf. Um die Praxis des Glaubens als die gehorsame menschliche Antwort auf das göttliche „Werk“ des Glaubens geht es.<sup>51</sup> Luther sieht den zentralen Gegenstand (Wissenschaftsobjekt, also: Gegenstand der Theologie) einer solchermaßen konzeptionierten Theologie nicht wie Thomas von Aquin exklusiv in Gott, sondern in der spezifisch soteriologisch zugespitz-

---

<sup>48</sup> Martin Luther: Disputatio Heidelbergae habita (1518), XIX. bis XXII. These (WA 1, 354,17-28); *Übers.*: „XIX. Nicht der wird mit Recht ein Theologe genannt, der das unsichtbare [Wesen] Gottes erblickt, das durch das erkannt wird, was gemacht ist. – XX. Sondern wer das Sichtbare und die dem Menschen zugewandte Rückseite Gottes erkennt, die durch Leiden und Kreuz erblickt wird. XXI. Der Theologe der Herrlichkeit nennt das Übel gut und das Gute ein Übel. Der Theologe des Kreuzes sagt, was die Sache ist. XXII. Jene Weisheit, die das unsichtbare [Wesen] Gottes erblickt, das durch die Werke erkannt wird, bläht gänzlich auf, verblendet und verhärtet“ (Martin Luther. Lateinisch-deutsche Studienausgabe, Bd. 1, hg. von Wilfried Härle, Leipzig 2006, 53-55).

<sup>49</sup> Luther, Martin, [Sermon] von den guten Werken, in: WA 6, 204-276, hier: 204,25-26.31; 217,34-36 (zitiert wird Joh 6,28f).

<sup>50</sup> Vgl. dazu Suda, Max Josef, Die Ethik Martin Luthers, Göttingen 2006 (FsöTh 108), 82-90 („Das Werk des Glaubens“); Schwöbel, Christoph, Gott in Beziehung. Studien zur Dogmatik, Tübingen 2002, 161-166.

<sup>51</sup> Vgl. Härle, Wilfried, Der Glaube als Gottes- und/oder Menschenwerk in der Theologie Martin Luthers, Ders. / Preul, R. (Hg.), Glaube (Marburger Jahrbuch Theologie 4), Marburg 1992, 36-77.

ten Beziehung zwischen Gott und Mensch. In seiner „Ennaratio Psalmi LI“ (1532/38) heißt es:

„Nam Theologiae proprium subiectum est homo peccati reus ac perditus et deus iustificans ac salvator hominis peccatoris. Quidquid extra hoc subiectum in theologia quaeritur aut disputatur, est error et venenum.“<sup>52</sup>

Dreierlei ist im Blick auf diese Formulierung festzuhalten: (1) Bei Luther wird die Frage nach dem Gegenstand der Theologie zum Kriterium wahrer Theologie („vera theologia“). (2) In dieser polaren Formulierung sind Mensch und Gott zusammengesehen, und zwar in dieser Reihenfolge! Sie stehen gleichsam wie die Brennpunkte einer Ellipse zueinander; auf beiden Seiten ist der Sündenbegriff eingefügt, auf Seiten Gottes durch den Rechtfertigungsbegriff entsprechend akzentuiert. In Luthers Theologie gehören Menschen- und Gotteserkenntnis „nur in der Relation zueinander, die nun entscheidend wird: der *gefallene* Mensch und der *rechtfertigende* Gott. Diese Relation wird zum Proprium der Theologie, die durchgängig praktisch bestimmt ist.“<sup>53</sup> (3) Luther bestimmt die Sache der Theologie nach ihrem Sitz im Leben des Menschen, genauer: nach der „Situation des Menschen vor Gott als confessio peccatorum und glorificatio dei. [...] Darin [kommt], theologisch geurteilt, die Grundsituation des Menschen an den Tag. Und eben sie ist die Erkenntnis- und Erfahrungssituation, in der die Erkenntnis Gottes und des Menschen untrennbar eine ist. [...]“<sup>54</sup>

In dieser Theologie sind im Gegensatz zur scholastischen theologia speculativa Theologie und Anthropologie untrennbar miteinander verbunden und unhintergebar aufeinander verwiesen. Karl Rahners (1904-1984) anthropologisch gewendete Theologie<sup>55</sup>, in der die Frage nach der *Erfahrung der Gnade*

---

<sup>52</sup> WA 40 II, 328,17-20 (*Übers. [HGS]*): „Das eigentliche Subjekt der Theologie ist der Mensch, der der Sünde schuldig und verworfen ist, und Gott, der den sündigen Menschen rechtfertigt und errettet. Alles, was außerhalb dieses Subjektes in der Theologie untersucht und disputiert wird, ist Irrtum und Gift.“; vgl. WA.TR 5, 34611-13 (= Nr. 5757).

<sup>53</sup> Leinsle, Einführung in die scholastische Theologie, 243. Das prekäre Verhältnis von fides et ratio ist in dieser erfahrungsbezogenen Theologie anders bestimmt als in der (spät-) scholastischen Universitätstheologie. Auch zu diesem Aspekt der sogenannten Regensburger Vorlesung „Glaube, Vernunft und Universität“ von Papst Benedikt XVI. vom 12. Sept. 2005 ist die oben bibliographierte Kritik instruktiv!

<sup>54</sup> Ebeling, Wolfgang, Wort und Glaube, Bd. 3: Beiträge zur Fundamentaltheologie, Soteriologie und Ekklesiologie, Tübingen 1995, 177.

<sup>55</sup> Vgl. Eicher, Peter, Die anthropologische Wende. Karl Rahners philosophischer Weg vom Wesen des Menschen zur personalen Existenz, Freiburg i. Br. 1970.

die inhaltliche Mitte darstellt<sup>56</sup>, steht implizit in dieser theologischen Tradition, insofern in ihr die Anthropologie den weiten Horizont der ganzen Theologie bildet wie umgekehrt die Theologie den letzten Horizont einer thematischen Anthropologie.<sup>57</sup>

**„Sola autem experientia facit theologum.“ (Martin Luther)**

Luther weitet den Theologiebegriff – darin franziskanische Theologie und Spiritualität aufnehmend – auf die existentielle Glaubens- und Lebenspraxis aus. Damit sprengt er nicht nur endgültig den Rahmen scholastischer Theologie, sondern weist der Theologie ihren Ort wesentlich inmitten des Lebens zu, indem er sie als *scientia practica* zur integralen Ganzheit des Glaubens- und Lebensvollzuges hin öffnete. Als *scientia practica* muss die Theologie auf Erfahrung gegründet sein: „*Sola autem experientia facit theologum*“<sup>58</sup>, sagt er 1531 – gleichsam als deutendes Motto über sein eigenes Leben und seine theologische Existenz – in einer Tischrede.<sup>59</sup>

Im Blick auf die Reformation beschreibt Thomas Kaufmann als allgemeinen definitorischen Rahmen: „Erfahrung ist die Selbstthematisierung eines einzelnen Menschen in Bezug auf sein Gottesverhältnis, d. h. auf Heil und Unheil“<sup>60</sup>:

---

<sup>56</sup> Vgl. den Titel der von Mariano Delgado und Matthias Lutz-Bachmann herausgegebenen Karl-Rahner-Gedächtnisvorlesung (FU Berlin, WS 2002/03): *Theologie aus Erfahrung der Gnade. Annäherungen an Karl Rahner* (Berlin 1994).

<sup>57</sup> Zur Praxisrelevanz dieser Theologie vgl. z. B. Schöttler, Heinz-Günther, „Signa fidei“ und „rites de passage“. *Kasualpraxis als pastoraltheologische und homiletische Herausforderung*, in: Först, Johannes / Kügler, Joachim (Hg.), *Die unbekannt Mehrheit. Mit Taufe, Trauung und Bestattung durchs Leben? Eine empirische Untersuchung zur „Kasualienfrömmigkeit“ von KatholikInnen*, Münster 2006, 117-128.

<sup>58</sup> WA.TR 1, 16,13 (Nr. 46 [1531]). „*Juristae possunt suos discipulos humiliare, quando volunt superbire de eruditione, quia habent forum et practicam, nos autem, quia non habemus practicam, non possumus nostros discipulos humiliare. Sola autem experientia facit theologum*“ (WA.TR 1, 16,10-13 [= Nr. 46]; *Übers.*: „Juristen können ihre Schüler demütig halten, wenn sie sich ihrer Gelehrsamkeit brüsten wollen, weil sie eine öffentliche Gerichtsstätte und (Berufs-) Praxis [*oder*: -Routine] haben. Wir aber können, da wir keine (Berufs-) Praxis [*oder*: -Routine] haben, unsere Schüler nicht demütig halten. Denn allein die Erfahrung macht einen zum Theologen.“) – Vgl. auch WA.TR 5, 163,29f; 5, 384,5f; WA 25, 106,25-28.

<sup>59</sup> Vgl. Ebeling, Gerhard, *Luther. Einführung in sein Denken*, Tübingen 41981 u. ö. (UTB 1090), 24.

<sup>60</sup> Kaufmann, Thomas, „Erfahrungsmuster“ in der frühen Reformation, in: Münch, P. (Hg.), „Erfahrung“ als Kategorie der Frühneuzeitgeschichte, München 1002 (*Historische Zeitschrift. Beiheft 31*), 281-306, Zitat: 281. Dass „Erfahrung“ zu den rätselhaftesten (Karl Lehmann) und unaufgeklärtesten (Hans-Georg Gadamer) Begriffen gehört oder ein schillernder Begriff ist (Hans Urs von Balthasar), ist bekannt. Einen instruktiven – auch historischen – Überblick gibt etwa der Artikel „Erfahrung“ von Hans Wißmann / Eilert Herms / Ulrich Köpf / Joachim Track / Dietrich Zilleßen in: *TRE 10* (Berlin - New York 1982), 83-141. Die obige Beschreibung will eine genügend offene und eine von heutigen Fragestellungen mög-

ein Grundthema reformatorischer Theologie und ein Grundsachverhalt der Reformation. Grundmotive des reformatorischen Glaubensverständnis sind die gnadenhafte, im Glauben angenommene Hinwendung Gottes zum einzelnen Menschen, die exklusiv hermeneutische, d. h. durch die Begegnung mit dem Wort Gottes vermittelte Gottesbeziehung und die Urteilskompetenz jedes Christenmenschen über die Wahrheit der biblischen Botschaft. „In der Geschichte menschlicher Selbstdeutung dürfte der Reformation sowohl quantitativ als auch in qualitativer Hinsicht epochale Bedeutung zukommen. In quantitativer Hinsicht insofern, als niemals zuvor in der Geschichte des Abendlandes so viele Menschen aus unterschiedlichen sozialen Schichten und mit variierendem Bildungshintergrund als Meinungsträger eines öffentlichen Kommunikationsprozesses in Erscheinung getreten und unter Einbeziehung von Aussagen über die eigene Person, ihr Glaubens- und Gottesverhältnis und die Motive ihres publizistischen Engagements zu den vor allem durch Luther aufgeworfenen Fragen des Zeitalters Stellung bezogen haben. In qualitativer Hinsicht insofern, als Grundmotive reformatorischer Theologie und reformatorischen Glaubensverständnisses [...] spezifische und zum Teil neuartige Formen religiöser Erfahrung und ihrer Artikulation eröffnet und begründet haben.“<sup>61</sup>

---

lichst wenig geprägte, d. h. für unsere Fragestellung praktikable Begriffsbeschreibung (nicht-definition) geben, denn: „So vielfach vorbelastet der Erfahrungsbegriff in der Theologiegeschichte und Häresiologie auch sein mag, [...] er bleibt dort unentbehrlich, wo Glaube die Begegnung des gesamten Menschen mit Gott ist“ (Balthasar, Hans Urs von, Herrlichkeit, Bd. 1, Einsiedeln 1961, 211). Vgl. auch Schwöbel, Christoph, Offenbarung und Erfahrung – Glaube und Lebenserfahrung. Systematisch-theologische Überlegungen zu ihrer Verhältnisbestimmung, in: Ders., Gott in Beziehung. Studien zur Dogmatik, Tübingen 2002, 53-129, bes. 83-101. 102-126, sowie Porzelt, Burkard, Grundlegung religiösen Lernens, Bad Heilbrunn 2009 (UTB 3177), 89-93.

