

Begründung und Verwirklichung

Zur anthropologischen Thematik der lutherischen Bekenntnisse

VON WALTER SPARN

Eine notwendige Komplikation. – Offensichtlich zeitgemäße Themen mit der theologischen Überlieferung verknüpfen zu wollen, ist in der Regel so verständlich wie bedenklich. Im Fall der theologischen Anthropologie einerseits, des lutherischen Bekenntnisses andererseits scheint sich eine solche Verknüpfung fast aufzudrängen. Man braucht nur die CA zu lesen – zu oft und zu offensichtlich ist hier der Mensch, der Christ, sind »wir« das Thema, als daß man lange nach der anthropologischen Thematik suchen müßte. Zögern macht da eher die Vielfalt der Aspekte, unter denen der Mensch betrachtet wird: der alte und der neue, der sündige und der gerechtfertigte Mensch, das Innere und das Äußere, die Person und die Werke des Menschen – wie gehören solche Unterscheidungen zusammen? Ein Artikel »Vom Menschen« findet sich nämlich nirgends, zu schweigen vom Begriff »Anthropologie«. (Verwandte Ausdrücke werden zu jener Zeit polemisch gebraucht, dort, wo zuviel von Menschlichem oder wo zu menschlich vom Göttlichen geredet scheint!) Gibt es also eine gemeinsame Perspektive, in der die einzelnen Aussagen über den Menschen einander zugeordnet sind, so daß doch der Sache nach von einer Anthropologie die Rede sein darf?

Die Antwort scheint auf der Hand zu liegen. Man könnte sagen, daß die theologische Anthropologie der lutherischen Bekenntnisse ihren ersten und so gleich klassischen Ausdruck in der Rechtfertigungslehre von CA IV gefunden habe. In diesem »Hauptpunkt der christlichen Lehre« ist zweifellos auch die Hauptsache dessen enthalten, was die Bekenntnisse vom Menschen zu sagen haben. Nicht umsonst heißt er auch einfach »Lehre vom Glauben« oder, im Blick auf den Lebenszusammenhang, in dem der Glaube existiert, »Lehre von der Buße« (CA XX,8; Apol IV,2; XX,2; ASm II,1; FC-SD II,6; man denke hier auch an die anthropologische Definition, die Luther in seiner Disp. de homine 1536 nach Rö 3,28 aufstellt: Der Mensch, das ist »durch Glauben gerechtfertigt werden«, WA 39 I,176, th.32). Diese anthropologische Zuspitzung der christlichen Lehre scheint sich aber gleichsam gegen sich selbst zu kehren. Denn der positiven These, daß der Mensch vor Gott durch den Glauben, d. h. aus Gnaden um Christi willen gerechtfertigt wird, entspricht die negative These, daß der Mensch sich vor Gott nicht aus eigenen Kräften und Werken rechtfertigen kann (CA IV,1). Ebenso gegenläufig wird die Buße beschrieben. Ihre beiden Momente, Reue und Glaube, werden einerseits als höchst lebendiges Verhalten des Menschen, andererseits aber als ein Vorgang dargestellt, der vollständig außerhalb des menschlichen Handlungsvermögens liegt. In der wahren Reue erschrickt das Gewissen vor dem tödlichen Urteil des Gesetzes; es verhält sich rein »füh-

lend« und »erleidend«. Im rechtfertigenden Glauben an die Vergebung der Sünde um Christi willen wird das Gewissen getröstet, aufgerichtet und befreit; es verhält sich rein »empfangend«. Wirksam tätig ist in diesem Vorgang allein das Wort Gottes, dort als Gesetz, hier als Evangelium (CA XII,3–5; ASm III,2 f.). Allem Anschein nach ist die zentrale Aussage über den Menschen nicht einfachhin eine anthropologische Aussage! Sie hat nicht das Menschliche überhaupt, sondern den Christusglauben des Menschen zum Thema. Wie Apol erläutert, geht es ihr dabei um zweierlei zugleich, um »die Ehre Christi« und um den »Trost der Gewissen«, »ob nämlich das Vertrauen in Christus oder in unsere Werke zu setzen sei«, oder wie ASm zusammenfaßt, um »das Ampt und Werk Jesu Christi oder unser Erlosung« (Apol IV,2.156/191,36–40; ASm II/415,4 f.). Die Rechtfertigungslehre hat demnach ebensogut christologischen wie anthropologischen Charakter.

Die Darstellung des christologischen Aspektes der Rechtfertigungs- und Bußlehre, sowie der prinzipientheologischen Voraussetzung der Lehre von Gesetz und Evangelium ist im einzelnen nicht unsere Aufgabe. Wohl aber müssen wir fragen, wie der Tatbestand, daß die Rechtfertigungslehre die theologische Anthropologie mit der Christologie verknüpft, in der theologischen Anthropologie selbst zum Ausdruck kommt. Die Frage, die uns begleiten muß, wenn wir im folgenden den Zusammenhang der anthropologischen Aussagen der lutherischen Bekenntnisse auszumachen versuchen, lautet daher: Wie gestaltet sich die theologische Anthropologie, wenn sie im sachlichen Zusammenhang der Rechtfertigungslehre ausgebildet wird?

I.

Ein erster Hinweis auf eine Antwort liegt darin, daß die wichtigsten anthropologischen Aussagen der Bekenntnisse tatsächlich entweder in der Rechtfertigungslehre vorausgesetzt werden oder sich ihrerseits auf sie zurückbeziehen. Zumal in der CA werden zwei wechselseitige Bezüge deutlich markiert. CA IV,1 bzw. XII,1 setzen durch das Stichwort »Vergebung der Sünde« die Erbsündenlehre von CA II voraus (vgl. die Stellung der Schwabacher Artikel, 57,11 ff.), die dann in CA XIX »Von Ursach der Sünden« nochmals aufgenommen wird. CA VI »Vom neuen Gehorsam« bezieht sich über das Stichwort der »Früchte des Glaubens« auf CA IV zurück; dieser Zusammenhang wird in CA XII,6, in CA XX »Von Glauben und guten Werken«, in Apol IV,122–182 »Von der Liebe und Erfüllung des Gesetzes« und ähnlich auch in ASm III,13 »Wie man fur Gott gerecht wird und von guten Werken« eigens behandelt. Ein dritter, weniger eindeutig gekennzeichneter Bezug wird in CA XVIII »Vom freien Willen« hergestellt, wo wie in CA IV von den Kräften des Menschen, nun aber in zweifacher Hinsicht, die Rede ist.

1. *Eine negative Bestimmung: Unfreiheit.* – CA IV,1 stellt fest, daß der Mensch sich nicht aus eigenem Handlungsvermögen vor Gott rechtfertigen kann. »Es ist nichts mit Euch allen, Ihr seid öffentliche Sunder oder Heiligen . . .«, so das Urteil

des Gesetzes nach ASm III,3 (437,6 f.). Die Begründung für diese Aussage setzt, ihrem systematischen Kontext entsprechend, doppelt an. Das christologische Argument nennt den ausschließlichen Zusammenhang von *promissio* und *fides*: Um Christi willen ist die göttliche Gnadenverheißung gegeben, und um Christi willen kann das Vertrauen auf sie alles menschliche Vermögen und Bewirken nur hinter sich lassen (Apol IV,5.40 ff.). Das anthropologische Argument besagt, daß der Mensch das göttliche Gesetz, das über äußere Werke hinausgehend bestimmte innere Regungen des Herzens fordert, nämlich die Furcht Gottes, die Liebe und das Vertrauen zu Gott, nicht erfüllt – gar nicht erfüllen kann. Denn »in seiner Natur hängen die Mißachtung Gottes und der Zweifel an Gottes Wort«, »natürlicherweise vertrauen die Menschen auf ihre eigene Gerechtigkeit«, und deshalb sind sie alle »unter der Sünde« (Apol IV,20/163,45 f.; 35/166,37 f.; 40/167,55 f.). Dies wird in der Lehre von der Erbsünde begründet.

Die *Erbsündenlehre* in CA bzw. Apol II.IV,5 ff. XVIII.XIX und ASm III,1 konzentriert sich auf das paulinische und augustinische Element der Überlieferung und wendet es polemisch gegen die Abschwächungen der scholastischen Sünden- und Gnadenlehre. (Übrigens bilden CA II.XVIII.XIX schon in ihrer theologischen Vorgeschichte, in Luthers Auseinandersetzung mit Erasmus 1525 und in seinem anlässlich der Auseinandersetzung mit Zwingli 1528 formulierten Bekenntnis, eine sachliche Einheit; vgl. *De servo arbitrio*, BoA 3,291,23–292,4; *Vom Abendmahl Christi*, Bekenntnis, BoA 3,509,4–34.) Apol II beansprucht ausdrücklich die Autorität der alten Definition des *peccatum originis* (II,2 u. ö.), und in der Tat bedeutet »Erbsünde« nicht anders als der traditionelle Terminus, als dessen Übersetzung er jetzt auch in Gebrauch kommt, daß alle Menschen als »Adamskinder«, d. h. wegen ihres natürlichen Lebenszusammenhangs mit dem ersten Sünder, selber schon als Sünder geboren werden. Auch die Erklärung, dies bedeute: *sine metu Dei, sine fiducia erga Deum et cum concupiscentia* (CA II,1) steht der Überlieferung nahe, und zwar nicht nur dem augustinischen Begriff der Konkupiszenz, »voll boser Lust und Neigung« (53,6), sondern auch der scholastischen Definition, nach der die Ursprungssünde *materialiter* in der bösen Begierde, *formaliter* und ihrer Eigenart nach im Mangel der ursprünglichen, vor dem Fall gegebenen Gerechtigkeit besteht (Apol II,27 zitiert zurecht die klassische Definition des Thomas von Aquin; *Summa Theol.* I–II q 82 a 1). Die Scholastiker spielen hier freilich nur die Rolle des Eidshelfers gegen die *humanistische Anthropologie*. Bei Erasmus oder Zwingli etwa wird die Erbsünde als eine Mangelercheinung im praktischen Vermögen des Menschen aufgefaßt, als ein »Gebrechen« oder eine um fremder, Adams Schuld willen »auferlegte Last«, die zwar die Kräfte zum Guten hemmt, die aber keine eigene Schuld und entsprechende Straffolgen begründet (CA II,3; Apol II,4–6). Dagegen liegt in der scholastischen Definition wenigstens dies, daß die Erbsünde nicht nur als private oder fehlende, sondern auch als positive, vorhandene Qualität der menschlichen Natur aufgefaßt wird (Apol IV,4.23.26–30; vgl. Thomas, a. a. O. a 3). Aber im Blick darauf, welche Folgen die Sünde Adams für die natürlichen Vermögen seiner Nachkommen hat, gehören auch die Scholastiker zu denen, die nach CA

II,3 die menschliche »Natur fromm machen durch naturliche Kräfte, zu Schmach dem Leiden und Verdienst Christi« (53,16–18).

