

Die Bedeutung der *consolatio* für Luthers Seelsorge bis 1525

Von Martin Treu

Schon die Zeitgenossen verehrten Luther nicht nur als den großen Reformator und wortgewaltigen Prediger, sondern auch als den gottbegnadeten Seelsorger.¹ Besser noch als deren Aussagen vermag das ein kurzer Blick auf die Druckgeschichte der frühen seelsorgerlichen Schriften Luthers zu belegen. In erster Näherung kann man sagen, daß Luthers deutsche Schriften, die sich an die Laien wandten, mehr Auflagen in einem weiteren geographischen Raum erlebten als seine fachwissenschaftlich lateinischen.

Während von der »Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum«, 1517, nur drei Drucke nachzuweisen sind² und auch die dazugehörigen »Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute«, 1518, es nur auf vier Ausgaben gebracht haben,³ erschienen von der dasselbe Thema behandelnden deutschen Schrift »Ein Sermon von Ablass und Gnade« 25 hochdeutsche und zwei niederdeutsche Ausgaben zwischen 1518 und 1520.⁴

Ebenfalls weit verbreitet waren die seelsorgerlich gehaltenen Schriften von 1519, »Ein Sermon von der Betrachtung des heiligen Leidens Christi«⁵, »Ein Sermon von dem ehelichen Stand«⁶ und »Ein Sermon von der Bereitung zum

1 Zum Gesamtproblem vgl. Martin TREU: Die Bedeutung der *Consolatio* bei Luther (bis 1525) als Anstoß für die gegenwärtige Seelsorgediskussion. Halle 1982. 220, 45 S. – Halle, Univ., Fak. für Theologie, Diss. A, 1982.

2 Josef BENZING: Lutherbibliographie: Verzeichnis der gedruckten Schriften Martin Luthers bis zu dessen Tod/ unter Mitarbeit von Helmut Claus. Baden-Baden 1966 – im Folgenden als Benzing zitiert –, 16 (87–89).

3 Benzing, 29 (205–208); ERGÄNZUNGEN ZUR BIBLIOGRAPHIE DER ZEITGENÖSSISCHEN LUTHERDRUCKE/ im Anschluß an die Lutherbibliographie Josef Benzings bearb. von Helmut Claus und Michael A. Pegg. Gotha 1982, 34 (205–208).

4 Benzing, 16–19 (90–114); Ergänzungen ..., 29f (90–98. 100–102. 104–112. 114).

5 25 deutsche Ausgaben, eine niederdeutsche Übertragung, Übersetzungen ins Lateinische, Dänische und Niederländische (3 Ausgaben); siehe Benzing, 40–43 (312–340); Ergänzungen ..., 38 (312–316. 318f. 322f. 326f. 329f. 332f. 336. 338).

6 5 Ausgaben ohne Luthers Mitwirkung, 15 Ausgaben der von Luther überarbeiteten Fassung

Sterben«⁷. Da der Druck absatzorientiert erfolgte, läßt diese Bilanz wenigstens einen ungefähren Schluß auf das Interesse der Leserschaft zu. Besonders wird dieser Sachverhalt dadurch unterstrichen, daß um 1522 bis 1525 drei Ausgaben einer Teilübersetzung von Luthers großer exegetischer Arbeit, den »Operationes in psalmos«, unter dem Titel »Von der Christlichen hoffnung ein tröstlich leer für die kleinmütigen Martin Luthers über on ein de(r) letsten verß des fünfften Psalmen, ...« erschienen.⁸

Dieser kurze Überblick zeigt deutlich genug, daß vor allem Luthers seelsorgerliche Schriften im Vergleich zu seinen polemischen oder exegetischen rezipiert wurden. Daß dies seinen eigenen Intentionen nicht entgegenstand, geht aus einer 1518 veröffentlichten Thesenreihe hervor, in der Luther sich ausführlich mit dem theologischen Problem der Gewissenströstung im unmittelbaren Kontext des Ablaßstreites auseinandersetzt.⁹

Die besondere Akzentsetzung Luthers auf die *consolatio* spiegelt sich auch in der Rezeption von Lutherschriften nach dem Tode des Reformators wider. Johannes Aurifaber veranstaltete 1547 eine Ausgabe verschiedener Trostbriefe Luthers an den Kurfürsten Johann und andere.¹⁰ 1550 brachte er Luthers Auslegung des 129. Psalms mit 18 Trostbriefen heraus.¹¹ 1552 erschien die Sammlung von Trostsprüchen des Johannes Amsterdamus.¹² Schon 1545, also noch zu Luthers Lebzeiten, hatte Caspar Cruciger eine Zusammenstellung von Trost-

und eine dänische Übersetzung; siehe Benzing, 45-47 (358-377); Ergänzungen ..., 39 f (358-370. 372-374).

7 23 deutsche Drucke, Übersetzungen ins Dänische, Lateinische (2 Ausgaben) und Niederländische; siehe Benzing, 54-57 (433-460); Ergänzungen ..., 42 f (434-436. 438. 440-443. 445-453. 455 f. 458 f).