<sup>61</sup> Kaufmann, „Erfahrungsmuster“ in der frühen Reformation, Zitate: 304. – In der schon erwähnten Regensburger Vorlesung vom 12. Sept. 2006 kommt Papst Benedikt XVI. auch auf den Erfahrungsbezug der Theologie zu sprechen und sieht diesen im Horizont von „Glaube und Vernunft“ kritisch: „Das Subjekt entscheidet mit seinen Erfahrungen, was ihm religiös tragbar erscheint, und das subjektive ‘Gewissen’ wird zur letztlich einzigen ethischen Instanz. So aber verlieren Ethos und Religion ihre gemeinschaftsbildende Kraft und verfallen der Beliebigkeit. Dieser Zustand ist für die Menschheit gefährlich: Wir sehen es an den uns bedrohenden Pathologien der Religion und der Vernunft, die notwendig ausbrechen müssen, wo die Vernunft so verengt wird, dass ihr die Fragen der Religion und des Ethos nicht mehr zugehören. Was an ethischen Versuchen von den Regeln der Evolution oder von Psychologie und Soziologie her bleibt, reicht ganz einfach nicht aus.“ Dieses Urteil steht und fällt damit, ob und wie man der These von Benedikt XVI. zustimmen kann, dass die (Philosophie- bzw. Theologie-) Geschichte Europas von einem langen, gefährlichen Verfallsprozess bestimmt sei, den er mit Duns Scotus, den er explizit nennt, beginnen lässt, der in der Reformation seine wirkmächtige Fortsetzung gefunden habe und der von Kant, den der Papst übrigens falsch zitiert und entsprechend auch missversteht, auf die Spitze getrieben werde: nämlich Glaube und Vernunft immer weiter auseinander zu reißen. Der Erfahrungsbezug der Theologie spielt für Benedikt in diesem von ihm inszenierten europäischen Verfallsprozess eine entscheidenden-

Theologie ist nach Luther „vera“ – d. h.: wahr und wirklich –, insofern bzw. wenn sie erfahrungsbezogen ist. Erfahrung, ein in der scholastischen Theologie peripherer Begriff, wird bei ihm konstitutiv für die Theologie: Glaube *als* Erfahrung und Erfahrung als eine der Theologie immanente Frage.<sup>62</sup> Religiöses Erfahren ereignet sich für Luther im Affekt<sup>63</sup> (vgl. oben Bonaventuras Theologieverständnis!), und Luther gebraucht dafür durchaus eine biblische Metaphorik zur Bezeichnung sinnenhafter Vollzüge: Erfahrung ereignet sich durch Spüren<sup>64</sup> und Fühlen<sup>65</sup> und Schmecken<sup>66</sup>. Glaube setzt Erfahrung voraus, und gleichzeitig gilt: Erfahrung setzt die Zustimmung des Glaubens voraus. „Glaube strebt zur Erfahrung hin<sup>67</sup> und findet durch sie zur Erkenntnis<sup>68</sup> und Gewissheit<sup>69</sup>, wie ja überhaupt Erfahrung Gewissheit schafft<sup>70</sup>. So kann der Glaube geradezu mit Erfahrung gleichgesetzt werden: ‘*experientia fidei*’<sup>71</sup> – ‘*erfahrung des glaubens*’<sup>72</sup>.<sup>73</sup> ‘Erfahrung’ hat für Luther eine zentrale theologisch-hermeneutische Bedeutung und bedeutet für den Glauben dessen unhintergehbaren Lebensbezug. In diesem Sinne sind Leben und Glauben bei Luther unhintergehbare aufeinander bezogen<sup>74</sup>; Erfahrung eröffnet den notwendigen Zugang zur Gotteserkenntnis<sup>75</sup>. „Die reformatorischen Schrifttheologen sind [...] nicht deshalb Erfahrungstheologen, weil sie das Wissen um sich selber und um die Welt als Quelle theologischer Erkenntnis hypostasieren, sondern sie sind erfahrungsgesättigt, lebens- und alltagsnah, weil sie mit der Schrifterfahrung die Welterfahrung kritisch deuten.“<sup>76</sup>

---

de Rolle. Letztlich geht es hier um die Frage des Kirchenverständnisses, steht doch – wie schon aufgezeigt – die Einschränkung der Erfahrbarkeit Gottes in die persönliche Selbstthematisierung einzelner Menschen hinein einem Verständnis gegenüber, das die Kirche als exklusiven Heilsraum versteht.

<sup>62</sup> Vgl. dazu bes. Mostert, Walter, Erfahrung als Kriterium der Theologie, in: ZThK 72 (1975) 427-460.

<sup>63</sup> vgl. z. B. WA 40/I, 209,19.

<sup>64</sup> vgl. z. B. 10/III, 427, 25.

<sup>65</sup> vgl. z. B. WA 10/I, 1,115, 5; 40/II, 360,11.

<sup>66</sup> WA 9, 610,31f; 12, 634,7f.

<sup>67</sup> z. B. WA 45, 599,9ff.

<sup>68</sup> z. B. WA 7, 550.

<sup>69</sup> z. B. WA 10/III, 426,18ff.

<sup>70</sup> z. B. 10/I, 1, 375,20f.

<sup>71</sup> WA 5, 642,7.

<sup>72</sup> WA, 19, 489,15f.

<sup>73</sup> Köpf, Ulrich, Art. „Erfahrung III/1. Theologiegeschichtlich: Mittelalter und Reformation“, in: TRE 10 (Berlin - New York 1982), 114.

<sup>74</sup> z. B. WA 49, 258, 18.

<sup>75</sup> z. B. WA 33, 651, 35ff.

<sup>76</sup> Schulze, Manfred, Das Wort in Gottes Ohr. Theologie und Erfahrung in Flugschriften der Reformation, in: Grötzing, A. / von Lüpke, J. (Hgg.), Im Anfang war das Wort.

**„Hic me prorsus renatum esse sensi...“ (Martin Luther)**

Der untrennbare Zusammenhang zwischen der Schriftlesung Luthers und der Entdeckung der Subjektivität wird beispielhaft in seiner Vorrede zum ersten Band seiner lateinischen Schriften (1545) deutlich. In dieser biographisch konzipierten Schilderung seiner theologischen Entwicklung kommt Luther auf Röm 1,17 zu sprechen, einem Schlüsselsatz der Reformation und dem biblischen Angelpunkt seiner reformatorischen Wende im Jahr 1519<sup>77</sup>: „*Sintemal darinnen offenbaret wird die Gerechtigkeit / die fur Gott gilt / welche kompt aus glauben in glauben / Wie denn geschrieben stehet / Der Gerechte wird seines Glaubens leben.*“<sup>78</sup> Diese Textpassage der Vorrede sei ihrer Bedeutung für unseren Zusammenhang wegen ausführlich zitiert (in Übersetzung):

„Ich war damals [1519] von einem brennenden Verlangen gepackt worden, Paulus im Römerbrief zu verstehen. Aber nicht Kaltherzigkeit hatte dem bis dahin im Wege gestanden, sondern eine einzige Wortverbindung in Röm 1: ‘Die Gerechtigkeit Gottes wird darin [= im Evangelium] offenbart.’ Ich hasste nämlich diese Wortverbindung ‘Gerechtigkeit Gottes’, die ich nach der üblichen Verwendung bei allen Lehrern gelehrt war philosophisch zu verstehen als die (wie sie sie bezeichnen) formale bzw. aktive Gerechtigkeit, auf Grund deren Gott gerecht ist und die Sünder und Ungerechten straft.

Ich aber, der ich, so untadelig ich auch als Mönch lebte, mich vor Gott als Sünder mit ganz unruhigem Gewissen fühlte und nicht darauf vertrauen konnte, durch mein Genugtu versöhnt zu sein, liebte Gott nicht, ja, ich hasste vielmehr den gerechten und die Sünder strafenden Gott und empörte mich im Stillen gegen Gott, wenn nicht mit Lästerung, so doch mit ungeheurem Murren und sagte: Als ob es nicht genug sei, dass die elenden und durch die Ursünde auf ewig verlorenen Sünder durch jede Art von Unheil niedergedrückt sind durch das Gesetz der Zehn Gebote, vielmehr Gott nun auch durch das Evangelium noch Schmerz zum Schmerz hinzufügt und uns mit seiner Gerechtigkeit und seinem Zorn zusetzt! So wütete ich mit wildem und verwirrtem Gewissen. Dennoch klopfte ich ungestüm an dieser Stelle bei Paulus an, verschmachtet vor Durst herauszubekommen, was der Heilige Paulus wolle.

Bis ich, durch Gottes Erbarmen, Tage und Nächte darüber nachsinnend meine Aufmerksamkeit auf die Verbindung der Wörter richtete, nämlich: ‘Die Gerechtigkeit Gottes wird darin offenbart, wie geschrieben steht:

---

Interdisziplinäre theologische Perspektiven. Neukirchen-Vluyn – Wuppertal 1998, 81-101, Zitat: 100.

<sup>77</sup> Zur Frage der reformatorischen Wende Luthers im Zusammenhang mit einer Neuinterpretation von Röm 1,17 im Jahr 1519 vgl. bes. Schwarz, Reinhard, Luther, Göttingen 1986 (KIG III, 1), 28-32; Ders., Luther, <sup>3</sup>2004, 40-44.

<sup>78</sup> Übersetzung: Luther-Bibel 1545 (letzte zu Luthers Lebzeiten erschienene Ausgabe).

Der Gerechte lebt aus Glauben.' Da begann ich, die Gerechtigkeit Gottes zu verstehen als diejenige, durch die der Gerechte als durch Gottes Gabe lebt, nämlich durch den Glauben, und dass dies der Sinn sei: Durch das Evangelium werde die Gerechtigkeit Gottes offenbart, und zwar die passive, durch die uns der barmherzige Gott gerecht macht durch den Glauben, wie geschrieben steht: 'Der Gerechte lebt aus Glauben.' Hier fühlte ich mich völlig neu geboren und durch geöffnete Tore in das Paradies eingetreten zu sein [Hic me prorsus renatum esse sensi, et apertis portis in ipsam Paradisum intrasse.]. Da zeigte sich mir sogleich ein anderes Gesicht der ganzen Schrift. Ich ging danach durch die ganze Schrift nach dem Gedächtnis und sammelte auch in anderen Wortverbindungen eine Entsprechung, etwa Werk Gottes, das heißt, was Gott in uns wirkt, Kraft Gottes, mit der er uns kräftig macht, Weisheit Gottes, mit der er uns weise macht, Stärke Gottes, Heil Gottes, Herrlichkeit Gottes. [...]

Das erzähle ich deshalb, lieber Leser, damit du, wenn du jetzt meine Werklein lesen wirst, daran denkst, dass ich einer von denen war (wie ich oben gesagt habe), die, wie Augustinus von sich schreibt, im Schreiben und Lehren Fortschritte gemacht haben, nicht von denjenigen, die aus dem Nichts plötzlich die Größten werden, sich weder abgearbeitet haben noch angefochten worden sind noch Erfahrungen gemacht haben [neque operati, neque tentati, neque experti], sondern auf einen Blick den ganzen Geist der Schrift ausschöpfen.<sup>79</sup>

Hier wird exemplarisch und eindringlich deutlich, wie das reformatorische Erfahrungsmodell vornehmlich durch die Schriftlesung vermittelt ist und wie die Praxis, die das Leben ist, das rechte Schriftverständnis 'lehrt'. Erfahrung und Schrift erschließen sich gegenseitig und in diesem gegenseitigen Erschließungsprozess erhellt sich die Gottesbeziehung, die schließlich selbstthematizierend artikuliert wird als Zeugnis für die Kraft des Glaubens.

Ein anderes reformatorisches Beispiel für den sich gegenseitig erschließenden Zusammenhang von Erfahrung und Schriftlektüre ist die Lebensgeschichte des *Matthias Flacius* (1520-75)<sup>80</sup>, der seit 1541 in Wittenberg studierte, u. a. bei Luther. Flacius, der von tiefen seelischen Nöten gequält<sup>81</sup> und suizidgefährdet war, fand in seinem Lehrer einen Seelsorger. „Ich meint nicht anders“, so schreibt Flacius 1549 rückblickend,

---

<sup>79</sup> WA 54, 185,16 - 186,24 (*Übers. nach*: Martin Luther. Lateinisch-deutsche Studienausgabe, Bd. 2, hg. von Johannes Schilling, Leipzig 2006, 505-507).

<sup>80</sup> Vgl. bes. Olson, Oliver K., Art. „Flacius Illyricus, Matthias“, in: TRE 11 (1983), 206-214 (Lit.!).

<sup>81</sup> Die 'unruhige' Biographie belegt einen höchst 'schwierigen' Charakter von Flacius, der an (fast) allen Orten, an denen er wirkte, sich in theologische Streitigkeiten verwickelt, so dass er nicht selten freiwillig wegging, wenn er nicht vertrieben und vielerorts erst gar nicht aufgenommen wurde.

„denn der spruch Christi ging auff mich / als er sagt / Mein Gott / mein Gott / warumb hastu mich verlassen“ [Mk 15,34].

Über Luthers seelsorgerlicher Begleitung im Jahr 1542 schreibt Flacius u. a.:

„Als mich nu derselbe [= Martin Luther] durch sein eigen und anderer Leut Exempel / auch mit dem wort Gottes getröstet / und die Kirch das gemein gebet für mich gethan hatte, hubs von tag zu tag an besser zu werden / das ich also in eim jar zimlich zu rechte kam.“<sup>82</sup>

Die Begleitung durch den Seelsorger Martin Luther dauerte etwa ein Jahr, und Flacius sagt abschließend:

„Dis alles erzele ich darumb / das ihr nicht gedenckt / ich hab die lehr des Evangelij allein aus dem lesen / und müssigen gedancken / sonder auch durch meine eigene erfahrung erkant.“<sup>83</sup>

Die eigene Erfahrung also ist es, die das Wort der Bibel qualifiziert, das wiederum erst in seiner aus der Verzweiflung der Gottesferne herausführenden Kraft als lebenswendendes Heilswort erfahren wird. Flacius' reflektorisch-biographische Notiz dürfte auf das bereits oben zitierte Wort „*Sola autem experientia facit theologum*“ des Reformators und dessen Verständnis der tentatio zu beziehen sein.<sup>84</sup>

Die Heilige Schrift, in die eigene Lebensgeschichte hineingelesen, führt zur persönlichen Selbstthematization einzelner Menschen in Bezug auf ihr Gottesverhältnis, und insofern die Erfahrung, dass die Schrift in einer solchen existentiellen Auslegung lebenswendendes Heilswort wird und das Handeln Gottes an der eigenen Person thematisiert, den einzelnen Glaubenden in die Freiheit führt, entdeckt dieser sich – durchaus kirchenkritisch – als Subjekt des Glaubens, weiß aber zugleich auch um die zu tragende Verantwortung, die jetzt nicht mehr an eine geistliche Institution mit zugleich weltlicher Macht – die Kirche – abgegeben werden kann. Thomas Kaufmann hat in einer Untersuchung biographischer Dokumente der frühen Reformation aufzeigen können, dass die Entschränkung der Erfahrbarkeit Gottes in die Selbstthematization einzelner Menschen hinein einer kirchlichen Theologie gegenüber steht, die diese als exklusiven Heilsraum abgrenzt. „Von der Situierung der Erfahrbarkeit des Göttlichen im kirchlichen Kult und in dem sie [= die Kirche] repräsentie-

---

<sup>82</sup> aus: Entschuldigung Matthiae Flacij Jlyrici / geschrieben an die Universität zu Wittenberg / der Mittelding halben [...], Magdeburg (Christian Rödinger) 1549; hier zitiert nach Kaufmann, „Erfahrungsmuster“ in der frühen Reformation, 300.