Den Unterschied zur *scholastischen Auffassung* zeigt Apol II an ihrer Charakterisierung der erbsündlichen Konkupiszenz als eines »Zunders«. Mit diesem Bild war gemeint: Die Erbsünde wird in der Taufe soweit beseitigt, daß eine gewisse Neigung zum Sündigen übrig bleibt, eine Neigung, die selbst aber noch diesseits der Sünde steht. Durch diesen Zunder wird die menschliche Natur also noch nicht als verderbt und böse qualifiziert. Dem gegenüber rekurriert Apol IV,7.42 auf den andern, privativen Aspekt der Erbsünde und zeigt, daß die *caerentia iustitiae originalis* nicht bloß, wie dort unterstellt, in der Unordnung der seelischen Kräfte besteht; nicht in der Unbotmäßigkeit der niederen, dem Körperlichen nahestehenden Vermögen gegen die höheren, zur Integration des menschlichen Seins und Werdens bestimmten Vermögen, oder gar in der Unausgeglichenheit der körperlichen Qualitäten des Menschen. Wenn die menschliche Natur durch den Fall ihrer ursprünglichen Gerechtigkeit oder Gottebenbildlichkeit verlustig gegangen ist, dann sind dabei viel schwerer wiegende Mängel aufgetreten. Denn daß der Mensch zur *imago Dei* geschaffen war, bedeutete seine Begabung zur Erkenntnis und Furcht Gottes, zur Liebe und zum Vertrauen gegen Gott. Wenn diese Vermögen fehlen, dann ist nicht nichts da, sondern es treten die gegenteiligen Eigenschaften auf: Unkenntnis und Mißachtung Gottes, Zweifel und Haß – gerade die höheren Kräfte des Verstandes und Willens kehren sich von Gott ab und dem »Fleisch« zu. Kurz, der erbsündliche Mangel ist ein vorhandener und somit keineswegs neutraler, sondern als böse qualifizierter praktischer Habitus (Apol II,15–26). Dementsprechend kann die Erbsünde nicht, wie die Scholastiker meinen, durch den Akt der Taufe gleichsam neutralisiert werden. Sie wird gewiß als Schuld vergeben, aber als praktische Verfassung kann sie nur allmählich abgebaut werden. Dies ist das Werk des H. Geistes, der den Menschen so erneuert, daß er seine fleischliche Gesinnung immer mehr abtötet und neue Regungen in seinem Herzen schafft (II,35–37.45; in Verteidigung Luthers, vgl. BoA 1,468,5 ff.). Der Unterschied ist deutlich: Während sich der private und der positive Aspekt in der scholastischen Erbsündenlehre gegenseitig begrenzen, legen sie sich nunmehr, sich verschärfend, gegenseitig aus. CA II,3 und Apol IV,5 f. wählen deshalb bildliche Ausdrücke wie *morbis*, *vitium*, *corruptio*, »angeborene böse Art« oder »Erbseuche«, durch die »der ganze Mensch mit seiner ganzen Natur« von Geburt an behaftet ist (147,31; 148,13 f.).

Aufschlußreich ist der Widerspruch der altgläubigen Confutatio. Sie bemängelt, daß die Reformatoren die Erbsünde, so wie sie diese selbst erklären, zugleich als Schuld verstehen und daß sie das Fortdauern der Erbsünde nach der Taufe annehmen. In beidem protestiert die Confutatio gegen die Verknüpfung der (nun als Unglaube verstandenen) Erbsünde mit der menschlichen Natur. Gott nicht zu fürchten, ihn nicht zu lieben und ihm nicht zu vertrauen, das kann nur dann schuldhaft sein, wenn es eine bewußte Handlung ist, nicht aber schon dann, wenn es eine immer schon geprägte Art des menschlichen Handelns darstellt (vgl. 145 A.4). Dieser Protest wird von der Sorge bewegt, das menschliche

Wollen und Tun könne dem Natürlichen gegenüber, dem es sich doch selbst verdankt, zu selbständig auftreten. Denn ist die menschliche Natur ein von Gott geschaffenes Wesen, dann ist sie, so gilt bislang unbestritten, als solche allen Qualifikationen, die durch menschliche Praxis etwa bewirkt werden können, unzerstörbar vorgegeben. Die natürliche Harmonie ihrer Elemente und Kräfte kann gestört, aber ihre essentielle Struktur kann nicht zerstört werden. So konnte der Sündenfall Adams die natürliche Ausrichtung des vernünftigen Geschöpfes auf das Wollen und Tun des Guten, nämlich auf die Verwirklichung seiner eigenen Wesensbestimmung und auf die Liebe zu Gott als dem höchsten Gut, gewiß schwächen und lähmen, aber nicht schlechthin beseitigen. Die materielle Folge des Falls konnte daher wohl eine Disposition für das Tun des Bösen sein, niemals aber dies, daß das Tun des Bösen als solches aufhörte, willentlich zu sein und selber natürlich würde. (Wichtige Einzelpunkte dieses weitgespannten Begründungszusammenhangs sind in Apol II, 8.27.42 f. zitiert.) Vor diesem Hintergrund erscheint die Sorge der Confutatio verständlich. Im Blick auf die neue Lehre selbst mutet sie allerdings paradox an. Denn hier, wo die Einschätzung der Kräfte des Menschen nach dem Sündenfall in Frage steht, läuft der Protest ja gerade umgekehrt! Diese Verschränkung der Gegensätze läßt vermuten, daß der dogmatische Gegensatz tiefer reicht als die gleichsam quantitative Differenz einzelner Sätze. Die reformatorische Erbsündenlehre faßt schon das hier aufgeworfene anthropologische Problem anders auf. Sie berücksichtigt nicht nur das vernunftig-willentliche Tun und Lassen, durch das sich der Mensch nach außen darstellt, sondern auch und vor allem dessen inneren Bestimmungsgrund, und zwar so, daß sie diesen Bestimmungsgrund unter die Forderung stellt, an der bislang lediglich das vernunftig-willentliche Tun und Lassen gemessen wurde. »Denn wir sagen, daß . . . niemand ihm selbst ein Herz könne oder vermöge zu machen, das Gott erkenne oder Gott herzlich vertraue« (Apol II,3/146,44–47).

Dieses Verständnis von Erbsünde hat also einen *radikaleren Begriff des menschlichen Handelns*. Sie setzt, in biblischer Sprache, die inneren Regungen oder Affekte des Herzens in Beziehung zum göttlichen Gesetz dort, wo es dieses Innere für die »Gottheit selbst« einfordert; in Beziehung also zur ersten Tafel des Dekalogs und speziell zum ersten Gebot (Apol IV,130/186,26 f.; II,14.33; IV,34 f.). In schulmäßiger Sprache: Ihr anthropologischer Gegenstand ist nicht erst die *Tätigkeit* von Verstand und Wille, sondern schon die – nunmehr selber wie Tätigkeiten erscheinenden – *Vermögen*, die Verstand und Willen ausmachen. Ihre anthropologische These lautet daher: Die menschliche Natur hat seit dem Fall Adams in geistlichen Dingen kein *liberum arbitrium* mehr, keine *libertas voluntatis* oder, vielleicht am wenigsten mißverständlich übersetzt, kein Freiheitsvermögen.

2. *Zwei positive Bestimmungen: Praktische Freiheit.* – Schon in den bisher dargestellten Zusammenhängen wird einschränkend bemerkt, daß die Rechtfertigungs- und Erbsündenlehre dem Menschen nicht jegliche Freiheit abspreche, zu wollen und zu bewirken. Die negative Aussage über das menschliche Freiheitsvermögen wird nun eigens durch zwei positive Bestimmungen ergänzt. Deren

erste bezieht sich noch auf die erbsündige Verfassung des Menschen und ist mit der negativen Aussage quasi gleichzeitig. Sie besagt, daß der menschliche Wille in all dem wenigstens einigermaßen frei und wahlfähig ist, was die Vernunft aus sich selbst erfassen und beurteilen kann; das sind nach dem Fall die äußeren, sinnfälligen Sachverhalte (CA XVIII,1; Apol XVIII,4.7). Freilich ist auch dieses *liberum arbitrium* keineswegs beliebig. Seine Verwirklichung ist durch das göttliche Gesetz geboten, sofern dies, in seiner zweiten Tafel, *externa opera civilia*, die bürgerliche Gerechtigkeit der Werke fordert. Diese Forderung, mit der Gott wenigstens die groben, äußeren Sünden eindämmen will, ist allen Menschen bleibend ins Herz geschrieben (daher »Gerechtigkeit der Vernunft«, »philosophische Gerechtigkeit«, »Gerechtigkeit des Fleisches«, Apol IV,9.22; XVIII,9; FC-SD II,9). Seine Verwirklichung ist überdies durch den sündigen, oft durch seine schlechten Affekte beherrschten und vom Teufel gereizten Menschen selbst gefährdet. Daß sie selten erreicht wird, kann man gerade an den Weisen und Philosophen sehen, die sich im besonderen um sie bemühen. Um so mehr gilt, daß sie das höchste Gut darstellt, das der verderbten Natur des Menschen überhaupt erschwinglich ist (CA XX,31–34; Apol IV,7.22–24; XVIII,5).

Diese anthropologische Aussage zielt ausdrücklich auf die Erhaltung der *paedagogia*, der »weltlichen Zucht«. Sie ist die Grundlage dafür, daß das gesellschaftliche Leben bis hin zum äußeren Gottesdienst nach allgemeinen Kriterien geregelt werden kann. Sie setzt allerdings voraus, daß »ein rechter Unterscheid gemacht (wird) unter äußerlichem Weltleben und Frömmkeit, und der Frömmkeit, die für Gott gilt, die nicht philosophisch äußerlich ist, sondern inwendig im Herzen« (Apol XVIII,9/312,47–50). Sie unterstellt m. a. W., daß der Sünder auch in seinen äußerlich guten Werken innerlich sündigt (Apol IV,28.33; XVIII,6; ASm III,2/435,7 f.). Die praktische Freiheit, die der Welt gegenüber, aber nicht vor Gott gegeben ist, bleibt dem Menschen selbst also äußerlich. Ihr Preis ist das *Ungleichmaß des Inneren und des Äußeren*, und ihre Verwirklichung kann dies immer nur bestätigen.

Die *Entsprechung von Innerem und Äußerem* ist dagegen die Grundlage der zweiten positiven Bestimmung. Sie besagt, daß der Mensch, der durch den Glauben vor Gott gerechtfertigt ist, die Freiheit und das Vermögen hat, gute Werke zu tun. Der Ausdruck »gute Werke« bedeutet hier beides, *spirituales motus (cordis) et externa bona opera*, hier »begreifen wir beides, das gut Herz inwendig und die Werke auswendig« (Apol IV,136/187,32–34; ASm III,13/460,16 f.). Der Vorwurf, die Rechtfertigungslehre laufe auf das Verbot guter Werke hinaus, wird daher energisch zurückgewiesen. Sie »zeigt, wie wir gute Werke tun können« und inwiefern diese Werke »Gott gefallen« (CA XX,1 f. 35; Apol IV,136–140/187,24 f. 56 f.). Damit ist ein doppelter Zusammenhang zwischen dem rechtfertigenden Glauben und den guten Werken hergestellt.