8 Basel: Valentin Curio, um 1522; siehe Benzing, 63 (521); vgl. auch 64 (522 f); Ergänzungen ..., 45 (521. 523).

9 Martin LUTHER: Pro veritate inquirenda et timoratis conscientiiis consolandis conclusiones. 3 Drucke; siehe Benzing, 29 (209-211); Ergänzungen ..., 34 (210 f), 1522 in eine Thesensammlung aufgenommen; siehe Benzing, 11 (59).

10 ETliche SCHOENE TROST SCHRIFFTEN DES EHRWIRDIGEN HERRN DOCTORIS MARTINI LUTHERI ... Erfurt: Wolfgang Stürmer, 1547; vgl. WA Br 14, 574 f (III).

11 D. MARTINI LUTHERS AUSLEGUNG VBER DEN 129. PSALM VERDEUTSCHT ... Auch desselbigen etliche Trostbrieff an betrübte Personen ... Magdeburg: Michael Lotter, 1550; vgl. WA Br 14, 576 f (IV).

12 CONSOLATORIUM SENTENTiarUM συναγωγήν ex D. Lutheri scriptis/ una cum ejus Prophetiis edidit Johannes Amsterdamus. Magdeburg 1552.

briefen herausgegeben, die vielfach nachgedruckt wurde.¹³ 1577 widmete schließlich Georg Coelestin einen Abschnitt seiner vierbändigen Geschichte des Augsburger Reichstages von 1530¹⁴ den »Selectae sententiae Verbi Divini, quibus se Martinus Lutherus tempore totius Conventus Augustani in summis tentationibus et periculis ... consolatus est.«¹⁵

Auf eigene Weise übernahm es der Eislebener Pfarrer Conrad Porta, das seelsorgerliche Erbe Luthers zu tradieren und nutzbar zu machen. Diese Eigenständigkeit wird im »Centifolium Lutheranum«¹⁶ dadurch unterstrichen, daß Portas Werk nicht im Abschnitt »Sententia consolatoria«, sondern in der Abteilung »Pastorale« erscheint. Im Jahre 1582 kam es dann zum ersten Mal selbständig unter dem dem Titel »Pastorale Lutheri: Das ist Nützlicher und nötiger Unterricht von den fürnembsten Stücken zum heiligen Ministerio gehörig ...«¹⁷ heraus. Anders als in den oben genannten Sammlungen der sententiae consolatoriae, die vor allem durch die Erinnerung an den großen Mann geprägt waren, ging es Porta darum, ein praktikables Manual für den Alltagsgebrauch des Seelsorgers aus verschiedenen Schriften Luthers zu gewinnen.¹⁸ Das Interesse an der Theologie Luthers wird zurückgestellt hinter die Frage: »... wie sich junge vnd vngeübte / ja auch wol ziemliche alte vnd erfahrene Prediger / in schweren vnd sorglichen Casibus, ... / verhalten sollen / ...«¹⁹ Dieses leitende Interesse traf offensichtlich Bedürfnisse eines breiten Leserkreises, zumal die Aufteilung des stattlichen Quartbandes in 24 Hauptkapitel, untergliedert in eine Vielzahl von Einzelpunkten, die im Frage-Antwort-Schema abgehandelt werden, der Benutzbarkeit im Alltag der Amtspraxis entgegenkam. Deswegen ist es auch nicht verwunderlich, daß noch 1843 eine bearbeitete Neuauflage in

13 ETliche TROSTSCHRIFTEN UND PREDIGTEN FÜR DIE, SO IN TODS VND ANDER NOT VND ANFECHTUNG SIND. Doct. Mar. Luth. Wittemberg: Hans Lufft, 1545; vgl. WA Br 14, 572 (II2a). Georg Rörer brachte davon in Leipzig bei Jakob Bärwald eine undatierte Nachauflage heraus, die mir vorlag; vgl. WA Br 14, 600 (IXe).

14 GEORG COELESTIN: Historia Comitum Anno 1530 Augustae celebratorum ... 4 Bde. Francofordiae cis Viadrum: Johannes Eichhorn, 1577.

15 Ebd I, 21-24.

16 CENTIFOLIUM LUTHERANUM SIVE NOTITIA LITTERARIA SCRIPTORUM OMNIS GENERIS DE B. D. LUTHERO ... / hrsg. von Johann Albert Fabricius. 2 Teile in 1 Bd. Hamburgi 1728, 1730.

17 Nachauflagen erschienen 1597, 1604 und 1615 in Leipzig – letztere Ausgabe lag mir vor – sowie 1729 in Jena.

18 Ausgabe 1615, cjj^r.

19 Ebd, cjj^v.

Nördlingen erschien.²⁰ Der ungenannte Editor läßt das Werk ausgehen mit dem Wunsch, »daß es viele Früchte für das ewige Gottesreich tragen möge«.²¹

Der entscheidende Impuls für eine lange Zeit war aber schon mit der Erstausgabe des »Pastorale« 1582 gegeben worden, da Porta bereits dort Luthers theologischen Ansatz, der in seiner Trosttheologie liegt,²² zu einem Kapitel unter anderen gewandelt hatte, so daß nun der Abschnitt »Vom Trösten« zwischen denen »Vom Straffen« und »Vom vermahren vnd warnen« zu finden war.