<sup>83</sup> aus: Entschuldigung Matthiae Flacij Jlyrici; hier zitiert nach Kaufmann, „Erfahrungsmuster“ in der frühen Reformation, 300.

<sup>84</sup> So eine von Kaufmann, „Erfahrungsmuster“ in der frühen Reformation, 301 Anm. 104, geäußerte Vermutung.

renden Klerus ist diese in der Bibelerfahrung begründete und von der Bibel her die Welterfahrung deutende reformatorische Erfahrungskonzeption fundamental unterschieden.<sup>85</sup>

Insofern die Erfahrung untrennbar mit Anfechtung (*tentatio*) verbunden ist, ist die Theologie als *theologia practica* immer auch eine erlittene, im (eigenen) Leben geprüfte, also aus dem Leben kommende Theologie. Vielleicht kann man sagen, dass Luther mit (religiöser) Erfahrung eigentlich nichts anderes als Anfechtungen meint. Die Anfechtung verleiht dem Erfahrungsbegriff eine Tiefe, Würde und Ernsthaftigkeit, die ihn fern sein lässt von gefühlsmäßig-wohler Anmutung oder zufälligem Widerfahrnis. In den „*Operationes in psalmos*“ (1518-1521) schreibt er:

„Vivendo, immo moriendo et damnando fit theologus, non intelligendo, legendo aut speculando.“<sup>86</sup>

Die grundlegende theologisch-hermeneutische Bedeutung der Erfahrung<sup>87</sup> und insbesondere der Zusammenhang zwischen Erfahrung und Anfechtung im Glauben<sup>88</sup> kann hier wissenschaftstheoretisch nicht weiter entfaltet werden.<sup>89</sup> Mit zwei pointierten Zitaten soll Luther selbst zu Wort kommen. In Röm 5,4 übersetzt Luther griech. *dokimē* (= Bewährung) mit „Erfahrung“: „*Gedult aber bringet erfahrung / Erfahrung aber bringet hoffnung.*“ In einer Randglosse dazu schreibt er:

„Erfahrung ist / wenn einer wol versucht ist / vnd kann dauon reden / als einer der dabey gewesen ist.“<sup>90</sup>

In einer Tischrede aus dem Herbst 1532 sagt Luther, dass erst die Anfechtung die Heilige Schrift recht verstehen lässt und ihre Auslegung erfahrungsbezogen macht; dort heißt es zu Beginn:

„Meine Theologiam hab ich nicht gelernet auf einmal, sondern ich habe immer tiefer und tiefer darnach forschen müssen. Da haben mich meine Anfechtung zu gebracht; denn die heilige Schrift kann man nimmermehr

---

<sup>85</sup> Kaufmann, „Erfahrungsmuster“ in der frühen Reformation, 305f.

<sup>86</sup> WA 5, 163,28; *Übers. (HGS)*: „Durch Leben, ja: durch Sterben und Verdammnis wird man zum Theologen, nicht durch Verstehen, Lesen oder Spekulieren.“

<sup>87</sup> Dazu immer noch instruktiv: Ebeling, Die Klage über das Erfahrungsdefizit in der Theologie als Frage nach ihrer Sache, in: Ders., Wort und Glaube, Bd. 3, 3-28 (mit vielen Belegstellen aus Luthers Werk).

<sup>88</sup> Vgl. dazu etwa Beintker, Horst, Die Überwindung der Anfechtung bei Luther. Eine Studie zu seiner Theologie nach den *Operationes in Psalmos* 1519-1521 (ThA 1), Berlin 1954.

<sup>89</sup> Vgl. hierzu instruktiv Köpf, Art. „Erfahrung III/1. Theologiegeschichte: Mittelalter und Reformation“, 109-116.

<sup>90</sup> WA.DB 7, 43.

verstehen, außer der Practiken und Anfechtungen. Solches feilet den Schwärmern<sup>91</sup> und Rotten, daß sie den rechten Widersprecher, nemlich den Teufel, nicht haben, welcher es einen wol lehret. Also hat S. Paulus auch einen Teufel gehabt, der ihn hat mit Fäusten geschlagen<sup>92</sup>, und also ihn getrieben hat mit seinen Anfechtungen, fleißig in der heiligen Schrift zu studiren. Also hab ich den Papst, die Universitäten und alle Gelehrten, und durch sie den Teufel mir am Halse kleben gehabt; die haben mich in die Bibel gejagt, daß ich sie hab fleißig gelesen und damit ihren rechten Verstand endlich erlanget. Wenn wir sonst einen solchen Teufel nicht haben, so sind wir nur speculativi Theologi, die schlechts mit ihren Gedanken umgehen und mit ihrer Vernunft allein speculiren, daß es so und also sein solle; wie etwa die Mönche in ihren Klöstern auch gethan haben.“<sup>93</sup>

In seiner Vorrede zur deutschen Gesamtausgabe seiner Schriften (1539) will Luther „anzeigen eine rechte weise in der Theologia zu studirn, denn [= in der] ich mich geuebet habe“<sup>94</sup> und nennt neben „oratio“, „meditatio“ die „tentatio“:

„Zum dritten ist da Tentatio, Anfechtung. Die ist der Pruefestein, die leret dich nicht allein wissen und verstehen, sondern auch erfahren, wie recht, wie wahrhafftig, wie suesse, wie lieblich, wie mechtig, wie troestlich Gottes wort sei, weisheit über alle weisheit.“<sup>95</sup>

Die „Fortentwicklung von Luthers Theologie geschah innerhalb eines religiösen Erfahrungsprozesses“<sup>96</sup>, und dies spiegelt sich darin wider, dass seine Theologie durch und durch praxis- und erfahrungsbezogen ist.<sup>97</sup> Gerhard Ebe-

---

<sup>91</sup> Der Begriff „Schwärmer“ ist eine Neubildung Luthers, ein reformatorisches Kampfwort gegen Leute wie Andreas Rudolf Bodenstein von Karlstadt (1486-1541), Thomas Müntzer (gest. 1525), den Züricher Reformator Huldrych Zwingli (1484-1531) und gegen die Wiedertäufer.

<sup>92</sup> Luther spielt hier auf 2 Kor 12,7-10 an. In der Randglosse zu 2 Kor 12,7 schreibt er: „(Pfal) Heißt hie nicht des Fleisches anfechtung zur vnkeuschheit / Sondern grosse plage vnd schrecken vom Teufel. Denn Pfal ist / da man die Leute angespiesset / gecreuziget / oder gehenckt hat.“

<sup>93</sup> WA.Tr 1, 147,3-14 (in der Fassung von Johannes Aurifaber [1519-1575]; vgl. auch WA 50, 658,29 - 661,8 (Luthers Vorrede zum ersten Band der Wittenberger Ausgabe der deutschen Schriften, 1539).

<sup>94</sup> WA 50, 658,29f.

<sup>95</sup> WA 50, 660,1-4.

<sup>96</sup> Schwarz, Reinhard, Luther, Göttingen 1986 (KIG III, 1), 32; Ders., Luther, <sup>3</sup>2004, 44.

<sup>97</sup> Diesen biographischen Entwicklungsprozess, in dem sich die 'neue' Theologie Luthers herausbildete, veranschlagt Berndt Hamm zu gering, wenn er die Kategorie des Sprungs auf eine neue Ebene in der Kontinuität einer spätmittelalterlichen Dynamik für die reformatorische Innovation beschreibt. Mit explizitem Bezug auf den Reformator konstatiert Hamm für dieselben Jahre, für die Luther selbst – wie oben gezeigt – seine reformatorische Wende ansetzt, zwar einen qualitativen Sprung auf eine neue Ebene, der aber zugleich die Fortsetzung

ling formuliert so: „Die Beschäftigung mit Luthers Theologie stößt in einem Maße wie bei kaum einem Theologen sonst auf die Verflochtenheit mit seiner Person.“<sup>98</sup>

Dieser Erfahrungsbegriff würdigt das Leben, Quelle der Theologie zu sein, weil es der Ort der Gottesbeziehung ist: ein *locus theologicus*. Gelebter Glaube und theologische Reflexion stehen in einer wechselseitigen Beziehung, die analog zu dem theologischen Axiom „*lex orandi – lex credendi*“ zu verstehen ist. Dieser erstmals in der ersten Hälfte des 5. Jh. belegte Grundsatz<sup>99</sup> versteht die Liturgie der Kirche als *locus theologicus*; so tut es auch das Zweite Vatikanische Konzil in der Konstitution „*Sacrosanctum Concilium*“ Nr. 10.<sup>100</sup> Dieses altkirchliche Axiom, ergänzt um die ethische Dimension einer „*lex agendi*“<sup>101</sup>, stellt das Leben in das spannungsvolle Dreieck von Liturgie, Glaube und Diakonia. Entsprechend ist das *ganze* Leben des einzelnen Glaubenden wie der Gemeinde / Kirche als „*locus theologicus*“ aufzufassen, der den von Melchior Cano (1509-1560) genannten *loci* zuzurechnen wäre.

Ein Blick auf die Theologie von *Papst Johannes Paul II.* (1920-2005) soll diese erfahrungstheologische Konzeption von Theologie ekklesiologisch vertiefen. Im Unterschied zur idealistisch orientierten Theologie platon(i)stischer und augustinischer Prägung des jetzigen Papstes nehmen in der Glaubenshermeneutik von Johannes Paul II., der eher dem aristotelischen Realismus folgt, u. a. die *Topoi* Erfahrung und Wahrnehmung einen zentralen Platz ein. So kann er in seiner Inaugural-Enzyklika „*Redemptor hominis*“ von 1979 programmatisch den nicht umkehrbaren Leitsatz formulieren:

---

einer spätmittelalterlichen Dynamik sei. Vgl. Hamm, Berndt, Die Stellung der Reformation im zweiten christlichen Jahrtausend. Ein Beitrag zum Verständnis von Unwürdigkeit und Würde des Menschen, in: Menschenwürde, Neukirchen-Vluyn 2001 (= Jahrbuch für Biblische Theologie 15 [2000]), 181-220; Ders. Wie innovativ war die Reformation, in: Zeitschrift für historische Forschung 27 (2000), 481-497; sowie in: Ders., Die Emergenz der Reformation, in: Ders. / Welker, Michael, Die Reformation – Potentiale der Freiheit, Tübingen 2008, 1-27 (bes. 10-13), wo Hamm seine These im Erklärungsmodell der Emergenz zu begründen versucht.

<sup>98</sup> Ebeling, Luther, 24.

<sup>99</sup> Pseudo-cölestinische Kapitel (auch „*Indiculus*“ genannt, Prosper von Aquitanien [gest. nach 455] zugeschrieben), Kap. 8 (abgedruckt in: Denzinger, Heinrich, Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, 41. Aufl., hg. von Peter Hünemann, Freiburg i. Br. - Basel - Rom - Wien 2007, Nr. 246).

<sup>100</sup> Vgl. dazu Schilson, Arno, „Gedachte Liturgie“ als Mystagogie, in: Schockenhoff, E. / Walter, P. (Hg.), Dogma und Glaube. Bausteine für eine theologische Erkenntnislehre, Mainz 1993, 213-234.

<sup>101</sup> Berger, Theresia, *Lex orandi – lex credendi – lex agendi*, in: Archiv für Liturgiewissenschaft 27 (1985) 425-432.

„Der Mensch in der vollen Wahrheit seiner Existenz ist der erste und vorzügliche Weg der Kirche.“<sup>102</sup>

**„Studio, usu et experientia et tentationibus“ (Martin Luther)**

Ist – wie oben dargestellt – nach Martin Luther die Gottesbeziehung, genauer die Beziehung des rechtfertigenden Gottes zum sündigen Menschen, ‘Gegenstand’ der Theologie, dann wird Theologie im *eigentlichen* Sinn – entgegen der landläufigen Meinung – nicht in Hörsälen und auf Fachkongressen getrieben, nicht an den Schreibtischen theologischer Fachgelehrter oder in vatikanischen Lehrgebäuden erdacht, sondern in der Praxis der Menschen gelebt und kommuniziert; dann ist jede und jeder „aus“ Erfahrung und durch die Anfechtungen Theologin, Theologe bzw. wird es „aus“ Erfahrung und durch die Anfechtungen.

Ein signifikantes Beispiel dafür, wie die Erfahrung für Luther den notwendigen Zugang zur Gotteserkenntnis, und das heißt auch: zur Theologie eröffnet hat, ist in seiner Galaterbrief-Vorlesung von 1531 (publiziert 1535) nachzulesen.<sup>103</sup> In der Auslegung von Gal 6,1 sagt er – ganz persönlich –, dass sich das, was er über die Rechtfertigung glaubt und lehrt, in einem langwierigen Prozess aus Erfahrung und nicht zuletzt durch häufige große Anfechtungen zu einer religiösen und theologischen Gewissheit entwickelt habe:

„Quod [...] credidi et docui de iustificatione, de Sacramentis et de omnibus aliis doctrinae Christianae articulis, adhuc hodie (nisi maiore certitudine ea enim aucta est *studio, usu et experientia, deinde magnis et crebis tentationibus*), credo et profiteor et quotidie Christum oro, ut in ea fide et confessione me conservat et corroboret usque ad diem adventus sui gloriosi, Amen.“<sup>104</sup>

---

<sup>102</sup> Enzyklika „Redemptor hominis“ Nr. 14 (Denzinger / Hünermann, Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, Nr. 4643f sowie [http://www.vatican.va/edocs/DEU0076/\\_PF.HTM](http://www.vatican.va/edocs/DEU0076/_PF.HTM)); vgl. dazu: Schöttler, Heinz-Günther, „Als in die Zeit Gebundene suchend finden sie...“ (Xenophánes) – Überlegungen zu einer lebensdienlichen Konzeption der Pastoral, in: Bieberstein, K. / Schmitt, H. (Hgg.), Prekär. Gottes Gerechtigkeit und die Moral der Menschen. Im Dialog mit Volker Eid, Luzern 2008, 284-293, hier: 285-290.