Ein inklusiver Zusammenhang besteht darin, daß der Glaubende die Werke der Liebe tun kann und tun muß. Er kann sie tun, weil der H. Geist, den er im Glauben empfängt, in seinem Herzen neues Leben und so auch neue Regungen hervorbringt, so daß er anfängt, Gott und den Nächsten von Herzen zu lieben. Im

Glauben wird also das wesentliche Gebot erfüllt (CA XX,29; Apol IV,124 f. 130). Dem Glauben müssen aber auch notwendigerweise die Werke der Liebe folgen, wie die guten Früchte dem guten Baum. Denn sie sind einfach die äußere Gestalt der Gesetzeserfüllung, deren innere Gestalt der Glaube selbst ist. Sie sind darum erst recht nicht beliebig, sondern stellen den »neuen Gehorsam« gegen Gottes gesetzgebenden Willen dar, den der Glaubende nun »immer mehr« erfüllt (CA VI,1; Apol IV,123.136; umgekehrt ist es unmöglich, daß der Glaube mit einer Sünde gegen das Gewissen zusammen im Herzen des Menschen wohnt, CA XX,27; Apol IV,143 f.; XX,15). Nur daß dieser Bezug nicht mehr bloß mittelbarer, sondern auch unmittelbarer Art ist und nicht durch äußere Werke erst hergestellt wird, sondern in der inneren Gesinnung schon seinen Grund hat. Dieser Folgezusammenhang gilt aber auch für immer; er ist exklusiv. An diesem Punkt spitzt sich der Gegensatz zur scholastischen Auffassung nochmals scharf zu, und hier tritt erstmals die Exklusivpartikel *sola fide* in Funktion (CA VI,3). Der scholastischen »Werklehre« (CA XX,8/76, 23 u. ö.) zufolge kann der erbsündige Mensch zunächst allerdings nichts aus sich selbst tun, sondern bedarf einer ersten, rein geschenkten Gnade. Ist dieser Anfang aber einmal gemacht, kann und muß der Mensch um die Vermehrung der Gnade und ihrer Gaben auch selbst besorgt sein. Im Widerspruch dazu zeigt Apol, daß die christliche Liebe, so gewiß sie eine Gabe des H. Geistes ist und, als Gesetzeserfüllung, Gerechtigkeit ausmacht, niemals und in keiner Weise selbst rechtfertigende Bedeutung haben kann. »... so wir auf unsere Werke vertrauen, so wird Christo seine Ehre genommen, so ist Christus nicht der Versühner und Mittler, und werden endlich doch erfahren, daß solch Vertrauen vergeblich sei, und das die Gewissen dadurch nur in Verzweiflung fallen« (Apol IV,156 f./191,49–55).

Im einzelnen bedeutet das christologische Argument, daß Christus niemals aufhört, der Grund unserer Rechtfertigung zu sein, weil die Korrelation von Verheißung und Vertrauen endgültig ist. Denn das Werk Christi steht auch über dem erfüllten Gesetz. Die guten Werke gefallen Gott dementsprechend nicht deshalb, weil sie das Gesetz erfüllen, sondern weil sie im Glauben, von einer gerechtfertigten Person getan werden. Sie gefallen also um Christi willen (CA XX/83,39–57; Apol IV,147 ff. 161–163.174–178; XX,28). Das anthropologische Argument beruft sich auf die Erfahrung, die exemplarisch schon von Paulus (Rö 7, Gal 5) beschrieben ist. Die Erfahrung des Gewissens lehrt, daß auch der glaubende und wiedergeborene Mensch das Gesetz nur unvollkommen erfüllen kann, weil er dabei immer auch gegen die verbliebenen erbsündlichen Affekte des Zweifels, der Ungeduld usw. ankämpfen muß. Wo aber das Gesetz nicht vollständig erfüllt wird, kann es immer nur fordern und anklagen: ... *alioqui lex semper accusat nos* (Apol IV,167/194, 19 f.). In diesem Kampf kann das geängstete Gewissen erst dann ruhig und gewiß werden, wenn es das Evangelium von Christus ergreift: *semper ad promissionem recurrendum est* (IV,165/193,53 f.; IV,162–181; XII,88). Auch die angefangene Gesetzeserfüllung kann also nicht durch sich selbst rechtfertigen, sondern ist darauf angewiesen, um Christi willen angenommen zu werden. Der rechtfertigende Glaube ist nicht bloß ein Anfang,

sondern das Bleibende – gerade weil er in den Schrecken und Anfechtungen des Gewissens geübt werden und wachsen muß. Wiederum beweist die Erfahrung, daß es so schwierig wie unvermeidlich ist zu lernen, daß »der Glaube in der Buße existiert« (IV,142/188,15 f.; XX,13).

3. *Zwischenergebnis: Thema und Probleme der theologischen Anthropologie.* – Wir können nun eine erste Antwort auf unsere Leitfrage versuchen. Der systematische Kontext der Rechtfertigungslehre spitzt die anthropologische Thematik scharf auf die Frage nach dem inneren Vermögen des Menschen, zu wollen und zu bewirken, zu. Diese Frage nach dem *Vermögen praktischer Freiheit* wird jedoch nicht allgemein, sondern in zwei verschiedenen, zum Teil überlagerten Perspektiven gestellt und dann je anders beantwortet.

In Frage stehen einerseits die *Beziehungen*, in denen das menschliche Freiheitsvermögen steht, andererseits die *Zustände*, in denen es gegeben ist; beides kommt in der *Person* des Menschen zusammen. Die Beziehungen, für die das Innere des Menschen den Bezugspunkt darstellt, sind strukturell praktischer Art. Von dem korrelativen Terminus der jeweiligen Beziehung geht eine praktische Forderung aus, deren Erfüllung den Menschen vor ihm gerecht macht (*iustus coram* . . . CA II,3/53,19 u. ö.; daher die Bezeichnung »forensische« Gerechtigkeit, vgl. Apol IV,305). Die Verwirklichung dieser Gerechtigkeit, das ist nun die anthropologische These, ist je nach der Bezogenheit und nach der Verfassung der inneren Kräfte des Menschen möglich oder nicht möglich. Strukturell gerafft, ergibt dies drei Aussagen. Erstens: Der sündige Mensch hat hinsichtlich seines Inneren bzw. vor Gott kein Freiheitsvermögen. Zweitens: Der sündige Mensch ist praktisch frei vor der Welt, in dem Bereich, der ihm selbst äußerlich ist. Drittens: Der gerechtfertigte Mensch ist praktisch frei im Inneren und im Äußeren, vorbehaltlich der verbliebenen erbsündlichen Verfassung.

Der einfache Grund dafür, die anthropologischen Strukturen so differenziert aufzufassen, liegt in der gewaltigen Erweiterung und Vertiefung der *Erfahrungen des Menschen mit sich selbst*, die in der lutherischen »Gewissensreligion« (K. Holl) ihren Ausdruck findet. Die Anthropologie der lutherischen Bekenntnisse formuliert diese gesteigerte Intensität der menschlichen Erfahrung im *Gewissen*, einer Erfahrung, die nunmehr das Innere, das »Natürliche« des Menschen der Nötigung aussetzt, sich eigens rechtfertigen und so oder so begründet wissen zu müssen.

Ein unbestreitbarer Zuwachs an anthropologischem Terrain – der aber auch, indem er vieles bislang Fragloses problematisch macht, selbst fragwürdig erscheinen kann. Die innere Erfahrung, die sich in den anthropologischen Aussagen niederschlägt, ist ohne Zweifel ebenso ambivalent wie sie intensiv ist. Die Äußerungen der tödlichen Ungewißheit, Angst und Verzweiflung des erschrockenen und angefochtenen Gewissens sind ja beredt genug, freilich ebenso die Äußerungen der ruhigen, festen Gewißheit des getrösteten, aufgerichteten Gewissens. Die theologische Anthropologie wird offenbar von dieser äußersten *Gegensätzlichkeit* der Gewissenserfahrungen bewegt. Ihre Thematik scheint daher zusammengedrängt auf den *Übergang* von der einen zu der anderen Erfahrung, ein Übergang,

der sich zudem einstweilen immer neu wiederholt. Eine Kontinuität läßt sich hier vielleicht noch theologisch i. e. S., d. h. im Anspruch Gottes an den Menschen, anscheinend aber kaum mehr anthropologisch, d. h. als Umgang des Menschen mit sich selbst formulieren. Nicht umsonst nennt Apol IV,5.183 die Unterscheidung des Wortes Gottes in Gesetz und Evangelium die Grundlage der Unterscheidung von Glaube und Werken, m. a. W. der Lösung des Gewißheitsproblems. (Hier darf nochmals an Luthers Disp. de homine erinnert werden, die den Menschen als »bloßen Stoff Gottes für seine zukünftige Gestalt« bezeichnet, WA 39 I,177, th.35.) Aus dem Blickwinkel der anthropologischen Überlieferung gesehen, müßte man hier von einer *doppelten Einseitigkeit* sprechen. Es hätte erstens den Anschein, als würde die im Horizont der Rechtfertigungslehre entwickelte Anthropologie die schöpfungstheologisch begründete Kontinuität des Menschlichen vernachlässigen, zweitens, als würde die pneumatologisch begründete Annahme nicht hinreichend berücksichtigen, daß der Mensch im Guten fort-schreiten soll und kann.

Es ist schwer, dem zu widersprechen. Im Blick auf das *schöpfungstheologische Motiv* ist es tatsächlich erstaunlich, wie zurückhaltend CA, Apol und ASm reden. Nach CA XVIII,6 und CA XIX hat der menschliche Wille die Fähigkeit zum Bösen, »wiewohl Gott der Allmächtig die ganze Natur geschaffen hat und erhält« (75,3 f.) – aber diese karge Bemerkung zur Verteidigung Gottes gegen den Vorwurf, der Urheber der Sünde zu sein, zielt sichtlich nicht in dieselbe Richtung wie CA II. Ganz am Rande wird konzediert, daß der Satz, die menschliche Natur sei nicht böse, an seinem Ort richtig sei (Apol II,43). Aber wo ist dieser Ort? In den Äußerungen über das weltliche Regiment und in der Polemik gegen das Verbot der Priesterehe wird bloß unterstellt, daß der Lauf der Natur Gottes Ordnung ist und durch Menschensatzungen nicht verändert werden soll und kann (XVI,7; XXIII,8.17). Man muß schon den Katechismus heranziehen, um zu sehen, daß nicht nur gesagt wird: »Ich gläube, daß ich nicht aus eigener Vernunft noch Kraft . . .«, sondern auch: »Ich gläube, daß mich Gott geschaffen hat . . .« (KlKat, 511,46 f.; 510,33 f.). Im Blick auf das pneumatologische oder *pädagogische Motiv* ist der Befund schwieriger zu deuten. In der Apol bleibt das Verhältnis der christologischen und der anthropologischen Argumentation in der Frage der Gesetzserfüllung eigenartig schwebend. Wohl wird pointiert von der Erneuerung und vom Wachsen in guten Werken gesprochen, aber die Erfahrung dieses Wach-sens steht unter einem ebenso pointierten Vorbehalt. In den gedruckten Ausgaben der CA, noch häufiger in der CA variata finden sich dann allerdings Einfü-gungen, die angesichts einschränkender anthropologischer Aussagen um so stär-ker die unverminderte Wichtigkeit der äußeren Disziplin und des inneren Fort-schritts im Guten betonen (vgl. 60 A.4; 74 A.3; 75–83a). Melancthon hat diesen Gesichtspunkt, wie die zweite und die dritte Fassung seiner *Loci theologici* (1535/43) dokumentieren, schließlich in einer Weise geltend gemacht, die dog-matische Verschiebungen in der theologischen Anthropologie zur Folge hatte. Seitdem wird das pädagogische und dann auch das schöpfungstheologische Motiv in der lutherischen Theologie selbst problematisch. An diesen Motiven spalten

sich seit dem Interim von 1548 die Theologen Augsburgischen Bekenntnisses in einen sog. gnesiolutherischen und einen sog. philippistischen Flügel. Mit der Schlichtung der Kontroversen, die dadurch verursacht werden, ist die spätere Phase der Bekenntnisbildung befaßt. Das Ergebnis dieser Bemühung, auch im Blick auf die theologische Anthropologie, ist die FC.

II.

Die anthropologisch einschlägigen Artikel der FC, I »Von der Erbsünde«, II »Vom freien Willen oder menschlichen Kräften« und IV »Von guten Werken« brauchen hier nicht in den Einzelheiten dargestellt werden, in denen sie, wie die FC überhaupt, die von den Vätern erkannte Wahrheit nur »wiederholen« wollen. Dagegen bezieht sich direkt auf unsere Fragestellung, was sie in Anbetracht der inzwischen aufgetretenen Differenzen zu »erklären« für notwendig erachten. Unsere bisherigen Beobachtungen lassen es geraten erscheinen, abweichend von der an CA orientierten Reihenfolge der FC selbst mit FC II einzusetzen.