<sup>103</sup> WA 40/I u. II. *Übers.*: Luthers Galaterbrief-Auslegung von 1531, hg. von Hermann Kleinknecht, Göttingen <sup>2</sup>1987.

<sup>104</sup> WA 40/II, 135,24 - 136,8. *Übers.* (nach Kleinknecht, *Luthers Galaterbrief-Auslegung z. St. [modifiziert]*): „Was ich [...] geglaubt und gelehrt habe über die Rechtfertigung, über die Sakramente und alle anderen Artikel der christlichen Lehre, das glaube ich bis heute und bekenne es und zwar mit größerer Gewissheit, ist sie doch durch Studieren, durch Gebrauch und Erfahrung und nicht zuletzt in großen und häufigen Anfechtungen gewachsen, und ich bitte Christus täglich, dass er mich in diesem Glauben und Bekenntnis erhalten und stärken möge bis zum Tag seiner herrlichen Wiederkunft. Amen“ (kursiv: HGS).

Und in einer Tischrede aus der ersten Hälfte der dreißiger Jahre sagt Luther:

„Practicam theologiae mus man erfahren, es stehe mit einem an, wie es wolle, vnd solts gleich auff wenigst in agone mortis [= im Todeskampf] geschehen. Beatus, qui in vita experitur [= Glücklich, wer es im Leben erfährt / erleidet].“<sup>105</sup>

Mit diesem Zitat wird bereits deutlich, dass „Erfahrung [...] dort eine Rolle [spielt], wo das religiöse Subjekt ins Spiel gebracht und in seiner Funktion betrachtet wird.“<sup>106</sup> Einen ausdrücklichen Erfahrungsbezug kann man bei Autoren erwarten, die autobiographisch die eigene religiöse Entwicklung bedenken.<sup>107</sup> Genau das ist bei Martin Luther der Fall. In den ersten Sätzen seiner ersten Invocabit-Predigt vom 1. Fastensonntag 1522 wird dieser Zusammenhang der „Entdeckung“ des Subjektes und der theologischen Relevanz der Erfahrung<sup>108</sup> in beispielhafter Weise deutlich:

„Wir seindt allsampt zu<sup>o</sup> dem tod gefodert / vnd wirt keyner für den andern sterben. Sonder ein yglicher in eygner person für sich mit dem todt kempffen. In die oren künden [= können] wir woll schreyen. Aber ein yglicher muß für sich selber geschickt [= bereit] sein in d[er] zeyt des todts / ich würd [= werde] denn [= dann] nit bey dir sein / noch du bey mir. Hierin(n) so muß ein yederman selber die hauptstück so einen Christen belange(n) / wol wissen vnd gerüst sein / und seindt die / die eüwer lieb [= Anrede: ihr Lieben] vor vil tagen von mir geho<sup>e</sup>rt hat [= habt].“<sup>109</sup>

Luthers Theologie ist unbestritten zutiefst *autobiographisch* geprägt, kommt aus dem eigenen Erleben heraus und aus der vorgängigen sensiblen Wahrnehmung der Situation und gründet nicht zuletzt in der Deutung der erlittenen Anfechtungen im Licht der Heiligen Schrift – darin der Hermeneutik von „Gaudium et spes“ 4,1 und 11,1 nicht unähnlich (s. o.). Mit dem oben bereits zitierten programmatischen Satz „*Sola autem experientia facit theologum*“ schließt eine Tischrede, in der Luther seine Erwartungen bzw. Forderungen an einen „*doctor*

---

<sup>105</sup> WA.TR 1, 557,14-16 (Nr. 1119); ähnlich im Wortlaut auch WA.Tr 2, 35,12-15 (Nr. 1306); 435,11-13. 14-16 (Nr. 2368a und b).

<sup>106</sup> *Ann. HGS*: Vgl. dazu oben die Ausführungen zu Bonaventura.

<sup>107</sup> Köpf, Art. „Erfahrung III/1. Theologiegeschichtlich: Mittelalter und Reformation“, 110.

<sup>108</sup> Zum Glaubensverständnis Luthers im Kontext der neuzeitlichen Subjektivität vgl. Suda, Die Ethik Martin Luthers, 79-82.

<sup>109</sup> WA 10/III,1,7 - 2,3.

*bibliae*“ beschreibt.<sup>110</sup> ‘Glaube’ ist für Luther demnach immer „*der vorsuchte* [= angefochtene] *und erfarnе glawbe*“<sup>111</sup>.

Im Horizont dieses weiten Theologieverständnisses und dieses biographie- und subjektbezogenen Glaubens wird Entscheidendes über die Kommunikationsweise des Glaubens deutlich. Die Kommunikation des Glaubens ereignet sich nach katholischer Auffassung auf drei Ebenen: auf der Ebene der alltäglichen Glaubenskommunikation aller Glaubenden, auf der Ebene des lehramtlichen Sprechens und auf der Ebene der wissenschaftlich-theologischen Reflexion des gelebten Glaubens. Bernd Jochen Hilberath beschreibt diese Ebenen so: „*Grundlegend* ist die Ebene der Kommunikation des Glaubens im Alltag aller Glaubenden. Hier geschieht Feier wie Weitergabe des Glaubens, implizit wie explizit, verbal wie nonverbal, in Wort und in Tat. Diese primäre Glaubenskommunikation hat ihre eigene Gewissheit und Selbstverständlichkeit. Anders wäre die Aufforderung aus 1 Petr 3,15 nicht zu verstehen, dass die Glaubenden in jeder Zeit zur Rechenschaftsabgabe über ihren Glauben bereit sein sollen. Das selbstverständliche und gewisse Zeugnis auf dieser primären Ebene der Glaubenskommunikation ist nicht selten beschämend für die, die amtlich oder wissenschaftlich für die Glaubensgewissheit zuständig sind. Die zweite und dritte Ebene der Glaubenskommunikation sind funktional, dienend auf diese primäre Kommunikationsebene bezogen. Jene gibt es nur, weil es diese primäre Ebene gibt [...]. Beide haben aber jeweils [...] eine andere Funktion im Hinblick auf diese primäre Glaubenskommunikation. Dem lehramtlichen Sprechen – das ist die *zweite Ebene* der Glaubenskommunikation – kommt es nicht zu, die Bezeugung des Glaubens auf der primären Ebene vorzuschreiben oder permanent zu dirigieren. Die Entwicklung der Glaubensbekenntnisse (Symbola), der Glaubensregeln (*regulae fidei*) sowie die konziliaren Entscheidungen in der Alten Kirche machen vielmehr deutlich, dass es Aufgabe der lehramtlichen Kommunikationsinstanz ist, durch das Aufstellen von Kommunikationsregeln das gemeinsame Bekennen zu ermöglichen. [...] Der Dienst des Lehramtes ist ein Dienst an der Kommunikation, nicht an der Exkommunikation! [...] Die *dritte Ebene* der Glaubenskommunikation ist die theologisch-wissenschaftliche. Auch sie ersetzt nicht die primäre Glaubenskommunikation, und sie ist nicht zuständig für das Aufstellen von Regeln der Glaubenskommunikation. Sie nimmt vielmehr ihren Ausgang von der Bezeugung des Glaubens in der

---

<sup>110</sup> WA.TR 1, 7. 13 (Nr. 46 [1531]).

<sup>111</sup> So in einer Auslegung von Lk 17,11-19 aus dem Jahr 1521, WA 8, 340-397, hier: WA 8, 378,9f.

Gemeinschaft der Glaubenden und kommt kritisierend und inspirierend wieder auf diesen Glaubensvollzug zurück.“<sup>112</sup>

**Exkurs:**

„*Utrum haec doctrina sit sapientia.*“<sup>113</sup> (Thomas von Aquin)

Aufgrund dieses weiten Theologieverständnisses Luthers könnte sich für uns heute ein Problem ergeben: Ist bei Luther Theologie nicht eigentlich Glaube? Und: Wird bei Luther nicht die Unterscheidung zwischen Theologie, wie sie als Wissenschaft getrieben wird, und einer persönlich-existentiellen Theologie, wie sie in der Glaubenspraxis und darin durchaus nicht unreflektiert sich ereignet, vermischt? Mit diesem Argument wird nicht selten der heutigen, modernen Theologie die Wissenschaftlichkeit abgesprochen, was natürlich einen speziellen Wissenschaftsbegriff voraussetzt. Theologie sei eigentlich Glaube, lediglich gekennzeichnet durch ein elaborierteres Sprach- und Reflexionsniveau.

Worauf Luthers zutiefst biographisch geprägte Theologie verweist, ist ein Zusammenhang, der auch für die wissenschaftliche Theologie, die der basalen Glaubenskommunikation dient, nicht auseinander gerissen werden darf: der Zusammenhang von Leben und Reflexion über das Leben, von Glaube und Theologie, die ja in diesem Zusammenhang eben nicht als Religionswissenschaft verstanden wird. Ist aber – wie unten noch deutlich werden wird – das Leben, der gelebte Glaube nicht *Anwendungsort* von Theologie, sondern deren *Quelle*, entdeckt die Theologie also in der Glaubenspraxis der Menschen ihre Themen, dann wird deutlich, wie untrennbar Theologie und Glaube sind, ohne ihre je spezifischen Reflexionsebenen zu verwischen, insofern die Theologie als Glaubenswissenschaft von der Glaubenspraxis als ihrer Quelle ausgeht und auf diese basale Ebene kritisierend und inspirierend wieder zurückkommt. Wissenschaftliche Theologie wählt ihren Forschungsgegenstand ja nicht zufällig und beliebig aus, sondern mit dem „Vorverständnis“, dass die Glaubenspraxis jene Quelle theologischer Erkenntnis ist, die in der Wissenschaft zu suchen ist. Dieses Vorverständnis ist Glaube / Frömmigkeit. Somit steht der persönliche Glaube zwar nicht direkt im konkreten Wissenschaftsbetrieb, kontextualisiert

---

<sup>112</sup> Hilberath, Bernd Jochen, Welche Theologie brauchen wir in der Fortbildung, in: Ludwig, K. J. (Hg.), Im Ursprung ist Beziehung. Theologisches Lernen als themenzentrierte Interaktion, Mainz 1997, 54-89, Zitat: 67-69. Zu 1 Petr 3,15f sowie zum Primat der Tat vgl. bes. Schöttler, Heinz-Günther, Martyria – Glaubenszeugnis in Tat und Wort, in: Konferenz der bayerischen Pastoraltheologen (Hg.), Christliches Handeln. Kirchesein in der Welt von heute, München 2004, 138-159, hier: 51f. Vgl. auch Bucher, Rainer, Gott, das Reden von ihm und das Leben in der späten Moderne. Zur Lage der christlichen Verkündigung, in: Bibel und Liturgie 67 (1994) 195-202.

<sup>113</sup> S. th. I q. 1 a. 6.

und begründet ihn aber methodologisch.<sup>114</sup> In ihrer Methodik erweist die wissenschaftliche Theologie im Kontext der *universitas litterarum* ihre Wissenschaftlichkeit.

So sehr wissenschaftliche Theologie sich also vom Glauben, da sie ihn andernfalls nicht reflektieren könnte, *unterscheidet*, so lässt erst eine wie auch immer intensive Einheit von Glaube und Theologie in der Person der Theologin / des Theologen – bei aller notwendigen Reflexionsdistanz, die für das wissenschaftliche Theologietreiben Voraussetzung ist – die Relevanz von Theologie für das Leben und die Glaubenspraxis erahnen, andernfalls die Wissenschaftlerin / der Wissenschaftler nicht versteht, was der Gegenstand seiner Wissenschaft ist: nämlich Gott-Erfahrung im Leben. Der methodologische Begründungsraum der Wissenschaft, also der Begründungsraum ihrer Themen und Methoden, ist für die Theologie die Gottesfrage, die selbst jedoch nicht ein rein kognitives Spiel der Theologen ist, sondern aus der existentiellen Daseinsfrage des Menschen kommt. Dasjenige Suchen und Fragen des Menschen, das den Sinn und die Bedeutung seiner Existenz und der Welt zum Ziel hat, nennen wir Theologen im Anschluss an unsere jüdisch-christlichen Traditionsbestände eben Gottesfrage, andere mögen es anders nennen. Theologisch ‘kurzsichtig’ wäre es, diesen methodologischen Begründungsraum der Theologie als Wissenschaft nicht zu thematisieren, weil Theologen ansonsten der legitime Vorwurf gemacht werden kann, im Grunde zufällig und beliebig Wissenschaft zu betreiben. Beides, Zufälligkeit und Beliebigkeit (s. o.), sind jedoch keine geeigneten hermeneutischen Kategorien.

In Luthers Theologie ist der untrennbare Zusammenhang und wechselseitige und kritische Erschließungs- und Inspirationsprozess von Theologie und Glaube besonders deutlich, fallen doch – wie wir gesehen haben – in der Person des Reformators Glaubenspraxis, theologische Reflexion aufgrund derselben und die Reform der Praxis in Glaube und Kirche zusammen. In Luther als religiösem „Genius“ bündeln sich die Dimensionen von Glaube und Theologie in einer solchen Tiefe, dass die Dimension der Theologie bereits den Status der wissenschaftlichen Reflexion insofern überschritten hat, dass Glaube und Theologie jetzt in seiner Person als *Weisheit* eine existentielle Einheit bilden, ohne dass die ursprüngliche wissenschaftliche Reflexion aufgelöst würde und der Erfahrungsgrund der Theologie aufgegeben wäre: *scientia practica* im besten Sinne. *David Hollaz* (1648-1713), ein Vertreter der sogenannten lutherischen Orthodoxie wird denn auch, wie wir unter noch sehen werden, von der Theologie als einer „*sapientia eminens practica*“ sprechen.