1. *Der anthropologische Aspekt des Glaubens: Vermittlung.* – Der Anlaß von FC II ist der sog. synergistische Streit, der seit 1556 insbesondere zwischen N. Amsdorf und M. Flacius Illyricus einerseits, J. Pfeffinger und V. Strigel andererseits geführt wurde und in der Weimarer Disputation von 1560 seinen Höhepunkt fand. Dieser Streit nahm den Ausgang von der besonderen Akzentuierung, die Melanchthon der Lehre von der Buße oder Bekehrung gegeben hatte. Entscheidend wurde dabei die These, daß der Mensch in der Bekehrung den H. Geist empfängt, wenn er dem Worte Gottes, durch das der H. Geist gegeben wird, seine Zustimmung gibt. Konditional verstanden, erlaubt diese These, drei Ursachen der Bekehrung anzunehmen, den H. Geist als eigentlich wirkende, das Wort Gottes als vermittelnde und den zustimmenden menschlichen Willen als mitwirkende Ursache (CR XXI,373 ff. 652–665; StA II/1,236–252). Betont vorausgesetzt hatte Melanchthon dabei, daß der H. Geist nur durch das äußere, gepredigte und gehörte Wort Gottes wirksam ist und gegeben wird (StA II/1,258,12 ff.; vgl. BSLK 58 A.4; 872 A.1). Die gnesiolutherische Position widersprach dieser Akzentuierung und ihrer plakativen Formulierung durch die philippistischen Schüler Melanchthons aus Gründen der Rechtfertigungs- und Erbsündenlehre. Die Luthersche Interpretation des alten *pure passive* wurde dabei soweit zugespitzt, daß die Rolle des Menschen in der Bekehrung mit einem Stein oder Klotz oder mit Wachs verglichen werden konnte (mit biblischen und in etwa auch von Luther gebrauchten Bildern, vgl. 879 A.4; 902 A.2). Eine »Klotzbuß« mußte freilich der anderen Seite als die völlige, letztendlich auch eine Bekehrung gegenstandslos machende Aufhebung alles Menschlichen erscheinen.

In dieser Streitlage geht SD II zunächst auf die Sachfrage zurück, was die menschlichen Kräfte in der Bekehrung, d. h. dann, wenn dem Menschen die göttliche Gnade im Wort Gottes angeboten ist, zu leisten vermögen; also in dem Status, in dem sie sich nach dem Fall und vor der Bekehrung selbst befinden

(II,2). *Conversio* oder *regeneratio* ist der Vorgang, in dem der Mensch »inwendig ander Herz, Mut und Sinn« bekommt, eine innerlich fühlbare »Veränderung, Erneuerung und Bewegung« zur Furcht Gottes, zur Liebe und zum Vertrauen zu Gott. Die bewirkende Ursache dieses Vorgangs kann allein der H. Geist sein, der damit aller menschlichen Ursächlichkeit zuvorkommt (II,25–27.70 f./882,44 f.; 901,2 f.). Denn der H. Schrift zufolge sind sämtliche Kräfte des Menschen erbündlich verkehrt und zu geistlichen Akten ungeeignet und unfähig. Der Mensch, der »in Sünden geistlich tot« ist, kann in geistlichen Dingen schlechthin nichts Richtiges und Gutes erkennen, wollen, tun, bewirken und mitwirken. Darum kann er auch den geistlichen Inhalt des Wortes Gottes, d. h. das Angebot der göttlichen Gnade, nicht im geringsten aus sich erfassen, sich ihm zuwenden, sich auf ihn einstellen oder ihm zustimmen. Kurz, wirklich jede *cooperatio* ist ausgeschlossen (II,5.7–14/875,47). Mit dieser Wendung der Erbsündenlehre nimmt FC eindeutig Partei für den gnesiolutherischen Widerspruch gegen die pelagianisierenden Tendenzen der philippistischen Bekehrungslehre. Weil sie auch die Mittel der Wirksamkeit des H. Geistes dieser selbst zurechnet, richtet sich ihre polemische Spitze nicht nur gegen den groben Pelagianismus und den scholastischen Semipelagianismus (menschennmögliches Bemühen am Anfang, dem der H. Geist freilich zur Effizienz verhelfen muß), sondern auch gegen das »Dogma der Synergisten«, daß gewiß die Gnade den Anfang machen, der Mensch sich ihm dann aber seinerseits »zuwenden« und seine Wirksamkeit »unterstützen« müsse – und auch könne, da er geistlich zwar »halbtot«, aber doch nicht einfach »tot« sei. Mit dem philippistischen Synergismus fällt auch die melanchthonische Formel der drei Ursachen der Bekehrung dahin, genauso wie die dafür beigebrachten traditionellen Sentenzen, daß Gott »den Wollenden ziehe« oder daß der menschliche Wille in der Bekehrung »nicht müßig« sei. Dahin fällt, alles in allem, die Annahme einer *facultas applicandi se ad gratiam* (II,75–78.86.89 f./874,9 f.). Das ist genau diejenige Annahme, die dem humanistischen und dem scholastischen Programm einer christlichen Erziehung zum Besseren noch gemeinsam war, die darum auch den Kern des Gegensatzes zwischen Reformation und Humanismus ausmachte.

Dieses Verdikt wird nun ergänzt durch die Korrektur auch der auf den Gegensatz zum Synergismus fixierten Bußlehre. SD II kritisiert vorderhand noch nicht die gnesiolutherischen Überspitzungen, sondern zunächst die alten und neuen »Enthusiasten«, die sie der synergistischen Position gegenüberstellt (II,4). Auf diese Weise kommt der dort, wie gesagt, besonders betonte Gesichtspunkt, daß der H. Geist die Bekehrung nicht ohne äußere Mittel wirkt, auch hier zur Geltung. Den Ausgangspunkt der Argumentation bildet die negative, nochmals auf die H. Schrift rekurrierende Aussage, daß der sündige Mensch sich nicht nur von Gott abwendet, sondern sich ihm auch böse und rebellisch zuwendet. Denn als Knecht der Sünde muß der Mensch den Willen des Teufels tun, und dabei ist er höchst kräftig, lebendig und wirksam. (Für die Rede vom *servus Satanae* bezieht sich SD auch auf CA XX, auf Luthers Bekenntnis von 1528 und nun auch ausdrücklich auf *De servo arbitrio contra Erasmus*, II,29.43 f.) Als tätiger Feind

Gottes ist der Mensch also viel schlimmer als ein »Klotz« und muß eher, wiederum mit der H. Schrift, einem wilden Tier verglichen werden (II,19.24. 59). Zu dieser negativen Aussage kommt dann die positive, daß der sündige Mensch ja wirklich zu Gott bekehrt werden kann, daß der H. Geist durch das äußere Mittel von Wort und Sakrament das Innere des Menschen tatsächlich zur wahren Buße, zur Reue und zum Glauben, »weich machen« und »ziehen« und in dem so geöffneten Herzen tatsächlich neue, geistliche Kräfte zum Tun des Guten hervorbringen kann (Ep II,4; SD II,48–54). Entscheidend ist nun die Art und Weise, wie der H. Geist den Menschen bekehrt: ohne jeden Zwang. »Ein neues Herz schaffen«, das bedeutet, daß ohne jeden Zwang aus einem blinden ein erleuchteter Verstand und aus einem widerspenstigen ein zustimmender Wille wird, mit Augustin: *ex nolentibus volentes homines* (Ep II,15.17; SD II,60.88). Die Wirkweise des H. Geistes ist also derart, daß der Mensch innerlich und insofern ohne eigenes Zutun verändert wird, dabei aber nicht wie irgendein Ding, sondern in seiner Eigenart als vernünftiges Geschöpf, als *creatura rationalis* in Anspruch genommen wird (II,61 f./896,32 f.).

Mit dieser Formulierung der »Menschlichkeit« der Bekehrung hat FC II den Punkt erreicht, an dem das hier strittige anthropologische Problem angemessen erfaßt werden kann. Die spezifische Rationalität des Menschen kommt darin zur Geltung, daß die Bekehrung ein *Vermittlungsvorgang* ist. Darin werden die eigentümlich menschlichen Tätigkeiten von Verstand und Wille nicht stillgelegt, sondern beansprucht – vom H. Geist, der sie auf diese Weise zum Gegenstand seiner verändernden Wirksamkeit macht. Gegenüber der philippistischen Position bleibt klar unterschieden, daß der Mensch im Äußeren einigermaßen frei und imstande ist, das Gute zu tun und das Böse zu lassen (das wird gegen den stoischen und manichäischen Fatalismus eigens betont, II,74), daß er aber nicht frei und imstande ist, seine inneren Vermögen zum Gegenstand ihrer eigenen Tätigkeit zu machen. Deshalb ist der Mensch nicht quietistisch unterbestimmt, wenn man ihn in der Bekehrung als *subiectum convertendum* definiert (II,26.90/912,11). Gegenüber der enthusiastischen Position ist klargestellt, daß jeder Mensch, der bekehrt werden will, das Mittel des äußeren Wortes gebrauchen kann und muß und nicht darauf warten darf, bis Gott ihm den H. Geist unmittelbar vom Himmel herab einflößt. Denn die Wirkweise des H. Geistes bedeutet auf seiten des Menschen selbst, daß weder der Prediger noch der Hörer des Wortes einen Grund haben, an der Wirksamkeit des H. Geistes durch eben dieses Wort zu zweifeln, freilich auch keinen Grund haben, es nicht in täglicher Übung zu gebrauchen. Durch das Wort Gottes weist der H. Geist die schwache Erfahrung des Herzens auf eben dieses Wort wieder zurück (II,16.55). Die äußere Bewegungsfähigkeit, es zu hören und einigermaßen zu bedenken, ist und bleibt dem Menschen als vernünftigem Wesen gegeben, und dies, obwohl er den geistlichen Inhalt aus eigener Mühe je länger je mehr als Torheit mißverstehen und verachten muß. Wer aber das äußere Wort nicht zur Kenntnis nehmen will, hat selber Schuld, wenn er vom H. Geist nicht erleuchtet wird (II,9.52 f. 57 f.).

Mit der Stellungnahme gegen die Enthusiasten verbindet FC II ein Votum

gegen die »Epikuräer«, welche die Alleinwirksamkeit des H. Geistes in der Bekehrung so mißdeuten, als würde er gegen den Willen des Menschen und geradezu gewaltsam gegeben (SD II,42). Diese Verkürzung des Vermittlungscharakters der Bekehrung ist nun der unangemessene Aspekt auch der von den Gnesio-lutheranern gebrauchten Bildersprache. Sie berücksichtigt nicht den Tatbestand, daß Gott nicht auch Steine, sondern nur den sündigen, widerspenstigen Menschen dazu bestimmt hat, der Bekehrung und des ewigen Lebens wieder fähig und teilhaftig sein zu können; also den Tatbestand, den Luther als *capacitas passiva* bezeichnet. Die reine Passivität, von der Luther im Blick auf die Bekehrung spricht, bedeutet daher, daß der Mensch sich dabei allerdings nur als *subiectum patiens* verhält, aber doch nicht wie ein Stein, aus dem eine Statue gemeißelt wird. Denn er erkennt und fühlt, was mit ihm geschieht, weil er als vernünftiges Geschöpf verändert wird (II,22 f. 59.89; A erklärt *subiectum* mit dem augustini-schen Ausdruck: *causa materialis in qua efficax est et operatur Spiritus sanctus*, 911,17). Wenn also der Mensch der der Wirksamkeit des H. Geistes korrelative geschöpfliche Ort ist, dann wäre es ein Mißverständnis zu meinen, in der Bekehrung werde ein »neues Herz« und ein »neuer Mensch« so geschaffen, daß Substanz und Wesen des alten Menschen vernichtet und durch eine aus nichts neu erschaffene, andere menschliche Natur ersetzt werde, oder der H. Geist werde geradezu dem widerstrebenden Menschen gegeben (II,81 f.). Dieses *substanzi-alistische Mißverständnis* hatte M. Flacius im Verlauf der Weimarer Disputation in der Abwehr des philippistischen Synergismus ausgebildet und in einer entsprechenden Interpretation der Erbsünde als der Substanz des sündigen Menschen zu begründen versucht. Mit dieser anthropologischen Voraussetzung ist dann FC I befaßt.