---

<sup>114</sup> Vgl. dazu den Beitrag von Johannes Först in diesem Buch. Först rekonstruiert die Gottesfrage als methodologische Frage, die den Wissenschaftsbetrieb der Theologie begründet und erkenntnistheoretisch lenkt.

Hier ist auf Thomas von Aquin zu verweisen. Er, aber nicht nur er, kennt neben der theologischen Wissenschaft auch einen Weg theologischer Erkenntnis, welchen er Weisheit (*sapientia*) nennt. Es geht dabei um die Erkenntnis Gottes – die höchste Erkenntnisweise des Menschen. Weisheit ist nach Thomas gnadenhafte Gabe des Heiligen Geistes und führt in die Erkenntnis der göttlichen Wirklichkeiten ein<sup>115</sup>:

„Haec [sacra] doctrina per studium acquiritur. Sapientia autem per infusionem habetur: unde inter septem dona Spiritus Sancti connumeratur, ut patet Isaiiae 11,2. Ergo haec doctrina non est sapientia.“<sup>116</sup>

Die Weisheit, die der Aquinate zu den Tugenden zählt, tritt dem logischen, wissenschaftlichen Diskurs zur Seite und ist somit „eine verstandhafte Tugend“ [„*virtus intellectualis*“<sup>117</sup>]. Weisheit und die Erkenntnis theologischer Wissenschaft widersprechen sich also nicht, da auch die Weisheit auf die Vernunft verwiesen ist. Allerdings verdankt sie ihre *Urteilkraft* Gott, insofern der Mensch – hier bezieht sich Thomas auf Paulus (1 Kor 6,17) – sich an Gott bindet und so eines Geistes mit ihm wird. Dieses geistliche Geschehen ist nicht bloß ein intellektuelles Lernen, sondern auch ein Erleiden des Göttlichen [„*in divinis non solum discens, sed et patiens divina*“<sup>118</sup>], wie Thomas sagt. Das Göttliche erleidend, fühlt sich der Mensch auf das Göttliche eingestimmt und verkostet die gottgewollte Ordnung aller Dinge. Die Weisheit artikuliert sich nicht ausschließlich im Denken, sondern auch im Tun:

„Ad primum ergo dicendum quod quanto aliqua virtus est altior, tanto ad plura se extendit; ut habetur in libro de causis. Unde ex hoc ipso quod sapientia quae est donum est excellentior quam sapientia quae est virtus intellectualis, utpote magis de propinquo Deum attingens, per quamdam

---

<sup>115</sup> Vgl. Papst Johannes Paul II., Enzyklika „*Fides et ratio*“, Nr. 44.

<sup>116</sup> S. th. I q. 1 a. 6 arg. 3. *Übers. (HGS)*: „Diese [heilige] Lehre [= Theologie] wird durch Studium erworben. Weisheit aber hat man durch Eingebung (Eingießung), weshalb sie unter die sieben Gaben des Heiligen Geistes gezählt wird, wie aus Jes 11,2 zu ersehen ist. Also ist diese Wissenschaft [= Theologie] nicht [dasselbe wie] Weisheit.“ – Vgl. auch Ders., *Summa contra gentiles* I, 1.

<sup>117</sup> S. th. II-II q. 45 a. 2. „Sic igitur sapientia quae est donum causam quidem habet in voluntate, scilicet caritatem, sed essentiam habet in intellectu, cuius actus est recte iudicare, ut supra habitum est.“ *Übers. (HGS)*: So hat also die Weisheit, die eine Gabe ist, zwar im Willen ihre Ursache, dessen Ursache Liebe ist; aber ihr Wesen hat sie im Verstand, dessen Handeln darin besteht, richtig zu urteilen, wie oben bereits [S. th. Ia-Iae 14,1] erörtert wurde“ (ebd.).

<sup>118</sup> S. th. II-II q. 45 a. 2. Bzgl. des Gedankens vom Erleiden des Göttlichen zitiert Thomas hier Pseudo-Dionysios Areopagita (6. Jh.), „*De Divinis Nominibus*“, Kap. 2,9).

scilicet unionem animae ad ipsum, habet quod non solum dirigat in contemplatione, sed etiam in actione.“<sup>119</sup>

Das aber bedeutet: Auch im Handeln findet der Mensch zur geistlichen Urteilskraft.

*Fazit:* Die Ausgangsfrage, ob die enge Verbindung von Glaube und Theologie bei Luther nicht die Wissenschaftlichkeit des theologischen Diskurses beeinträchtigt, kann nun dahingehend beantwortet werden, dass biographisch-existentielle Glaubenserfahrungen die Wissenschaftlichkeit der Wissenschaft nicht zerstören, sondern ihr ihre Gegenstände und Themen geben und sie kontextualisieren. Die durch die Methodik eingehaltene Reflexionsdistanz zwischen der Person des Wissenschaftlers und dem Gegenstandsbereich der Wissenschaft wird dadurch nicht aufgegeben. Der Wissenschaft kommt durch den biographischen Bezug also sowohl die notwendige methodologische Begründungsstruktur ihres Tuns zu als auch die Urteilskraft, im Feld logisch-diskursiver Gedankengänge das jeweils theologisch Relevante vom Nicht-Relevanten, das Notwendige vom Nicht-Notwendigen, das dem Leben Dienliche vom Nicht-Dienlichen, kurz: das Wahre vom Falschen zu unterscheiden. Diesen Geist der Weisheit in der Wissenschaft (wieder) ins Gespräch zu bringen, ist ein wichtiges Erbe der kulturell-geistigen und geistlichen Tradition der Theologie wie der Wissenschaft schlechthin.<sup>120</sup>

„*Theologia est sapientia eminens practica.*“ (David Hollaz)

Christliche Theologie, im eigentlichen und weiten Sinne als *scientia practica* verstanden, hat im Leben der Glaubenden nicht nur ihre Quelle, sondern auch ihren ersten und authentischen Ort. In einem davon abgeleiteten, nicht ursprünglichen Sinn ist ‘Theologie’ auch eine Glaubenswissenschaft, insofern sie theologische Modelle auf die Praxis hin entwirft, dabei aber immer auf den Lebens- und Glaubensvollzug bezogen bleiben muss, will sie nicht zur „*theologia vana*“ verkommen, die Luther mit Recht „in die hell zum Teuffel“ schickt und der Karl Popper – wie oben zitiert – existentielle Ernsthaftigkeit abspricht.

---

<sup>119</sup> S. th. II-II q. 45 a. 3 ad 1. *Übers. (HGS):* „Also ist Weisheit eine Gabe, nicht nur eine spekulative, sondern auch eine praktische. Je höher eine Tugend steht, um so größer ist die Zahl der Dinge, auf die sie sich ausdehnt [...]. Daraus ergibt sich, dass Weisheit, die eine Gabe ist, erhabener dasteht als Weiheit, die es als verstandhafte Tugend gibt, da sie mehr an Gott heranreicht. Durch eine gewisse unio der Seele mit Ihm, ist sie [= die Weisheit] imstande uns anzuleiten, nicht bloß in der Kontemplation, sondern auch im Tun.“

<sup>120</sup> Vgl. dazu bes. Först, Johannes, *Pastoraltheologie und empirische Religionsforschung. Eine theoretische Studie zu Kriterien einer sachgemäßen und problemorientierten Rezeption sozialwissenschaftlicher Forschung* (Habilitationsschrift Universität Bamberg 2009).

Theologie als Glaubenswissenschaft hat der jeweiligen Glaubenspraxis zu dienen, nicht als ideologische Verstärkung einer bestimmten Glaubens- und Kirchenpraxis, sondern dieser gegenüber je nachdem kritisch unterstützend und inspirierend. In einer solchermaßen existenzbezogenen Theologie stehen Theologie und Erfahrung nicht gegeneinander, wie dies in einer vermeintlich objektive Wahrheiten postulierenden und deswegen allem Subjektivem gegenüber ablehnend eingestellten Theologie der Fall ist<sup>121</sup>, sondern in einem gegenseitigen Erschließungsprozess: Theologie als Glaubenswissenschaft hilft, die Lebens- und Glaubenserfahrungen im Licht des Evangeliums zu deuten, wie umgekehrt das Leben Quelle der Theologie ist. Erfahrung und Theologie bedingen einander gegenseitig.<sup>122</sup>

Dies entspricht der Theologie und Hermeneutik des Zweiten Vatikanischen Konzils, das in seiner Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“ mit dem Topos „Zeichen der Zeit“ („signa temporum“<sup>123</sup>) den Zusammenhang von Gotteserkenntnis und geschichtlicher Menschen- und Welterkenntnis unterstreicht und die Sendung der Kirche unter dem Anspruch sieht, die Erfahrungen und Wirklichkeitswahrnehmungen der Menschen im Licht der Offenbarung zu deuten. So heißt es in GS 4,1:

„Zur Erfüllung dieser Aufgabe [= das Werk Christi weiterzuführen (Anm. HGS)] obliegt der Kirche durch alle Zeit die Pflicht, die Zeichen der Zeit zu erforschen und im Licht des Evangeliums auszulegen, so dass sie in einer der jeweiligen Generation angemessenen Weise auf die beständigen Fragen der Menschen nach dem Sinn des gegenwärtigen und des zukünftigen Lebens und nach ihrem gegenseitigen Verhältnis antworten kann.“

Offenbarung ist also von vornherein als auf den Menschen bezogen aufgefasst. Nach GS 11,1 sind die Ereignisse der Zeit, die Bedürfnisse und Wünsche der Menschen im Licht der Unterscheidung der Geister „wahre Zeichen der Gegenwart oder des Ratschlusses Gottes“ („vera signa praesentiae vel consilii Dei“) – und somit ein locus theologicus. Dass Gott sich in der menschlichen Zeit und Geschichte, in den Bedürfnissen und Sehnsüchten der Menschen erfahrbar macht, gibt dem Leben der Menschen eine unveräußerliche Dignität. Das Leben ist also nicht ein Ort von angewandter Theologie, sondern Quelle der Theologie, wodurch diese auf ihre *guten* Gedanken kommt! Von dieser

---

<sup>121</sup> Vgl. dazu Schöttler, „Als in die Zeit Gebundene suchend finden sie...“ (Xenophánes), 285f.

<sup>122</sup> Vgl. dazu Karrer, Leo, Erfahrung als Prinzip der Praktischen Theologie, in: Haslinger, Herbert (Hg.), Handbuch der Praktischen Theologie, Bd. 1: Grundlegung, Mainz 1999, 199-219.

<sup>123</sup> Neben Gaudium et spes vgl. auch UR 4,1; DH 15,3 und PO 9,2 sowie SC 43,1; UR 4,1; DH 15,3 und PO 9,2.

Quelle her ist christliche Theologie im Licht der Inkarnation gesehen wirklich *theo-logisch* (vgl. Joh 1,1.14): Sie ist keine Wissenschaft „von oben“, sondern kommt aus der existentiellen Lebens- und Glaubenspraxis und hat dort auch ihren Ort. Deshalb ist die *ganze* Theologie praktisch<sup>124</sup>, will sie christliche Theologie, also Rede von Gott sein.

David Hollaz (1648-1713), ein Theologe der lutherischen Orthodoxie, bringt es in seiner Schuldogmatik von 1707 auf den Punkt:

„Theologia est sapientia eminens practica.“<sup>125</sup>

Der Begriff ‘scientia’ bezeichnet bei Hollaz die Theologie insgesamt; ihr praktischer Charakter ist auf den Glauben als Erkenntnis der Göttlichen Offenbarung und als Vollzug des auf Heilung gerichteten Lebens bezogen. „Theologie“ ist für Hollaz nicht primär die Tätigkeit des wissenschaftlichen Theologen, sondern die des Glaubenden; er verortet das Theologie-Treiben also auch auf der grundlegenden Ebene der Kommunikation des Glaubens im Alltag aller Glaubenden. Damit ist Luthers *theologisches* Anliegen in Bezug auf die Rede von Gott voll erfasst!

### Theologie als topologische Wissensform

„*Utrum sacra doctrina sit scientia practica?*“ – ob die Theologie zu den praktischen Wissenschaften gehöre: Mit dieser scholastischen Fragestellung hat unser Beitrag begonnen und im Blick auf die zutiefst biographisch geprägte Theologie Martin Luthers mit ihm die Antwort gegeben, dass die *gesamte* Theologie eine praktische Wissenschaft ist, die die Lebensorte der Menschen aufsucht und das Leben der Menschen, insofern es der Ort der Gottesbeziehung ist, als primäre Quelle der Theologie würdigt. Eine Formulierung Hans-Joachim Sanders aufnehmend, könnte man deshalb – dabei aber weiter und grundsätzlicher, als Sander es versteht – von der Theologie als „topologische

---

<sup>124</sup> Vgl. Pannenberg, Wolfhart, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt a. M. 1973, 426.

<sup>125</sup> Hollaz, David, *Examen theologicum acroamaticum universam theologiam thetico-polemicam complectens*, Stargard 1707 (Neudruck: Darmstadt 1971), c. I q. 1. Der hier abschließend programmatisch zitierte Satz aus Hollaz’ „Öffentlicher theologischer Untersuchung der gesamten thetisch-polemischen Theologie“ – so die Übersetzung des lateinischen Titels – lautet vollständig: „Theologia est sapientia eminens practica, e verbo Dei revelata docens omnia, quae ad veram in Christo fidem cognitu, et ad sanctimoniam vitae factu necessaria sunt homini peccatori aeternam salutem adepturo.“ *Übers. (HGS)*: „Theologie ist eine eminent [= äußerst] praktische Weisheit, die aus dem geoffenbarten Wort Gottes heraus alles lehrt, was zum wahren Glauben an Christus zu wissen und zur Heiligkeit des Lebens zu tun notwendig ist für den sündigen Menschen, der das ewige Leben erlangen soll.“

Wissensform“<sup>126</sup> sprechen, insofern diese die Lebensorte der Menschen aufsucht, wahrnimmt und theologisch reflektiert<sup>127</sup>. Und insofern diese Lebensorte gleichzeitig – bewusst und unbewusst, explizit und implizit – auch Orte der Gottesbegegnung und gelebter Gottesbeziehung sind, kommt die Reflexion auf ihre Themen und theo-logische Qualität. Eine solche Theologie fragt nicht „Wer ist Gott?“, ohne nicht vorrangig die Gottes- bzw. Sinnfrage als *topische* Frage gestellt zu haben: „Wo ist Gott?“ Eine im Verständnis von Martin Luther insgesamt als praktische Wissenschaft konzeptionierte Theologie stellt diese vorrangig topische Frage nach Gott.<sup>128</sup>

Damit entgrenzt sich die Theologie in alle Dimensionen menschlicher Existenz hinein und ‘erlaubt’ es sich, nicht (mehr) von Gott zu reden, ohne gleichzeitig eine relevante Aussage über den Menschen zu treffen. Schafft sie dies nicht, verliert sie ihren *theo*-logischen (!) Gehalt. „Theologie“ ist hier nicht auf den theoretischen Aspekt im Sinne einer ausschließlich rationalen Gotteserkenntnis beschränkt, sondern bezieht sich auf alle Dimensionen des Menschseins, die bei dem Versuch, den Menschen zu thematisieren, aufgerufen werden.<sup>129</sup> Für Luther ist, wie wir gesehen haben, die Sache der Theologie nach ihrem Sitz im Leben des Menschen bestimmt, und er bestimmt die Situation des Menschen vor Gott als *confessio peccatorum* und *glorificatio dei*. Dies ist für ihn die Erkenntnis- und Erfahrungssituation, in der die Erkenntnis Gottes

---

<sup>126</sup> „Mit der Rede von Gott treten Topologien auf, die zu den Menschen gehören, die diese Rede besprechen und denen diese Rede gilt. Insofern kann es sich eine Theologie von ihrer eigenen Sache her gar nicht leisten, aus wirren Ideen zu bestehen, die irgendwie interessant sind. Theologische Positionen markieren vielmehr konkrete Orte im realen Leben, denen sie verhaftet sind, und verweisen auf die Autorität, die diese Orte für eine mögliche oder unmögliche Sprache Gottes besitzen. [...] Ohne ein Minimum an Ortsbezug wird die Rede von Gott bedeutungslos.“ (Sander, Hans-Joachim, Einführung in die Gotteslehre, Darmstadt 2006, 17f. 39). Mit der Formulierung „ohne ein *Minimum* an Ortsbezug“ schränkt Sander seine vorherige Aussage wieder ein und bleibt so irgendwie unschlüssig und mehr dem einseitig geteilten Votum eines Thomas von Aquin verhaftet, dass die Theologie nun eine spekulative oder praktische Wissenschaft sei. In diesem Zusammenhang ist es nicht uninteressant festzustellen, dass Sanders Gotteslehre ein hoch artifizielles Sprachereignis darstellt, also hoch spekulativ ist, ein Sprachereignis, dem nicht nur der Nichtfachmann nur schwer folgen kann.

<sup>127</sup> Schöttler, Heinz-Günther, Wahrnehmen und verstehen: Lebenswelten gestalten, in: BiLi 79 (2006) 2f.

<sup>128</sup> Zur theologischen Relevanz und biblischen Präferenz der *topischen Frage*, wo denn Gott sei (im Gegenüber zur semantischen Frage, wer denn Gott sei, zur ontischen Frage, ob es denn überhaupt einen Gott gibt, oder zur Theodizee-Frage, ob Gott angesichts des Leids *gerecht* sei), vgl. ausführlich und mit weiteren Literaturhinweisen: Schöttler, Heinz-Günther, Der Riss zwischen Himmel und Erde als Ort der Rede von Gott, in: Bibel und Liturgie 81 (2008) 20-35, bes. 24-28.

<sup>129</sup> Vgl. hierzu ausführlich Schöttler, „Als in die Zeit Gebundene suchend finden sie...“ (Xenophánes), 285-290.

und des Menschen untrennbar eine ist und worin letztlich begründet liegt, dass die wahre Theologie praktisch ist.

Das Zweite Vatikanische Konzil hat diese Entgrenzung der Theologie auf alle Bereiche menschlichen Lebens als locus theologicus – wie oben in Bezug auf „Gaudium et spes“ 4,1 und 11,1 dargelegt – vollzogen, und diese theologische Hermeneutik findet in dem programmatischen Initium von „Gaudium et spes“ auch ihre ekklesiologische Zuspitzung:

„Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi, und es findet sich nichts wahrhaft Menschliches, das nicht in ihrem Herzen seinen Widerhall fände.“ (GS 1)

Die Qualifizierung der Theologie als topologische Wissenschaft und des Lebens als Ort der Gottesbegegnung und Quelle der Theologie muss sich aber dem Einspruch stellen, ob mit dieser Sicht nicht zu ungebrochen und *theo*-logisch zu unkritisch die „Spuren“ Gottes in der Geschichte und im Leben des einzelnen Menschen gelesen bzw. entdeckt würden. Dieser Einspruch gegen eine – zu (selbst-)sichere – topologische Redeweise von Gott, bereits auf dem Konzil gegen die Kategorie der „Zeichen der Zeit“ erhoben – nicht zuletzt von Beobachtern des Ökumenischen Rates der Kirchen in einem Brief vom 29. Sept. 1964<sup>130</sup> –, ist im Licht der theologischen Qualifizierung der Welt als „Nicht-Ort“ Gottes, als „u-topos“ Gottes zu sehen. Luthers Theologie verweist deutlich darauf, dass selbst die Erfahrung der Anfechtung kein „sicherer Ort“ der Gottesbegegnung ist. Sein Anfechtungsbegriff steht ja für den Glaubenszweifel und die Erfahrung ist immer auch ambivalent, insofern Gottes „Ort“ in dieser Welt immer ein fragiler und prekärer ist. Die Rede vom „u-topos“ Gottes ist aus der lukanischen Weihnachtslegende gewonnen; der folgende Exkurs spürt dieser „U-topie“<sup>131</sup> weiter nach.

---

<sup>130</sup> Vgl. dazu Moeller, Charles, [Kommentar zu Gaudium et spes 4], in: <sup>2</sup>LThK. Erg.-Bd. 3 [= <sup>2</sup>LThK 14], 260. Zur Kritik vgl. auch: Ratzinger, Joseph, [Kommentar zu Gaudium et spes 11], in: <sup>2</sup>LThK. Erg.-Bd. 3 [= <sup>2</sup>LThK 14], 313f; Sander, Hans-Joachim, Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et spes“, in: HThK. Vat. II, Bd. 4 (Freiburg - Basel - Wien 2005), 581-886, hier: 623-62. 715-719.

<sup>131</sup> „u-topos“ ist hier im Blick auf Lk 2,7b und weitere Bibelstellen anders gebraucht als „Utopia“ bzw. „Utopie“ in ihren nachgerade klassischen Definitionen: „*Utopia*, [...] nach dem Titel eines Werkes des englischen Humanisten Thomas Morus (1478-1535), in dem das Bild eines republikanischen Idealstaates entworfen wird; zu griechisch ou ‘nicht’ und τόπος ‘Ort’, eigentlich ‘(das) Nirgendwo’: Traumland, nicht wirklich existierendes, sondern nur erdachtes Land, in dem ein gesellschaftlicher Idealzustand herrscht. – *Utopie* [...], unter Einfluss von französisch utopie [...]: als unausführbar geltender Plan; Wunschbild; Idee; Vorstellung ohne reale Grundlage“ (Duden. Das große Fremdwörterbuch. Herkunft und Bedeutung der

**Exkurs:**

**„...weil selbst in der Unterkunft ein ‘u-topos’ für sie war.“ (Lk 2,7b)**

Dazu ist ein Blick auf die lukanische Geburtserzählung aufschlussreich. In der volksfromm als Herbergssuche gedeuteten Szene Lk 2,1-7 heißt es abschließend: „Und sie [= Maria] gebar ihren Sohn, den Erstgeborenen. Sie wickelte ihn in Windeln und legte ihn in eine Krippe [griech.: phátnē], weil in der Herberge [griech.: katályma] kein Platz [griech.: ou(k)... tópos] für sie war.“ So die (katholische) Einheitsübersetzung (1980); die Luther-Übersetzung letzter Hand von 1545 übersetzt: „Vnd sie gebar jren ersten Son / vnd wickelt jn in Windeln / vnd leget jn in eine Krippen / Denn sie hatten sonst keinen raum in der Herberge.“ Diese volksfromme „Bebilderung“ durch die kirchlichen Gebrauchsübersetzungen, in idyllischen Krippen guckbühnenhaft inszeniert, gibt bis heute die prägende Leserlenkung mit ihrer ästhetisierenden, d. h. folgenlosen Ergriffenheit vor.

Katályma meint aber entgegen der christlichen Tradition keine Herberge im Sinne eines einfachen Gasthauses – dafür gebraucht Lukas pandocheïon (Lk 10,34<sup>132</sup>) –, sondern einen Ort, wo man anhalten und sein Reit- oder Zugtier ausspannen – das ist die Grundbedeutung des Verbs katalýein – bzw. sein Lasttier unterstellen und füttern kann.<sup>133</sup> Katályma ist demnach nicht mit „Herberge“ zu übersetzen, die einen mit geringem Komfort verbundenen Übernachtungsort für Menschen bezeichnet. Mit katályma in Lk 2,7b zur Bezeichnung einer Unterkunft ist also eine außergewöhnliche, unerwartete, für Reisende eigentlich unpassende Unterkunft zu assoziieren, geringer als es selbst eine „Notunterkunft“ wäre, wenn die komfortableren Gasthäuser bereits belegt sind.<sup>134</sup> Als Gegensatz zu katályma hat sich der Leser nicht unbedingt „das Freie“ vorzustellen, wohl aber einen Unterschlupf, der für die Unterbringung von Menschen – und sei sie noch so notdürftig – eigentlich nicht gedacht ist, mit Blick auf das Stichwort phátnē wohl einen Stall, in dem ein mit Stroh und

---

Fremdwörter, 4. aktualisierte Auflage, hg. und bearbeitet vom Wissenschaftlichen Rat der Dudenredaktion, Mannheim - Leipzig - Wien - Zürich 2007, 1398).

<sup>132</sup> „pandocheïon“ in Lk 10,34 ist lukanischer Sprachgebrauch; in 22,11 übernimmt Lukas „katályma“ in der Bedeutung „Wohnraum“ aus seiner Vorlage Mk 14,14.

<sup>133</sup> Zum Herbergswesen im antiken Palästina vgl. Pax, Wolfgang Elpidius, „Denn sie fanden keinen Raum in der Herberge“. Jüdisches und frühchristliches Herbergswesen, in: Bibel und Leben 6 (1965) 285-298.

<sup>134</sup> Anders Bovon, François, Das Evangelium nach Lukas, Bd. 1: Lk 1,1 - 9,50, Zürich – Neukirchen-Vluyn 1989, 122, der katályma hier „allgemein und unbestimmt“ mit „Wohnraum“ übersetzt.

Heu und Tüchern entsprechend hergerichteter Futtertrog als ‘Bett’ für das Kind dient.<sup>135</sup>

Damit ist deutlich: „Das Kind liegt nach Lukas außerhalb des menschlichen Wohnraums an einem ungewöhnlichen Ort, dort, wo sonst die Tiere sind.“<sup>136</sup> Die Aussage von Lk 2,7b ist also, dass die „Heilige Familie“ dort, wo das Vieh gehalten wird, unterkommt: *in einem Stall*, nicht einmal dort, wo die Menschen notdürftig wohnen könnten, also in der Station für Reit-, Zug- und Lasttiere (katályma), geschweige denn in einer Herberge, die für erwartete und unerwartete Reisende und Fremde bereitgehalten wird und offen steht. Lk 2,7b ist also – der Leserlenkung durch katályma entsprechend – im Deutschen so zu übersetzen: „...weil selbst in der Unterkunft kein Platz für sie war.“

Mottohaft wird also in der Weihnachtslegende des Lukas ein „u-topos“ inszeniert, der „u-topos“ des Mensch gewordenen Wortes Gottes. Lk 2,7b ist ein erster Hinweis auf die Ausgesetztheit des Kindes. Der Nicht-Ort außerhalb des menschlichen Wohnraums an ungewöhnlichem Ort wird im Kontrast zum Welten(be)herrscher Augustus inszeniert (vgl. Lk 2,1), und diese „u-topische“ Geburt des wirklichen sōtēr, des Weltenerlösers (vgl. Lk 2,11.14), deutet schon den Niedrigkeits- und Leidensweg dieses Kindes an: „Und Jesus sprach zu ihm: *Die Füchse haben Höhlen und die Vögel des Himmels Nester; aber der Sohn des Menschen hat nichts, wo er sein Haupt hinlegt.*“ (Lk 9,58)

Das Mensch gewordene Wort Gottes findet in dieser Welt also keinen Ort, oder mit dem Johannesprolog: „*In das Eigene [griech.: τὰ ἴδια] kam ER, und die Eigenen / Seinen [griech.: οἱ ἴδιοι<sup>137</sup>] haben IHN nicht aufgenommen.*“ Gott will in unsere Welt kommen und findet keinen Raum – außer Krippe und Kreuz, bleibt in „seiner“ Welt ortlos, „u-topisch“. Damit wird ‘Gott-in-Christus’ als Utopie erzählt.<sup>138</sup> Wenn der Prolog des Johannesevangeliums

---

<sup>135</sup> Vgl. Schürmann, Heinz, Das Lukasevangelium, Bd. 1: 1,1 – 9,50, Freiburg - Basel - Wien <sup>2</sup>1982 (HThK.NT III/1), 106; Bovon, François, Das Evangelium nach Lukas, Bd. 1: 1,1 – 9,50, Zürich – Neukirchen-Vluyn 1989 (EKK III/1), 122.