FC II zieht die Beschreibung der Bekehrung als eines Vermittlungsvorganges noch nach der andern Seite aus und betont, daß die Alleinwirksamkeit des H. Geistes keinesfalls die Wirksamkeit der menschlichen Kräfte nach der Bekehrung ausschließt. Denn sobald der H. Geist die ersten neuen Regungen im Herzen des Menschen entzündet hat, ist es auch in geistlichen Dingen keineswegs mehr »müßig«, sondern ist der *cooperatio* mit dem H. Geist fähig. Jetzt kann tatsächlich von drei Ursachen des guten Handelns gesprochen werden! Denn der Wiedergeborene hat ein *arbitrium liberatum*, durch das er aus sich selbst den göttlichen Willen erfüllen und gute Werke, die ja nur unter dieser Bedingung überhaupt gute Werke sind, wollen und tun kann. Dieser »neue Gehorsam« ist also kein erzwungenes, sondern ein freies, spontanes Erkennen und Wollen des Guten. Auch hier kommt der Mensch, obwohl er vom H. Geist wie ein Werkzeug bewegt wird, in seinem spezifisch menschlichen Wesen zu Zuge (SD II,63–67; 900,23–31; vgl. 911,10–13 A). In dem Ausdruck »Mitwirkung« liegen aber auch zwei Vorbehalte, die wir schon aus Apol IV kennen. Erstens: Die erneuerte Freiheit hat ohne die Wirksamkeit des H. Geistes keinen eigenen Bestand. Denn ihr Grund wird niemals zum Eigenen, sondern bleibt immer die fremde, zugerechnete Gerechtigkeit Christi. Auch der Wiedergeborene handelt insoweit gut, als er durch den H. Geist geführt wird. Seine Situation ist nicht einem von zwei Pferden

gezogenen Wagen vergleichbar, wie die philippistische Abwandlung des platonischen Wagengleichnisses meint (II,65 f.). Diesen Vorbehalt zu begründen, ist dann die Aufgabe der Rechtfertigungslehre in FC III. Zweitens: Auch nach der Wiedergeburt bleibt im Menschen der erbsündliche Widerstand gegen Gott bestehen. Daher wird es immer Unterschiede zwischen den einzelnen Christen im Fortschritt des Kampfes zwischen Geist und Fleisch geben, entsprechend auch Unterschiede in der Selbsterfahrung jedes Christen. Die scholastische Lehre jedoch, der Mensch könne im zeitlichen Leben das göttliche Gesetz ganz erfüllen, geht in jedem Fall von einer falschen Voraussetzung aus (II,68 f. 74.84 f.; vgl. 900,32–40 A). Diesen Vorbehalt zu begründen, ist die Aufgabe von FC IV.

2. *Der konkrete Mensch: Sünder und Geschöpf.* – Die anthropologische Voraussetzung in der Lehre von der Bekehrung wird in FC I besonders und in Erläuterung der Erbsündenlehre behandelt. Der Anlaß dafür ist die These, die M. Flacius seit 1560, z. B. in seiner berühmten *Clavis Scripturae sacrae* (1567) angesichts der synergistischen Annahme, wenigstens in den höheren Vermögen des Menschen müsse ein wenn auch noch so kleiner Rest geistlicher Kräfte gegeben sein, formuliert hatte. Sie lokalisiert die Erbsünde deshalb gerade im Besten des Menschen, in Verstand und Willen, und identifiziert sie damit. Flacius glaubte sich auf Luthersche Ausdrücke wie »Personsünde«, »Naturesünde« oder »substantielle Sünde« berufen zu können, wenn er meinte, die Gottebenbildlichkeit der menschlichen Natur sei durch den Fall zur *imago Satanae* geworden. Die schulmäßige Formulierung dieser These war zwar mit der Kautele versehen, neben der verwandelten formalen Substanz gebe es eine bleibende materiale Substanz, aber sie wurde wohl zurecht nicht als plausibel empfunden und von Flacius' Schülern auch nicht aufgegriffen. Seit 1570 äußerten sich M. Chemnitz, N. Selnecker u. a. gegen Flacius, Theologen also, die in der Synergismusfrage mit ihm ganz einig gingen. FC I zeigt dann, daß die Erbsündenlehre aus denselben Gründen sowohl die »pelagianische« als auch die »manichäische« (gemeint ist: flacianische) Beurteilung des Zusammenhangs zwischen der Erbsünde und der menschlichen Natur ausschließt.

Aus den früheren Bekenntnissen zieht SD I zwei Grundsätze. Der eine besagt, daß die Erbsünde nicht aus Erfahrung und Vernunft, sondern nur aus der *Offenbarung* erkannt werden kann, und zwar deshalb, weil sie mehr ist als alle einzelnen Gebotsübertretungen, nämlich deren »Wurzel und Brunnquell« (I,5/846,42). Daher wird schon vor jeder Tatsünde die menschliche Natur oder Person vom göttlichen Gesetz verurteilt – »Personsünde«. Dieser Grundsatz wird dann in der Beschreibung der Erbsünde im einzelnen wieder gegen jede Form des Pelagianismus angewandt, wozu inzwischen ja nicht nur der philippistische Synergismus, sondern auch die Erbsündenlehre des Trienter Konzils gehört, das die scholastische Auffassung im Prinzip bestätigt (I,5 f.8–21; mit ASm III,1 und zahlreichen Zitaten aus Apol II). Der andere Grundsatz, aus CA XIX entnommen, besagt, daß nicht Gott, sondern der vom Teufel angestiftete *Mensch selbst* das Eintreten der Sünde in die Welt verursacht hat. Dementsprechend wird die Sünde zusammen mit der von Gott geschaffenen und nach wie vor erhaltenen

menschlichen Natur durch natürliche Fortpflanzung des Leibes und der Seele vererbt (SD I,7.27 f.40; die lutherische Theologie bevorzugt daher die traduzionische Theorie der Seelenentstehung). Dieser Grundsatz wird kritisch auf Vorstellungen wie die angewandt, daß die Erbsünde ein selbständiges Wesen sei, das der Teufel, wie Wasser in Wein, in das menschliche Wesen eingemischt habe, daß sie als etwas Fremdes im Menschen sündige oder daß sie die menschliche Natur essentiell oder substantiell verwandelt habe (I,26–31). Dieser letzten, eigentlich flacianischen Meinung gegenüber folgt aus der Unterscheidung zwischen *opus Dei* und *opus diaboli*, daß *natura hominis corrupta* und *substantia corrupti hominis* nicht ein und dasselbe sein können. Gleichzeitig ergibt sich aber aus dem ersten Grundsatz, daß die Erbsünde die menschliche Natur zuinnerst durchdringt und beide aus menschlichem Vermögen nicht voneinander getrennt, ja nicht einmal augenscheinlich gegeneinander unterschieden werden können (I,2.11.13 f.33). Wie kann dann aber die Unterscheidbarkeit beider begründet werden?

SD I,34–47 verweist hierfür auf nichts weniger als alle wichtigen Glaubensartikel der H. Schrift und faßt sie in vier Aussagen zusammen. Die menschliche Natur ist erstens auch nach dem Fall Geschöpf Gottes, auch dann also, wenn der Stoff, aus dem sie gebildet wird, verdorben ist; hierzu zitiert I,38 nun Luthers Erklärung des ersten Glaubensartikels (KIKat, 510,33–36; GrKat, 648,12–16). Zweitens hat der Sohn Gottes eine menschliche Natur, und zwar eine sündlose Natur, angenommen, um unser Bruder zu werden; also eine Natur derselben Gattung, Art und Substanz. Drittens wird der sündige Mensch in der Taufe und der Heiligung von seiner Sünde gereinigt und befreit – unmöglich etwa zu sagen, die Erbsünde selbst werde getauft oder geheiligt. Viertens wird einst die Substanz unseres Leibes und unserer Seele auferstehen und dann endgültig von der Sünde befreit sein. Diese vier Aussagen beziehen sich klar auf die Übergänge zwischen den vier Status des Menschen, die traditionellerweise unterschieden werden (vgl. 870 A.1). Deshalb ist ihnen die Voraussetzung gemeinsam, daß die Veränderungen der menschlichen Natur, wie tiefgreifend sie auch sind, an dieser selben Natur stattfinden – weil Gottes verändernde Wirksamkeit sie selbst voraussetzt. FC argumentiert dementsprechend auch ab absurdo: Wenn die Erbsünde und die menschliche Natur völlig identisch wären, müßte entweder Gott auch die Sünde oder müßte der Teufel (oder gar der Mensch selbst) auch die menschliche Natur geschaffen haben; entsprechende Dilemmata ergäben sich bei den Veränderungen des Status der menschlichen Natur (I,41.44.47). Es könnte also von Veränderung gar nicht mehr die Rede sein! Die andere, allerdings entscheidende Frage, welche Rolle die menschliche Natur und ihre Vermögen dabei spielen, kann aber überhaupt erst gestellt werden, wenn Veränderung stattfindet.

FC I interpretiert die Erbsündenlehre somit in zwei Blickrichtungen: Von Gott aus gesehen sind die Erbsünde und die menschliche Natur unterscheidbar, vom Menschen aus gesehen sind sie es nicht. Da es sich beidesmal um dieselbe menschliche Natur handelt, müssen beide Sachverhalte auch als Momente eben dieser Natur ausgedrückt werden können, wenn die Unterscheidung der beiden

Blickrichtungen nicht bloße Behauptung sein soll. FC I löst diese Aufgabe in der Erklärung der hier kontroversen Begriffe der Natur und der Substanz. SD I,51–53 stellt fest, daß *natura* sowohl die Substanz eines Dings als auch seine eigentümliche Art oder auch Unart bezeichnen kann, z. B. das Stechen einer Schlange oder eben die Erbsünde des Menschen. Beides kann aber auch zusammen genommen werden, insofern beides zusammen existiert. Dann bezeichnet »Natur« oder »Substanz« das *concretum* oder *subiectum* von beidem, hier also den wirklich existierenden Menschen. Allerdings haben diese beiden Momente eines konkret Existierenden eine verschiedene Stellung. Wenn die menschliche Natur substantiellen Rang hat, dann kann die Erbsünde nur akzidentellen Rang haben. SD I,54–62 akzeptiert, dem Vorbild Augustins und seiner Bezeichnung der Erbsünde als *accidens vitium in natura* folgend, das philosophische Axiom, daß alles, was ist, entweder selbständig existiert oder aber unselbständig an einem Selbständigen existiert, also entweder Substanz oder aber Akzidens ist. Im Rahmen dieser, wenigstens für die gelehrte theologische Auseinandersetzung nützlichen Disjunktion muß die Erbsünde allerdings rundweg als Akzidens klassifiziert werden. Das ist darin auch sachlich angemessen, daß die Erbsünde der menschlichen Natur »zugefallen«, d.h. zu ihr erst hinzugekommen ist und ihr deshalb grundsätzlich unterscheidbar und in veränderlicher Weise innewohnt. Die wiederum erst jetzt sinnvolle, freilich entscheidende Frage, welche Bedeutung dieses Akzidens für seinen substantiellen Träger hat und wie Veränderungen seines Inneseins möglich sind, ist bis jetzt noch nicht vorentschieden! Daß die allesdurchdringende, allesbestimmende Seuche der Erbsünde eine andere Qualität hat wie irgendein Akzidens, ist klar gesagt. Trotzdem ist es wichtig, es eigens festzustellen. Der kategoriale Begriff des Akzidens läßt tatsächlich sehr unterschiedliche Gewichtungen zu. Das kann so weit gehen, daß das akzidentielle Sein als dasjenige beschrieben wird, das ohne Einfluß auf das Subjekt da sein oder auch nicht da sein kann. Ein solches reduzierendes Verständnis vermuten die Flacianer im Erbsündenbegriff der Gegenseite; nicht ganz ohne Grund, obwohl Melancthon selbst es aus philosophischen Gründen abgelehnt hatte (Erot. Dial. CR XIII,523).