<sup>136</sup> Hengel, Martin, Art. phátē, in: ThWNT 9 (Stuttgart 1973), 51-57, Zitat: 56.

<sup>137</sup> Zur umstrittenen und wohl auch nicht eindeutig zu beantwortenden Frage, ob mit τὰ ἴδια und οἱ ἴδιοι die Menschenwelt und die Menschen oder das eigene Land und Israel als „Eigentum(svolk“) Gottes in Unterscheidung zu allen Völkern (vgl. Ex 19,5) gemeint sind, vgl. die Kommentare z. St.

<sup>138</sup> Friedrich Wilhelm Marquardt deutet in seiner theologischen Utopie „u-topos“ Lk 2,7b mit etwas anderer Akzentuierung: „Geradezu eine ‘Herbergssuche’ hat erst die fromme Legende aus dem neutestamentlichen Text herausgesponnen; in ihr drückt sich Erfahrung eines heimatfernen, wandernden Volkes aus; dies sucht wenigstens für eine Nacht eine Bleibe und wird vor jeder Tür zurückgewiesen, bei der es anklopft: Obdachlosenerfahrung bis heute. Im Bericht des Lukas selbst heißt es nur: Sie (Maria) gebar ihren ersten Sohn, wickelte ihn in Windeln, legte ihn in eine Krippe, ‘denn sie fanden sonst keinen Raum in der Herberge’ (Lk 2,7) [...]. Das besagt: Verkleidete sich in dies Kind ‘das ewig Gut’ (EKG 15,2 / EG, 23,2: ‘In unser armes Fleisch und Blut / verkleidet sich das ewig Gut’: M. Luther), dann gab es gerade

(Joh 1) in den parallel strukturierten vv 10f in dem „überschießenden“ Vers-  
teil 10c („und die Welt ist durch ihn geworden“<sup>139</sup>) nochmals herausstellt, was  
in v 3 („Alles ist durch ihn [= durch den Logos] geworden, und ohne ihn ist  
auch nicht eins, was geworden ist“) bereits ausgesagt ist, und damit ausdrück-  
lich festhält, dass der Logos, der Jesus der Christus ist, „sich in der Welt nicht  
als in irgendeiner Fremde aufhält, sondern in der von Gott durch sein Wort  
geschaffenen Welt, dass der in Jesus präsente Gott derselbe ist, der am Anfang  
sein schöpferisches Wort sprach“<sup>140</sup>, dann bekommt die Aussage der vom  
„u-topos“ des Mensch gewordenen Wortes Gottes in Lk 2,7b eine noch schär-  
fere Kontur. Die jüdische Tradition kennt den Gottesnamen „ha-makom“  
(Raum, Ort). Auch in diesem Horizont ist theologisch nach dem topos Gottes in  
der Welt zu fragen, also die topisch-theologische Frage zu stellen: *כי לא-היה כי  
לֹא-הָיָה לָהֶם מְקוֹם בְּמַלּוֹן* (Lk 2,7b)<sup>141</sup>.

Gott geht in dieser Welt nicht auf; ihn in dieser Welt fest „verorten“ zu wol-  
len, wäre ein un-theologisches Unterfangen. Die Rede von Gott als einer topo-  
logischen Wissensform steht unaufhebbar unter dem Signum, dass die Welt, so  
sehr sie auch Schöpfung Gottes, also sein „Eigenes“ (Joh 1,11) ist, immer auch  
Gottes „u-topos“ im oben beschriebenen Sinne ist und bleibt. Insofern Gottes  
„Ort“ in dieser Welt also ein fragiler und prekärer ist, sind auch die Erfahrun-  
gen, die Menschen machen, in Bezug auf ihre „Gotthaltigkeit“ unbestimmt und  
ungewiss. Die Anfechtungen, die Martin Luther in seinem Leben durchleidet,  
so dass sich in dem oben dargestellten schwierigen und harten religiösen Ent-  
wicklungsprozess seine Theologie entwickelt hin zu jener lebens- und erfah-  
rungsbezogenen Theologie<sup>142</sup>, die er dann dezidiert insgesamt als „theologia

---

fürs ewig Gut keinen Raum in der Herberge, wurde es ortlos, utopisch; dann kam er in sein  
Eigentum, aber die Seinen nahmen ihn nicht auf (Joh 1,11), und ihm blieben nichts als die  
Krippe und das Kreuz: Geschick des Ausgeschlossenen: von Menschen nicht Eingelassenen,  
aber überhaupt weltlich völlig Unmöglichen und auch in diesem Sinne: Ausgeschlossenen.  
*Damit wird Gott-in-Christus als Utopie erzählt.* Wie sollten wir es unterlassen, Utopie zu be-  
denken?“ (Marquardt, Friedrich Wilhelm, Eia, wärn wir da: eine theologische Utopie, Güt-  
tersloh 1997, 67; vgl. auch ebd. 11).

<sup>139</sup> Die Struktur von Joh 1,10f:

<i>v 10a</i>	In der Welt war er (= der Logos),	<i>v 11a</i>	In das Eigene kam er,
<i>b</i>	und die Welt ist durch ihn geworden,	<i>b</i>	und die Eigenen haben ihn
<i>c</i>	und die Welt erkannte ihn nicht.		nicht aufgenommen.

<sup>140</sup> Wengst, Klaus, Das Johannesevangelium, Bd. 1: Kap. 1-10, Stuttgart<sup>2</sup>2004 (ThK.NT 4,1),  
64.

<sup>141</sup> So die „Rückübersetzung“ von Lk 2,7b durch Marquardt, Eia, wärn wir da: eine theologische  
Utopie, 67: *ki lo-haja lahäm makom ba-malon*.

<sup>142</sup> Darauf hat Gerhard Ebeling mit starkem Bezug auf Martin Luther in einem Beitrag mit der  
Überschrift „Die Klage über das Erfahrungsdefizit in der Theologie als Frage nach ihrer

practica“<sup>143</sup> bezeichnet, sind ein eindrucksvolles biographisches Zeugnis dafür, sind die tentationes doch gerade darin Anfechtungen im bzw. des Glaubens, dass in ihnen Gott ungewiss und sein Evangelium verborgen ist und bleibt.<sup>144</sup> Dieser *theo*-logische Erfahrungsbegriff beeinträchtigt die sogenannte Wissenschaftlichkeit der Theologie nicht, sondern im Gegenteil: Er speist den spezifischen Beitrag der Theologie zum *empirischen* Erfahrungsbegriff in den wissenschaftlichen Diskurs ein und weist damit der Theologie ihre unverzichtbare und unvertretbare Aufgabe im wissenschaftlichen Diskurs zu.

**„Ad deum contra deum confugere“ (Martin Luther)**

An dieser Stelle sind die bisherigen Überlegungen zur Anfechtung im/des Glauben(s) im Verständnis Luthers zu vertiefen. In einer Predigt am Nachmittag des Palmsonntags 1524 (20. März) über Gen 32,23-33<sup>145</sup> hat der Reformator die Gottesungewissheit und den Gotteszweifel in der mythischen Metaphorik des Kampf Jakobs mit dem Unbekannten am Jabbok im Dunkel der Nacht<sup>146</sup> als *die* Anfechtung im Glauben eindrucksvoll so ausgedrückt:

„Jakob ist blo<sup>c</sup>d [= furchtsam] und verzagt fur dem bruder, so ko<sup>e</sup>mpt Gott und wil yhn stercken und machet yhn noch krencker [= schwächer], Das were mir ein guter trost, wenn ich ym schlam erbeyte [= arbeitete] und er steckte mich vollend gar hynein, Gott schreckt yhn und machet yhm angst, Er aber hebt an zu ruffen und beten, so ko<sup>e</sup>mpt er und wil yhn gar erwu<sup>r</sup>gen [= töten]. Wie aber der kampff sey zu gangen, werden wir nicht mit worten erreychen [= begreifen], Es wird wol bleiben alleine bey denen [= allein denen vorbehalten bleiben], die solchs erfaren und geschmeckt haben, sonst verstehets niemand. Doch ku<sup>n</sup>nen wir nicht wissen, was es gewesen sey, so lasset uns yhe [= wahrlich] das lernen, wie er sich stellet [= sich verhält], wenn er erho<sup>e</sup>ret, nemlich also, als wo<sup>e</sup>lt er uns gar verderben. So thet [= tat] er mit den kindern Israel auch: da er sie aus Egypten fu<sup>r</sup>en wolte, lies er sie durch Pharaonem erger angreifen und plagen denn yhe [= offenbar] vormals, Item, da er sie eraus [= heraus] brachte ans rote Meer und sie meyneten, sie weren nu hyn-

---

*Sache*“ bereits 1974 hingewiesen (abgedruckt in: Ders., Lutherstudien, Bd. 3: Begriffsuntersuchungen. Textinterpretationen, Wirkungsgeschichtliches, Tübingen 1985, 3-43, hier: 27f).

<sup>143</sup> Vgl. etwa neben dem Zitat, das den Obertitel dieses Beitrags bildet, auch: WA.TR 1, 557,14 (Nr. 1119); WA.Tr 2, 35,12 (Nr. 1306); 435,11. 14 (Nr. 2368a und b).

<sup>144</sup> Von daher wird nochmals deutlich, dass die „Anfechtung“ nicht durch Moralisierung (etwa durch persönlichen Verzicht und Leiden) spirituell überhöht werden und sozusagen als sicherer Heilsweg inszeniert werden darf.

<sup>145</sup> WA 24, 573,31 - 581,14.

<sup>146</sup> Zu dieser Perikope, ihren manigfaltigen Deutungen und Aktualisierungen in der Predigt vgl. ausführlich Schöttler, Heinz-Günther, Christliche Predigt und Altes Testament. Versuch einer homiletischen Krieteriologie, Ostfildern 2001, 208-438.

durch, kam der Phrao hynder sie, das sie nyrgend aus komen kundten [= auf keine Weise entkommen konnten], das yhn allen der tod fur augen war und die Egypter sicher waren, sie hetten sie so gewis als einen dieb an eim strick odder band.

Also auch mit Christo, als er yhn wolt zu einem ko<sup>n</sup>ige machen, hub ers an mit grossen wu<sup>n</sup>dern und krafft, aber da ers am besten solt sein, lesset er yhm am creutz sterben als einen verzweivelten bo<sup>s</sup>wicht, doch schafet ers so, das er eben ym selbigen, da alle vernunfft an yhm verzweivelt hatte, erfu<sup>r</sup> ko<sup>m</sup>pt und ewig ko<sup>n</sup>ig wird, Wie den kindern Israel, als sie mitten ym tod stunden on alle hu<sup>l</sup>ff und radt, reisset er das Meer von einander, das sie trocken hyndurch gehen, das wenn gleich das Meer nicht rawm geben hette, ehe [= vorher] hette mu<sup>s</sup>ssen eine wolcken herab sein gelassen und mu<sup>s</sup>ssen platz machen. Also feret [= verfährt] er mit uns auch: wenn wir yhn anrufen, errettet zu werden vom tod, so fu<sup>r</sup>et er uns erst hynein. Solchs tut er nur daru<sup>m</sup>b, das er die vernunfft zuschanden mache [vgl. 1 Kor 1,27], wilche nicht gleuben, sondern wissen wil, wie, wo und wenn [= wann], auff das der glaube rawm habe und lasse Gott machen. [...]

Also ist es mit yhm auch gestanden, Er hat gesehen, das sich der an yhn legte und mit yhm rang, der yhn mit einem finger kund wu<sup>r</sup>gen [= töten] und sein nicht kund los werden, So hat er auch nicht gewust, ob es ein guter odder bo<sup>s</sup>er geist were, denn sonst were es kein Kampff gewesen, so er gewust hette, das es Gott odder ein guter Engel were, sondern mehr ein trost, und were yhm nicht sawer [= böse] worden, Er meynet aber nicht anders denn es sey ein geist, der yhn dencke zu erwu<sup>r</sup>gen. [...]

Was ist nu die krafft, damit er sich schu<sup>t</sup>zet und weret und endlich gewynnet? Es ist yhe [= wahrlich] ein schlechte ammechtige [= eine ohnmächtige] krafft unsers Leibs gegen einen geist, Jedoch wenn der mut bleibt und nicht gebrochen wird, so bleibt der leib auch stareck, So lang das hertz nicht verzagt, fleusset [= fließt] seine macht und krafft auch ynn leib, Aber wenn der Mut dahyn ist, so ist alles aus, so das der leib nicht kan auff den fu<sup>s</sup>ssen stehen.

Also ist das hertz noch ynn yhm feste blieben auff Gottes wort, wie er sprach: „Du hast gesagt: Ich wil dir wol thun und zum grossen samen machen.“ [Gen 28,14] Das wort ist das leben, stercke und krafft des mans, das hat er ym hertzen gefast und so feste gehalten, das es mu<sup>s</sup>te war bleiben, und gedacht: Der wil dich auff der stette erwu<sup>r</sup>gen [= töten], gehet so mit dir umb, als sey er von Gott geordenet [= angewiesen], nu las yhn machen, Gott hat gesagt, er wo<sup>l</sup>le mich widder heym zu [= ins] land bringen [vgl. Gen 28,15; 31,3]. das mus geschehen, solt gleich hymel und erden reissen, es kom teufel odder engel oder er [= Gott] selbs und schlage mirs anders fu<sup>r</sup>, so gleub ichs nicht. [...]

So ist nu mit Gott ringen nichts anders denn mit dem zornigen Gott ringen, der sich widder den Menschen setzt als ein feind, will nicht allein richter sein, sondern (das noch greulicher ist) auch der stockmeister

[= Gefängnisaufseher, Folterknecht] sein und umbs leben bringen, Wenn er nach dem leben stehet [= trachtet], greiffet er nicht nach der haut, sondern hynein, das das marck verschmacht und die beyen [= Knochen] so mu<sup>r</sup>b werden wie das fleisch, Wie auch Christo widderfur ym o<sup>l</sup>garten. Daru<sup>m</sup>b mus mans gros machen, wenn er [= Gott] einen Menschen angreiffet, ist so hardt und schwer, das niemand begreiffet denn der es versuchet [= der es erfahren hat]. [...] Die Sophisten<sup>147</sup> ku<sup>n</sup>nen nichts dazu reden, denn es laut ynn yhren oren nicht, als widder den Artickel, das er almechtig ist, daru<sup>m</sup>b sich auch der latinische Text geschewet hat zusagen: Du hast mit Gott gekempfft und bist obgelegen [Gen 32,29b].<sup>148</sup> Es gehet aber also zu, wie ich sonst gesagt habe: Gott hat der welt zweyerley wort gegeben, das gesetz, das da zo<sup>r</sup>net und wu<sup>r</sup>get [= tötet], und das Euangelion, damit er tro<sup>s</sup>tet und lebendig machet. Wenn nu das wort fellet, dadurch er uns gnade zusaget, sol man nymermehr davon lassen, das gesetz wende es [= das Wort] vor odder hynder [= auch hin und her], ob auch darnach eytel [= nichts als] ungnade, hell [= Hölle] und sunde daher fallen, so las dirs ynn keinem weg nemen und sprich nur frey: Nach dem Euangelio ko<sup>m</sup>pt kein zorn, denn so bald das angangen ist, hat sich Gott recht [= wirklich] zu erkennen geben, denn er ist von natur eytel [= nichts als] gu<sup>t</sup>e, Daru<sup>m</sup>b mustu on unterlas daran halten, Fellet aber ein ander wort darauff, so dencke, es mu<sup>s</sup>sse entweder falsch sein odder Gott wo<sup>l</sup>le dich versuchen.

So thut nu Gott, wenn er wil die seinen vellig starck machen, legt sich widder das gu<sup>t</sup>ige tro<sup>s</sup>tliche wort und will sehen, wie feste sie [= die Seinen] daran hangen, stellet sich, als wo<sup>l</sup>te er yhn nymer gut thun, So fu<sup>l</sup>et der mensch, das es Gott thut, das thut auch am aller wehesten, Wenn man meynete, das der Teuffel odder ein mensch thete, so hette es nicht so grosse not, Aber wenn das gewissen sagt, das Gott thut, so ist angst und not da.

So heisst nu das Gott überwinden [Gen 32,29b]: nicht ‘seine gewalt überwinden’, sondern das jhenige, das er ynn unserm gewissen ist und gefu<sup>l</sup>et wird [...].

Wenn ich yhn also ynn mir überwinde, so habe ich Gott überwunden, dadurch das ich das wort von seiner gu<sup>t</sup>e ergreiffe und halte und schlage das hynweg, das yhn zornig wil machen. [...] Derhalben last uns lernen, das solchs uns zu unterweisen geschrieven ist, ob uns auch solchs begegnet, das wir wu<sup>s</sup>ten Gott also zu halten, das wir auch Israel wu<sup>r</sup>den [Gen 32,18]. [...]

So haben wir dis edele Capitel [= Gen 32], darynne du sihest den wunderbarlichen rad, so Gott brauchet mit seinen heiligen [= wie Gott ... verfährt] uns zu trost und zu einem Exempel, das wir solchs teglich ynn ge-

---

<sup>147</sup> So bezeichnet Luther die Scholastiker und die päpstlichen Theologen.

<sup>148</sup> So die Übersetzung des masoretischen Textes. Die Vulgata (= v 28b) liest: „...quoniam si contra Deum fortis fuisti quanto magis contra homines praevaleris.“

dechnis behalten, ob er auch also mit uns spielete, das wir geru<sup>c</sup>st dazu weren.“

Insofern der „Ort“ Gottes in dieser Welt ein fragiler und prekärer ist, ist auch die Erfahrung eine ambivalente: Einerseits weiß der Mensch nicht immer und von Anfang an, ob und dass es Gott ist, der ihm in der Anfechtung gegenübertritt, und das macht die Anfechtung so unerbittlich hart. Andererseits, insofern der so Angefochtene, indem er an der Verheißung festhält, spürt, dass es Gott selbst ist, der in der Anfechtung seinem eigenen tröstlichen Wort entgegenwirkt, ist die Verzweiflung um so größer, der Glaube aber wird umso tiefer. Martin Luther hat dafür in den „Operationes in Psalmos“ aus den Jahren 1519-1521 zu Ps 6,2 eine dialektische Formel geprägt: „*ad deum contra deum confugere*“<sup>149</sup>. Diese Formel besagt, dass es religiöse Erfahrung gibt, in der eine gegen eine andere Erfahrung steht, weshalb man *gegen* den bedrohlichen Gott, vor dem der Mensch glaubt, sich rechtfertigen müssen, zu dem gnädigen Gott, der den Sünder im Glauben rechtfertigt, fliehen muss.<sup>149a</sup> Vertraut der Mensch wie Jakob in seiner Ohnmacht also um so fester auf das Wort der Verheißung, wächst ihm aus dem Vertrauen auf die Verheißung die Kraft zu, den zornigen Gott in sich oder – wie Luther auch sagt – die Hölle und den Teufel in sich zu überwinden. Insofern der Mensch am Wort der Verheißung festhält, überwindet er das, was Gott ‘zornig’ macht, nämlich: nicht auf seine Güte, sondern die eigene Kraft zu vertrauen.

Gott selbst also ist der Urheber der Anfechtung, in der der Mensch um so stärker auf den Glauben an Gottes Wort und seine Zusage („*promissio*“) verwiesen ist. Es geht in der Anfechtung um die Erfahrung der Verheißungstreue Gottes. Biblischer locus classicus dafür ist für Martin Luther der Vers Jes 28,19b, den er so übersetzt (1545): „*Denn alleine die Anfechtung*<sup>150</sup> *leret auff's wort mercken.*“ Und er fügt als Randnotiz dazu:

„Anfechtung macht gute Christen Rom. 5. Tentatio probationem. Vnuer-suchte Leute sind vnerfahren eitel [= nur] vnnütze Speculisten / was solten die wissen? Verfüren gleichwol alle Welt.“

Jes 28,19b gerät Martin Luther zu einem theologisch-hermeneutischen und spirituellen Spitzensatz: Wer von keiner Glaubensbedrängnis erschüttert ist bzw. jemals war und wen keine Anfechtung plagt bzw. je geplagt hat, der kann und wird das tröstende Wort Gottes nicht hören können, weil er sich – nach

---

<sup>149</sup> WA 5, 204,26 (Übers.: „zu Gott gegen Gott fliehen“); vgl. auch 204,8f. 22-24.

<sup>149a</sup> Vgl. Beintker, Die Überwindung der Anfechtung bei Luther, 92f u. ö.

<sup>150</sup> Der hebräische Text lautet wörtlich: „Dann wird man nur noch mit Entsetzen / [Er-] Schrecken das Gehörte erklären.“

Martin Luther – in frommer und d. h. falscher „securitas“ wähnt<sup>151</sup>. Die sechste Vaterunser-Bitte „Und führe uns nicht in Versuchung“ (Mt 6,13; vgl. 11,3)<sup>152</sup> weiß um diese bedrohte Glaubensexistenz und ist in diesem theologischen Horizont zu verstehen.<sup>153</sup>

### Coda

Die Genesis-Predigt Martin Luthers zeigt nicht nur sehr anschaulich, wie sehr sich der Reformator von dem zu seiner Zeit geläufigen Typus der Lehrpredigt – etwa von der scholastischen Themenpredigt<sup>154</sup> – absetzt und der unmittelbare Erfahrungsbezug, den er zu den Hörerinnen und Hörern herstellt, seine Predigten prägt: Luther predigt *von sich selbst* und auch *zu sich selbst* und damit zu den Menschen, in ihre Lebenssituation und -erfahrung hinein. „Anfechtung“ wird dabei für eine zentrale geistliche Erfahrung, an der er nicht zuletzt auch theologisch gewachsen ist, und in diesem durch Anfechtung ‘geprüften’ Erfahrungsbezug liegt wohl nicht zuletzt auch der „Erfolg“ seines – bisher wohl so kaum gehörten – Predigens. Ebeling hat dies in seiner Untersuchung „Luthers Seelsorge“ für die Jahre 1527-1529 anhand von Briefen des Reformators deutlich herausgearbeitet: „Das Phänomen der Anfechtung ist mit der Gestalt Luthers eng verbunden.“<sup>155</sup>

---

<sup>151</sup> Vgl. dazu aus der Jesaja-Vorlesung 1527-1529, ebenfalls zu Jes 28,19b: „Dum pace securitate homines fruuntur, contemnunt et negligunt verbum. Cum autem tentatio venit, tum demum credunt esse vera ea, de quibus antea per verbum sunt admoniti. Sic etiam pii non sentiunt et fructum verbi nisi in tentatione“ (WA 25,189,15-18); vgl. auch WA 2, 123,1-5. – Vgl. auch Karl Barth: „Viele Theologen und theologische Ethiker wissen darum praktisch nicht oder nicht so recht, was Anfechtung ist, weil sie theoretisch, exegetisch, dogmatisch, auch als Seelsorger und Lehrer Anderer theoretisch nur zu gut darum wissen“ (Barth, Kirchliche Dogmatik, Bd. III/4, Zürich 1951, 460).

<sup>152</sup> Vgl. auch die Bitte im babylonischen Talmud (bBer 60b): „Bringe mich nicht in die Gewalt der Versuchung!“

<sup>153</sup> Zum biblischen Kontext dieser Bitte vgl. Strecker, Georg, Die Bergpredigt. Ein exegetischer Kommentar, Göttingen 1985, 126-128. Strecker übersetzt ebd. 127 Anm. 82 die obige Formel „ad deum contra deum confugere“ zu abmildernd mit „vor Gott zu Gott fliehen“.

<sup>154</sup> Zu diesen thematisch aufgebauten und kunstvoll gegliederten sermones, in die die scholastische Unterrichts- und Disputationsmethode eindringt, vgl. dazu Leinsle, Einführung in die scholastische Theologie, 63-69; Biesinger, Albert / Schöttler, Heinz-Günther, Artikel „Predigt“, in: Historisches Wörterbuch der Rhetorik, hg. von Gert Ueding, Bd. 7, Tübingen 2005, Sp. 51-64. 84-96, hier: Sp. 61.

<sup>155</sup> Ebeling, Gerhard, Luthers Seelsorge. Theologie in der Vielfalt der Lebenssituationen an seinen Briefen dargestellt, Tübingen 1997, 364-446, Zitat: 364; vgl. insgesamt ebd. 364-446. Auf den Zusammenhang von Theologie und Erfahrung bei Luther machen aus homiletischer Sicht aufmerksam: Rössler, Dietrich, Beispiel und Erfahrung. Zu Luthers Homiletik, in: Müller, H. M. / Ders. (Hgg.), Reformation und praktische Theologie. FS für Werner Jetter, Göttingen 1987, 202-215; Gehring, Hans-Ulrich, Schriftprinzip und Rezeptionsästhetik. Rezep-

„*Vera theologia est practica.*“ – Die *gesamte* Theologie ist praktisch, und sie ist „wahr“, insofern sie erfahrungsbezogen und lebensdienlich<sup>156</sup> ist, also die fragilen und prekären „Orte“ der Gottesbeziehung aufsucht und – die Inkarnation des Wortes Gottes ernst nehmend – aus dieser „Quelle“ ihr „Gotteswissen“ schöpft, also „dort“ und nur „dort“ auf ihre guten Gedanken kommt, nicht in der Spekulation, die erst nachgeordnet und im uneigentlichen Sinn Theologie ist, weil sie auf die vorgängige und vorfindliche Lebens- und Glaubenspraxis der Menschen hin eine Theorie entwirft – im Dienste dieser Praxis, im Dienste des Lebens. Das Leben selbst ist die erste und basale Quelle der Theologie. Welt und Geschichte der Menschen, die immer zugleich und vorgängig Gottes Schöpfung und „Ort“ seines Handelns sind, haben also *theologische* Qualität und sind nicht Projektionsflächen einer idealistisch gedachten Theologie.<sup>157</sup> Und insofern Welt und Geschichte immer auch – dialektisch genug! – „u-topos“ Gottes sind, bleiben sie als „Ort“ der Gottesbegegnung fragil und prekär..., und doch und gerade an diesem fragilen und prekären „Ort“ ist angemessen Theologie zu treiben: „*Vera theologia est practica.*“

---

tion in Martin Luthers Predigt und bei Hans Robert Jauf, Neukirchen-Vluyn 1999, bes. 55-72.

<sup>156</sup> Zur Kategorie des Lebensdienlichen vgl. Schöttler, Heinz-Günther, „Als in die Zeit Gebundene suchend finden sie ...“ Überlegungen zu einer *lebensdienlichen* Konzeption der Pastoral(-Theologie), in: *imprimatur* (Nachrichten und kritische Meinungen aus der katholischen Kirche) 41 (2008) 16-21. 67-72.

<sup>157</sup> Zur Unterscheidung einer eher idealistischen Konzeptionierung von Theologie platonisch-platonistischer Prägung von einer eher dem aristotelischen Realismus nahestehenden Theologie, dem dieser hier vorgelegte Entwurf verpflichtet ist, vgl. Schöttler, Heinz-Günther, „Als in die Zeit Gebundene suchend finden sie...“ (Xenophánes) Überlegungen zu einer lebensdienlichen Konzeption der Pastoral, in: Bieberstein / Schmitt (Hgg.), *Prekär*, 284-293.

„Vera theologia est practica.“ (Martin Luther)

---



Först, J. / Schöttler, H.-G. (Hgg.), Quo vadis, theologia? Neue Perspektiven auf Religion in der späten Moderne, Münster 2009 (Biblische Perspektiven für Verkündigung und Unterricht 4), 107-150.