3. *Gute Werke: Spontaneität und Gebot.* – Wie in FC II vorbereitet, hat FC IV den Charakter des Folgeverhältnisses zwischen dem Glauben bzw. der Bekehrung und den guten Werken zum Thema. Daß hier ein Folgeverhältnis besteht, daß also gute Werke einerseits erst im Glauben möglich, daß sie andererseits von Gott geboten sind, das ist breiter Konsens, den SD IV,7–9 auch feststellt. Aber die Art der Folge ist darin noch nicht genau bestimmt; in der üblichen Metapher der »guten Früchte« des »guten Baums« konnten sich unterschiedliche Motive äußern. Wechselseitig ist das Folgeverhältnis verstanden, wo gesagt wird, gute Werke seien zum ewigen Heil notwendig; so bei Melancthon seit 1535 (CR XXI,429; vgl. StA II/2,386 f.) und bei G. Major, dem dann, seit 1551, N. Amsdorf und M. Flacius widersprechen. Ersterer geht sogar so weit zu behaupten, gute Werke seien zur Seligkeit schädlich (er übernimmt also auf seine Weise die melancthonische Korrelation). Dieser sog. majoristische Streit wird noch über-

lagert durch eine Kontroverse um den Gebrauch der Wörter »Freiheit« und »Notwendigkeit« in dieser Sache. Die terminologische Fragestellung geht bald in die Sachfrage über, ob das göttliche Gesetz, d. h. hier der Dekalog, auch für das Handeln der Wiedergeborenen verbindlich sei (SD IV,1–4). Das zuletzt genannte Problem wird dann in FC VI »Vom dritten Brauch des Gesetzes« gesondert behandelt. FC IV versucht, die verwickelt gewordene Problemlage auf ihren einfachen Grund zurückzuführen und zu zeigen, welche Kriterien die Lehre von der Rechtfertigung bzw. von der Bekehrung für die möglichen Wirkursachen und für die möglichen Zweckursachen guter Werke an die Hand gibt.

Im Blick auf die wahren Wirkursachen stellt SD IV,10–14 fest, daß die Rede von der *Notwendigkeit* guter Werke berechtigt ist. Denn der Glaube kann ebenso wenig ohne gute Werke sein wie er mit vorsätzlich bösen Werken zusammen bestehen kann. Man kann mit Luther sagen: Der lebendige Glaube ist vor jeder Frage nach Werken immer schon »im Tun«, man kann aber ebensogut mit CA und Apol sagen: Gute Werke sind notwendig, weil sie von Gott geboten sind und dem Glauben notwendigerweise folgen. »Notwendigkeit« kann ja, wie schon in FC II begründet, in keinem Fall Zwang bedeuten, sondern nur die Schuldigkeit, die das Geschöpf gegenüber dem Willen seines Schöpfers immer schon hat, eine Schuldigkeit, die der für gute Werke wesentlichen inneren Freiwilligkeit, aus der dem Willen Gottes Folge geleistet wird, keinen Abbruch tut. Die Rede von der »Freiheit guter Werke« kann ihrerseits nur dies meinen, nicht aber die Willkür, sie zu tun oder zu lassen (IV,16–18,20). Für die wahren Zwecke guter Werke erinnert SD IV,21 ff. an die schon in CA XX begründete und in SD III,24 ff. erneuerte Unterscheidung zwischen dem rechtfertigenden Glauben und der Heiligung. Sie verbietet es, die Werke der Liebe irgendwie und igendwann auf die Rechtfertigung oder auch auf das ewige Heil zu beziehen, so sehr sie eine wesentliche Bedingung der Bekehrung im ganzen darstellen. Sonst werden sie tatsächlich schädlich zum Heil. Denn der Trost des angefochtenen Gewissens beruht ja auf dem Ausschluß eigener Werke, welcher auch immer, aus der Rechtfertigung der Person (IV,23 f.37). Deshalb sind Sätze wie der, gute Werke seien zur Seligkeit notwendig, nicht richtig. Auch schon die abschwächende Meinung, sie seien für die Bewahrung des Glaubens und so für das Heil notwendig, ist problematisch. (Sie ist inzwischen auch »papistisch« festgelegt: FC nennt hier zum einzigen Mal das Tidentinum, wohl sess. VI can. 24.32; SD IV,36.) Es muß unzweideutig bleiben, daß Gerechtigkeit und Heil nicht nur am Anfang, sondern immer nur im Glauben als dem einzigen und eigentlichen Mittel, ergriffen werden. Bewahrt wird der Glaube nur im Glauben, und er gibt sein »Amt« niemals an die Werke ab (IV,30.34–36; Ep IV,15). Diese selbst können daher nicht mehr sein als die äußeren Zeichen der inneren Gegenwart des H. Geistes (IV,38).

Über diese beiden Abgrenzungen hinaus stellt FC IV, ähnlich wie FC II und schon Apol IV.XX, in pädagogischer Absicht den Anlaß für das christliche Handeln betont heraus. Dieser Anlaß ist der Christ selbst, die Schwachheit und Unvollkommenheit auch des »schon befreiten Geistes« (Ep IV,12/788,31) gegenüber der Widerspenstigkeit des Fleisches. Von der Notwendigkeit guter

Werke muß daher vor allem dort gesprochen werden, wo »epikuräische Sicherheit« droht, die leere Meinung, der Glaube könne zusammen mit Sünden und ohne Buße und Liebe bestehen. Die mißverständliche Parole, gute Werke seien schädlich zur Seligkeit, muß im Interesse der *christiana disciplina* vermieden werden (SD IV,15.31 f.39; Ep IV,17/729,23 f.). Ermahnungen zu guten Werken können zwar gewiß nicht dazu auffordern, die »himmlische Berufung« zu erwerben. Aber sie können und müssen dazu auffordern, in der himmlischen Berufung zu bleiben (SD IV,33; wie Apol XX,12).

4. *Zwischenergebnis: Das schöpfungstheologische und das pädagogische Motiv der Anthropologie.* – Wir können nun ein zweites Mal eine Antwort auf die Frage versuchen, wie sich die theologische Anthropologie darstellt, wenn sie im Horizont der Rechtfertigungslehre steht; nun speziell im Blick auf die Probleme, die sich im ersten Antwortversuch ergeben hatten.

Daß die anthropologischen Aussagen der früheren Bekenntnisse von der FC dogmatisch rezipiert werden, braucht nicht besonders betont zu werden. Wichtig ist aber festzuhalten, daß sich die Erwartung bestätigt hat, FC werde die anthropologische Thematik im selben systematischen Kontext entwickeln. Innerhalb der theologischen Anthropologie wird dieser Kontext von FC II repräsentiert. FC II ist nicht nur der ausführlichste, sondern auch der zentrale Artikel, der die systematischen Örtler der anderen anthropologischen Artikel definiert. Er bestimmt FC I unter dem Gesichtspunkt der sehr verschiedenen *status* des Menschen, d. h. er begründet die Unterscheidung des Sünders und des Geschöpfes. Er bestimmt FC IV unter dem Gesichtspunkt des *arbitrium*, d. h. er begründet die Unterscheidung des Sünders und des Gerechtfertigten. FC II kennzeichnet seine verbindende Funktion selbst in dieser Weise (SD II,2; vgl. insbesondere die Urschrift A, 867,5–11!). Die Art und Weise, wie FC die Anthropologie auf das Thema des Freiheitsvermögens konzentriert, macht jedoch deutlich, daß sie dies in einer veränderten Situation und mit veränderten Problemstellungen tut. Schon die Titelformulierung von FC II weist darauf hin, und die Tatsache, daß damit eine Lehre von der Buße oder Bekehrung gemeint ist, zeigt dann, daß das Interesse am anthropologischen Aspekt der Rechtfertigungslehre über die Lösung »allein aus Glauben« hinaus auf den *Erfahrungszusammenhang* dieses Glaubens geht. Was in CA XII erst im ekklesiologischen Kontext behandelt worden war, rückt mit FC II in den Mittelpunkt der Betrachtung: der *lebensgeschichtliche Ort* der Rechtfertigung. (So erklärt es sich auch, daß FC III »Von der Gerechtigkeit des Glaubens für Gott« im wesentlichen nur die Aufgabe hat, die Unterscheidung des rechtfertigenden Glaubens von der Selbsterfahrung des Glaubenden einzuschärfen, wie ihrerseits FC II.IV.)

Dieses verstärkte Interesse an der Erfahrung findet seinen Ausdruck nun insbesondere in der Behandlung der in der theologischen Anthropologie kontrovers gewordenen Motive. Zum *pädagogischen Motiv* läßt sich sagen, daß es von FC nicht bloß nicht zurückgedrängt, sondern durchweg zur Geltung gebracht wird. Zugleich wird jedoch seine im Synergismus akut gewordene Entwicklung auf der Grundlage der Rechtfertigungslehre kritisiert. In gleicher Weise nimmt FC das

früher unterbetonte *schöpfungstheologische Motiv* auf. Sie widerspricht einer solchen anthropologischen Formulierung der Rechtfertigungslehre, welche die Veränderungen und Gegensätze, die sie thematisiert, zugleich abstrakt totalisiert, wie das bei Flacius der Fall war. Sie vermag jedoch das schöpfungstheologische Element als anthropologische Voraussetzung der Rechtfertigungslehre selbst zu begreifen, so daß es nicht, wie Flacius bei seinen synergistischen Gegnern zurecht vermutete, zu deren Konkurrenz wird. Die theologische Anthropologie kann nun in eine theologisch begründete Diskussion mit der nicht-theologischen Anthropologie eintreten, wie hier anlässlich der ontologischen Begriffe der Natur, der Substanz und des Akzidens, ohne befürchten zu müssen, daß sie unmerklich unter fremde Erkenntnisbedingungen gerät. (Hier sei nochmals an Luthers *Disp. de homine* und ihre theologische Würdigung der philosophischen Anthropologie erinnert, WA 39 I,175 f., th.1–19.)

Doch auch mit dieser Wendung bekräftigt die FC die früheren Bekenntnisse in einer bestimmten Hinsicht, eben in der methodischen Frage der Erkenntnisbedingungen der theologischen Anthropologie.

III.

Für sämtliche Bekenntnisse ist es ein selbstverständlicher, im einzelnen auch immer durchgeführter, oft eigens demonstrierter Grundsatz, daß die theologischen Aussagen über den Menschen in der H. Schrift begründet sein müssen; sie setzen auch die natürliche Erkenntnis des göttlichen Gesetzes und seines Gesetzgebers im Zuge dieser Begründung sich selbst voraus. Wir haben gesehen, welche bedeutsame Rolle zugleich die gegenwärtige Erfahrung des Gewissen spielt. Was bedeutet dies für die theologische Anthropologie selbst? Eine Antwort dürfte dort zu finden sein, wo die eigentümlichen Wissensbedingungen der theologischen Anthropologie in deren eigenen Sachbezügen thematisiert werden. Dies ist tatsächlich in der Auseinandersetzung mit der scholastischen Anthropologie der Fall, die wir deshalb nach ihrem methodischen Aspekt nochmals aufgreifen müssen.

1. *Die Begründung der theologischen Anthropologie: Bibel und Erfahrung.* – Es ist ein polemischer Topos der reformatorischen Theologie von Anfang an, die Scholastik als unbiblich oder philosophisch überfremdet zu disqualifizieren. Schon die frühen Disputationen Luthers spitzen das auch in der Behauptung zu, daß die scholastische Voraussetzung der aristotelischen Ethik für die theologische Gnadenlehre unweigerlich den Mißbrauch der göttlichen Gnade als Mittel zur Unterstützung der menschlichen Handlungsfähigkeit, gleichsam als Hilfe zur Selbsthilfe, zur Folge habe (vgl. *Disp. contra scholasticam theologiam*, 1517; *Disp. Heidelbergae habita*, 1518; BoA 5,320 ff. 377 ff.). In Apol II,12.43 bezeichnet dann Melancthon die vorausgesetzte philosophische Sittenlehre sehr genau als *philosophia de perfectione naturae* (149,13 f.). Selbstverständlich zielt die daran angeschlossene Kritik nicht auf die praktische Philosophie als solche

oder auch auf die aristotelische Ethik (die im Blick auf das »äußerlich ehrbare Leben« vielmehr als optimal gilt, IV,14/162,18), sondern auf die Übertragung der Bedingungen des *iudicium civile* auf das *iudicium Dei*. Denn dort wird immer schon und unvermeidlich die praktische Freiheit und Zurechnungsfähigkeit des Handelnden vorausgesetzt – wird das auch hier unterstellt, so kann man allerdings auf die Idee kommen, der Mensch könne natürlicherweise auch Gott (als höchstes Gut) lieben und Gottes Gebote wenigstens materiell gesehen erfüllen und, indem er so sein Möglichstes tut, *faciendo quod in se est*, wenigstens eine Art moralischen Anrechts auf die göttliche Gnade erwerben (IV,9/160,46; ASm III,1/435,1 f.; gegen diese scholastische Schlüsselformel schon BoA 5,378,21 f.). »Natürlich« ist hier aber nach reformatorischer Auffassung bloß die menschliche Neigung, sich selbst und der eigenen Gerechtigkeit zu vertrauen. Kurz, es ist unklar geworden, worin überhaupt der Unterschied der Lehre Christi zur Philosophie noch bestehen soll (II,43 f.; IV,9–11.19–21.27 f.). Die lutherischen Bekenntnisse beanspruchen, eine andere, von dieser philosophischen und heuchlerischen Gerechtigkeit verschiedene, Gerechtigkeit des Glaubens zu kennen (II,12 f.16; IV,230.306; XVIII,9).

So ausschließlich diese Entgegensetzung klingt, so wenig ist sie doch mit einer bloßen Abgrenzung ausgestanden. Denn jene philosophische Gerechtigkeit kann ja ebenso ehrbar wie heuchlerisch sein, und ein ehrbares Leben vor der Welt, wie es die Scholastiker allein lehren können, erbringt immerhin die Gerechtigkeit der Vernunft oder des Gesetzes Gottes im Blick auf seine zweite Tafel. Der Gegensatz zwischen einer philosophisch bestimmten und einer genuin theologischen Anthropologie müßte dann aber in dieser selbst namhaft gemacht werden können. So ist es auch. Apol sieht den scholastischen Fehler darin, nur die zweite, auch der Vernunft einigermaßen einleuchtende Tafel des Gesetzes wahrzunehmen, die der Vernunft aber nicht mehr zugängliche eigentliche Forderung der ersten Tafel, die inneren Regungen gegen Gott, jedoch zu verkennen (II,42–44; IV,7–11.34 f.). Der Philosophievorwurf wird also selbst theologisch formuliert. Wenn die Scholastiker die erste auf die zweite Tafel des Gesetzes zurücknehmen, heben sie die Funktion, die das Gesetz im Kontrast zum Evangelium hat, überhaupt auf. Was sie treiben, ist daher *abrogatio evangelii, doctrina legis*, eine Gesetzeslehre, die nun freilich so vernünftig erkennbar wie praktisch erfüllbar erscheint (IV,7.159; XII,34). »Denn alle menschliche Vernunft und Weisheit kann nicht anders urteilen, denn daß man durch Gesetze müsse fromm werden, und wer äußerlich das Gesetz halte, der sei heilig und fromm. Aber das Evangelium rückt uns herum, und weiset uns von dem Gesetz zu den göttlichen Verheißungen . . .« (IV,159/192,16–19).

Die Argumentation geht hier von der äußeren Abgrenzung zur Unterscheidung der andern im Begründungszusammenhang der eigenen Position. Dies läßt sich ebenso bei dem anderen Aspekt der Polemik beobachten, wonach die Scholastiker, weil sie das Zeugnis der H. Schrift vernachlässigen, nichts über die innere Verfassung des Menschen sagen können (Apol II, 12 f.; IV,7; ASm III, 1/434,8–10; hier sei ein letztes Mal an Luthers Disp. de homine erinnert, die der

Philosophie bescheinigt, daß sie, gemessen an der biblisch belehrten Theologie, »fast nichts über den Menschen weiß«, WA 39 I,175, th.11). Das Stichwort des Inneren zeigt bereits die Wendung des Argumentes. Es lautet dann: Die Scholastiker beurteilen den Menschen deshalb falsch, weil sie »müßige, unerfahrene Leute« sind, »die gar nicht wissen noch erfahren, wie einem Sünder umbs Herz ist, was Anfechtung des Todes oder des Teufels sind, die gar nicht wissen, wie rein wir alles Verdienstes, aller Werke vergessen, wenn das Herz Gottes Zorn fühlt, oder das Gewissen in Aengsten ist« (Apol IV,20/163,47 f.; 164,1–6). Der scholastischen Anthropologie fehlt demnach nicht einfach die H. Schrift, sondern zugleich *experientia*, die Erfahrung, die im *agon conscientiae* gemacht wird (IV, 37/167,25 f.). Diese Erfahrung aber löst alle »philosophischen Spekulationen« über eine natürliche Gottesliebe und Gesetzeserfüllung in nichts auf (167,27 f.). Sie ist deshalb auch die nächste Voraussetzung dafür, daß Gottes Gnade in Christus wirklich als Gnade begehrt wird (II,33.50; IV,9.37–39.79; SD I,3). Die Scholastiker aber, die nichts von der Buße verstehen, sind weder imstande, das Innere des Menschen zu erkennen, noch auch, die Gewissen zu trösten. Aus ihrer ungewissen Werklehre »erfahren sie nimmer, was Gott, was Christus, was Glaube«, insbesondere »wie ein groß kräftig Ding der Glaube ist« (Apol XII,89/270,41–44; IV,21/164,34 f.; besonders eindrücklich der deutsche Text des J. Jonas in Apol IV, z. B. 223,9–225,17). Der unbiblische Charakter der scholastischen Lehre läßt sich also wiederum theologisch bezeichnen: *doctrina desperatio-nis* (XII,89/270,31 f. u. ö.).

Was entspricht einer solchen Wendung der Polemik von der *äußeren Abgrenzung* zum *inneren Begreifen der Differenz*? Wie die Bekenntnisse dem Gegner nicht bloß vorhalten, die Bibel zu vernachlässigen, sondern vielmehr, »die Bibel nicht viel in Praktiken (zu) bringen« (IV,20/163,49 f.), so berufen sie sich selbst auf die *Bibel* so, daß dadurch *praktische Erfahrungen* benannt werden. Wie Psalmisten und Propheten können daher auch »erfahrene christliche Herzen« oder »erfahrene Gewissen« als Berufungsinstanz gelten (155,35 f.; 223,30; 254,50 f. u. ö.). Der Zusammenhang von Bibel und Gewissenserfahrung ist für anthropologische Aussagen konstitutiv. Ohne den Bezug auf das *certamen perterrefactae conscientiae*, so stellt schon CA XX,17 f. ausdrücklich fest, ist die neue Lehre vom Glauben und ihre Notwendigkeit gegenüber der alten Werklehre überhaupt unverständlich! Die anthropologischen Aussagen der H. Schrift gelten deshalb erst dort als angemessen erfaßt, wo sie in der Erfahrung des Gewissens des einzelnen Menschen, in der Erfahrung der Ungewißheit und der Gewißheit des Grundes bewahrheitet sind. Wie die Gewissen gewiß werden können, gilt nunmehr als die »allernötigste Frage« überhaupt (Apol XII,88/270,11; XII,90/270,49 ff.; ASm III,3/446,19–447,10). Ist diese Frage aber einmal gestellt, »so ist aller Scherz, sind alle Spielgedanken aus und ist eitel großer, rechter Ernst; da läßt sich kein Herz noch Gewissen stillen und zufrieden stellen . . . wollt gern Gewißheit, wollt gern Grund fühlen und gewis auf etwas fußen und ruhen« (Apol IV,20/164,10–12).

2. *Konkrete Anthropologie: Gewissen und Natur.* – Die Unmittelbarkeit der

inneren Erfahrung, identifiziert durch die biblische Überlieferung, ist es also, wodurch die theologische Anthropologie der lutherischen Bekenntnisse bewegt wird. Vom Menschen zu reden, ist hier das Instrument dieser Erfahrung des Gewissens selbst. Die anthropologischen Aussagen spiegeln den Gegenstand, den sie beschreiben, daher als solche wider; ihr *Gegenstand* ist zugleich die *Bedingung* ihres Erkennens und Aussagens. Sie sind somit nicht mehr bloß »objektiv« beschreibender, sondern zugleich »subjektiv« begründender Natur, und ihr *Objekt* gibt sich selber, d. h. als *Subjekt* der Aussage, zu erkennen. Dieser Sachverhalt läßt sich auch so bezeichnen: Weil das Gewissen nun der anthropologische Ort der Anthropologie geworden ist, wird die Anthropologie nochmals und selber, sozusagen potenziert, anthropologisch. In diesem Sinne wird sie konkret. Am augenscheinlichsten ist dieser Sachverhalt daran, daß das Gewissen nicht für die Aussagen, sondern auch für den Akt des Bekenntnisses grundlegende Bedeutung hat. Wie das getröstete Gewissen die Stunde der Anfechtung und des Todes besteht, so auch das furchtlose Bekenntnis einer Gewißheit vor der Welt bis zum Tode (Apol XX, 6–8). Das unverletzte, gute Gewissen ist daher sowohl die Bedingung für die Einheit im Glauben als auch die Grenze für alle Zumutungen durch äußere »Menschensatzungen« (vgl. die Vorreden, 41,1 f; 141,19 ff.; ASM III/433,9 f.; 462,7 f.; CA XV,2).

An dieser Konkretheit gemessen, muß sich die überlieferte Anthropologie allerdings »philosophisch äußerlich« nennen und damit unter den Anspruch einer theologischen Anthropologie einstufen lassen. Das darf natürlich nicht plan mißverstanden werden. Selbstverständlich war auch bisher, zumal in der pädagogisch orientierten Anthropologie der Scholastik, zu schweigen von ihrem spirituellen Hintergrund, von Erfahrung des Gewissens die Rede. Problematisch war dort aber nur das seelische Vermögen der Verwirklichung einer menschlichen Natur, die nach Bestand und Bestimmung eindeutig gegeben war. Gewiß war dieses Freiheitsvermögen schöpfungstheologisch begründet, aber seiner geforderten Verwirklichung war es nur äußerlich vorausgesetzt. Die theologische Anthropologie konnte dann nur die Aufgabe haben, die praktische Freiheit des Menschen zu *beschreiben* – zu *begründen* hatte sie nur, wo es darum ging, die Hemmungen dieser Freiheit zu beseitigen, d. h. deren natürlichen Umfang wiederherzustellen (und darum, ihren Umfang auf die übernatürliche, spezifisch christliche Praxis zu erweitern). Wo es m. a. W. um den Aufbau moralischer Qualifikation geht, da hat das theologische »Programm« der *perfectio naturae* alle pädagogische Klugheit für sich, daran ist kein Zweifel! Mit der »Seele« des Menschen, dem anthropologischen Ort dieser Pädagogik, war dann jedoch nicht das gemeint, was jetzt »Herz«, »Gewissen«, »Person« des Menschen heißt. Denn jetzt ist die Voraussetzung einer menschlichen »Natur« als solche erkannt und muß ausdrücklich gemacht werden. Das verändert ihren Inhalt aber tiefgreifend.

Wenn nunmehr der innere Grund des menschlichen Freiheitsvermögens problematisch ist, dann kann es nicht mehr um Verwirklichung, sondern nur um Begründung gehen. Denn der innere Grund der menschlichen Freiheit und Unfreiheit kann nicht seinerseits Gegenstand der Praxis sein, die diesen Grund immer

schon beansprucht und durch den sie, ihn verwirklichend, immer schon bestimmt ist. Wenn aber dieser Grund nicht gegenständlich erkannt und praktisch verwirklicht werden kann, dann ist der Mensch nicht mehr nur durch seine Natur und sein Wesen als dem Ensemble seiner Eigenschaften und Vermögen (einschließlich seines Gewissens), sondern auch, und zwar auch im Gegensatz zu jenem Bestand, durch die Erfahrungen seines Gewissens definierbar; Erfahrungen, die freilich nur in einem uneigentlichen Sinne praktische genannt werden können, weil sie leidend, nicht tätig gemacht werden. Genau deshalb hat die theologische Anthropologie nunmehr die Aufgabe, die Frage nach der *Begründung* des Menschlichen rein als solche und unterschieden von allen Fragen nach seiner *Verwirklichung* zu stellen. Diese Aufgabe kann sie freilich, wie gezeigt, nur im Zusammenhang der Christologie lösen. Die Antwort auf die Begründungsfrage, die sich dann ergibt, entscheidet darüber, was zu verwirklichen dem Menschen möglich und für den Menschen nötig ist. Diese Aufgabenstellung ist der anthropologische Sinn des theologischen ›Programms‹ der *iustificatio sola fide*.

3. *Ein schwieriges Fazit*. – Haben wir recht getan, die lutherischen Bekenntnisse nach ihrer theologischen Anthropologie zu fragen? Sind die zeitgenössischen Erwartungen, die sich mit einem solchen Thema wohl oder übel verbinden, erfüllt worden?

Kein Zweifel, hier ist ein neuer Stand der Erfahrung des Menschen mit sich selbst erreicht und eine neue Stufe in der Bewußtheit dieser Erfahrung. Mehr noch, die Art des Umgangs des Menschen mit sich selbst, die hier ihren Ausdruck findet, ist strukturell die gleiche wie die der neuzeitlichen, wie unserer Selbsterfahrung. Die Person des Menschen, sein Inneres ist endgültig gegenüber allen bloß äußerlichen Bestimmungen reserviert, und alle Vermittlungen, durch die das Innere des Menschen bestimmt ist, stehen unter der Bedingung, im Gewissen des Individuums vollzogen zu werden. Die Frage, die hier das anthropologische Interesse auf sich zieht, die Frage nach dem Grund von Freiheit, nach dem Subjekt von Praxis, ist eine *neuzeitliche Frage*. Die anthropologische Überlieferung der alten Welt wird endgültig ›christianisiert‹: Mochte sich der Mensch noch lange im Gehäuse der natürlichen und gesellschaftlichen Gegebenheiten vorgefunden und dies in vernünftiger Einsicht nachvollzogen haben – jetzt ist er grundsätzlich der Einzelne, und sein Schicksal ist sein Wille.

So könnte man den Sachverhalt stilisieren. Es scheint sogar theologische Gründe dafür zu geben, die lutherische Anthropologie in die Vorgeschichte des neuzeitlichen Pathos der Freiheit einzurücken. Sind doch nicht nur die lutherische Frömmigkeit und ihre Folgegestalten von der religiösen Konzentration auf das innerliche, persönliche Verhältnis des Einzelnen zu Gott geprägt – auch die säkulare Umformung dieser Frömmigkeit nach dem Maß sittlicher Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung, ja sogar ihre religionskritische Auflösung zehrt noch von der Energie dieser Konzentration. Nicht umsonst beruft sich etwa die Projektionsthese, derzufolge das Geheimnis der Theologie die Anthropologie ist, nachdrücklich auf die Einsichten Luthers. Ja, auch in der Theologie selbst konnten solche Einsichten zu der Überzeugung fortgebildet werden, daß die christli-

che Lehre als Glaubenslehre oder theologische Anthropologie vollständig zur Darstellung gebracht werden könnte. Noch das antithetische Programm einer wahrhaft theologischen Theologie bestätigte dies auf seine Weise, indem es schon bei Luther den Ansatz zu einer anthropologischen Verzerrung des theologischen Themas entdeckte. Ganz zu schweigen von dem alten Vorwurf, in der lutherischen Tradition werde ein religiöser Subjektivismus ins Recht gesetzt, dessen wahre Natur sich in der irreligiösen Endgestalt der modernen, nachchristlichen Welt enthülle.

Trotzdem: Die theologischen Anthropologie der lutherischen Bekenntnisse sperrt sich dagegen, als eine Epoche in der Geschichte der unmittelbaren Freiheit stilisiert zu werden. Sie kann nicht mit jener Anthropologie in eins gesetzt werden, die, vom Selbstbewußtsein der Renaissance ausgehend, dem Menschen die Eigenschaft unendlicher Bestimmbarkeit durch sich selbst beilegt. Sie macht ohne Zweifel den Grund einer bislang unerhörten *Freiheit* sichtbar. Bislang unerhört ist aber auch die *Unfreiheit*, die sie dem menschlichen Wollen und Tun unterstellt. Und die Freiheit eines Christenmenschen knüpft sie an eine Bedingung, die sie nicht mehr selbst, anthropologisch, begründen kann, sondern der *christologischen* Begründung überlassen muß. Gewiß läßt sich diese christologische Bedingung ihrerseits wieder anthropologisch darstellen, wie dies die Rechtfertigungslehre tut (dies sollte angesichts einer bestimmten Art von anthropologischer Überbeanspruchung der Christologie nicht vergessen werden). Aber sie kann nicht in den anthropologischen Begründungszusammenhang eingeholt werden. Eine theologische Anthropologie, die im systematischen Zusammenhang der Rechtfertigungslehre bleibt, kann daher auch nicht zum Ganzen der Theologie werden. Es kann auch nicht ihre Aufgabe sein, den inner- oder außertheologisch »realisierten« Christologien beizuspringen, in denen die *Begründung* des Menschlichen in den unendlichen Progreß seiner *Verwirklichung* umgelegt erscheint. Gegenüber den anthropologischen Programmen der Selbstwerdung (in denen, das sei zugegeben, die alte Zielsetzung der *perfectio naturae* ihre Unverwüstlichkeit unter Beweis stellt!) hat die theologische Anthropologie auf ihre Weise die Begründung des Menschlichen immer noch Gott in Jesus Christus anheimzustellen und im übrigen an die Verwirklichung des Begründeten zu gehen. Ob das zeitgemäß ist oder nicht, wird weder in der theologischen noch in irgendeiner Anthropologie entschieden.

Nachbemerkung: Da dieser Beitrag vor allem zum Lesen der Bekenntnisschriften anregen will, ist auf die ausdrückliche Verhandlung der Literatur zum Thema verzichtet worden. Doch soll der Hinweis auf einige wichtige Arbeiten nicht unterlassen werden.

Was den theologiegeschichtlichen Aspekt angeht, so ist die einzige thematische Anthropologie leider nur in schwedischer Sprache erschienen: *B. Hägglund*, *De homine* (1959). Speziell Luthers Anthropologie behandelt aber *W. Joest*, *Ontologie der Person bei Luther* (1967). Die vorhandenen Darstellungen der Bekenntnisschriften behandeln das anthropologische Thema unter verschiedenen Gesichtspunkten aufgliedert, die freilich ihrerseits oft bezeichnend sind, z. B. *E. Schlink*, *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften* (1940), 67 ff., 131 ff., 154 ff. Historischen Aufschluß über die erste Phase der Bekenntnisbildung gibt *H. Fagerberg*, *Die*

Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften von 1529–1537 (1965), 106 ff., 130 ff., 287 ff.; jetzt noch gründlicher *W. Maurer*, Historischer Kommentar zur Confessio Augustana, Bd. 2 (1978), 47 ff., 63 ff. Für die zweite Phase ist man immer noch auf *Fr. H. R. Frank*, Die Theologie der Concordienformel historisch-dogmatisch entwickelt und beleuchtet, I (1858), 50 ff., II (1861), 1 ff. angewiesen. Spezialuntersuchungen zu FC I und FC II gibt es vom *Verf.* und von *F. Hübner* in: Widerspruch, Dialog und Einigung. Studien zur Konkordienformel der lutherischen Reformation, hg. *W. Lohff* u. a. (1977), 107 ff., 135 ff.

Was den philosophiegeschichtlichen Aspekt angeht, so gibt es immerhin eine instruktive Sammlung anthropologischer Texte von *M. Landmann*, De homine (1962). Das klassische Werk von *H. Heimsoeth*, Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik (⁶1974), läßt in den Themenkreisen »Seele und Außenwelt«, »Das Individuum«, »Verstand und Wille« 90 ff., 172 ff., 204 ff. sehr eindrücklich die Motivationskraft der christlichen Theologie für die Genese des neuzeitlichen Bewußtseins erkennen – nur spielt die reformatorische Theologie dabei so gut wie keine Rolle. Wohl erkannt ist deren Bedeutung in dem ebenfalls klassischen Werk von *W. Dilthey*, Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation (⁹1970), 32 ff., 162 ff.; aber hier und bei vielen Nachrednern ist ungefähr das Gegenteil von dem oben Gesagten behauptet, daß nämlich der neue Grundgedanke von der Selbstherrlichkeit der gläubigen Person mit der überlieferten Sünden- und Rechtfertigungslehre sachlich nichts mehr zu tun habe. Gegen die tragische Interpretation der lutherschen Anthropologie bei *H. Weinstock*, Die Tragödie des Humanismus (⁵1967), 174 ff., theologischen Widerspruch anzumelden, lohnt da schon eher.

Die systematischen Arbeiten über die theologische Anthropologie häufen sich. Für die Auseinandersetzung mit der reformatorischen Überlieferung aufschlußreich sind jedoch folgende Arbeiten: *W. Lohff*, Rechtfertigung und Anthropologie, in: Rechtfertigung im neuzeitlichen Lebenszusammenhang, hg. *W. Lohff* u. a. (1974), 126 ff.; *E. Jüngel*, Der Gott entsprechende Mensch, in: Neue Anthropologie, hg. *H. G. Gadamer* u. a., Bd. 6 (1975), 346 ff.; *G. Sauter*, Mensch sein – Mensch bleiben, in: Anthropologie als Thema der Theologie, hg. *H. Fischer* (1978), 71 ff.; *G. Ebeling*, Dogmatik des christlichen Glaubens I (1979), 334 ff.