Gegen Ende des 19. Jahrhunderts erschienen dann Ausgaben der Trostschriften Luthers von August Nebe,²³ Johannes Delius²⁴ und anderen. Christian Achelis hat in seinem bekannten Lehrbuch das Problem, das sich mit der Entscheidung zwischen Rezeption der Trosttheologie und Darstellung lutherischer Seelsorge stellt, so beschrieben: »Es ist keine Frage, daß die Reformation auch in der speziellen kirchlichen Seelsorge die richtigen Bahnen prinzipiell eröffnet hat . . . Allein es ist auch keine Frage, daß die deutsche Reformation die spezielle kirchliche Seelsorge zur praktischen Durchführung nicht gebracht hat.«²⁵ Ich stimme mit dieser Charakterisierung überein, meine aber, den etwas vagen Ausdruck »prinzipiell eröffnet« mit Blick auf Luthers theologische Anschauungen vom Trost präzisieren zu können.

Auch im 20. Jahrhundert finden sich Anknüpfungen an die von Porta begründete Tradition der Sammlung von Sentenzen Luthers für die seelsorgerliche Praxis, wobei allerdings nun die Theorie der Seelsorge, genauer, die Theologie, die Luthers Seelsorgevollzügen zugrunde liegt, eine größere Rolle spielt. Zu nennen sind hier die Arbeiten von Hermann Steinlein, Simon Schöffel und für die jüngste Gegenwart die von Theodor Brandt.²⁶ Auch der Wiederabdruck von

20 Es ist kein »stark gekürzter Neudruck«, wie Klaus WINKLER: Die Zumutung im Konfliktfall: Luther als Seelsorger in heutiger Sicht. Hannover 1984, 10, Anm. 3. bemerkt. Es fehlen lediglich die acht Punkte über die Kirchengüter, die nicht mehr den tatsächlichen Verhältnissen im 19. Jahrhundert entsprachen. Ansonsten handelt es sich um eine wortgetreue Ausgabe; vgl. Conrad PORTA: Pastore Lutheri: . . . Nördlingen 1843, IV.

21 Ebd., III.

22 Siehe unten Seite 20.

23 August NEBE: Luther als Seelsorger. Wiesbaden 1883.

24 MARTIN LUTHERS TROTSCHRIFTEN/ hrsg. von Johannes Delius. Gotha 1884.

25 Christian ACHELIS: Lehrbuch der Praktischen Theologie. Bd. 3. 3. Aufl. L 1911, 12 f.

26 Hermann STEINLEIN: Luther als Seelsorger. L 1918; Simon SCHÖFFEL: Luther als Seelsorger. Lu 23 (1941), 1–10; Theodor BRANDT: Luther als Seelsorger. Wuppertal 1973. – Die auffällige Übereinstimmung der Titel ist nicht zufällig, sondern weist auf eine gemeinsame Methode hin.

Trostschriften mit einem interpretierenden Vorwort ist in diesem Zusammenhang zu nennen.²⁷

Es ist das Verdienst von Julius Seebaß, darauf hingewiesen zu haben, »daß seine [Luthers] Seelsorge ganz und gar Theologie ist, und zwar *Theologia crucis*, ebenso wie der Theologe Luther immer und überall Seelsorger und seine *Theologia crucis* ganz und gar Seelsorge ist.«²⁸ Diese Behauptung, die unter dem Eindruck von Walther von Loewenichs Überlegungen zur *Theologia crucis*²⁹ entstanden sind, müssen nach Seebaß eigener Aussage allerdings breiter belegt werden.³⁰

Verschafft man sich einen Überblick über Luthers Schriften, so fällt auf, daß der Begriff »Trost« (*consolatio*) bei ihm viel häufiger vorkommt als der der Seelsorge; er erscheint sowohl in theologisch tiefgründigen wie auch in poimenisch gerichteten Textpassagen. Wir gehen daher diesem Begriff nach, ohne eine reine Begriffsuntersuchung zu bieten. Aus Raumgründen wurde eine Abgrenzung bis 1525 gewählt, um vor allem das Werden der Anschauungen Luthers vom Trost betrachten zu können. Die Textbasis besteht in den Schriften und Briefen, da Predigten unter homiletischem Aspekt untersucht werden müßten, die Vorlesungen sich dagegen an einen akademischen Rezipientenkreis richteten.

Interessant ist, daß der Begriff »*consolatio*« im Rahmen der Kirchengeschichte eine lange Tradition hat, und zwar als juristischer Terminus.³¹ So hat der Begriff im Mittelalter u. a. nicht nur die Bedeutung der Wiederherstellung eines Bischofssitzes oder der Almosenverteilung; nach der »*Regula canonicorum*« des Chrodegang von Metz (cap. 30) konnte er auch die zur täglichen Prébende zusätzlich gewährte Speise- und Trankverteilung meinen.³² Kirchengeschicht-

27 So z.B. Martin LUTHER: Vierzehn Tröstungen für Mühselige und Beladene (*Tessaradecas consolatoria pro laborantibus et oneratis* <dt.>)/ übers. und eingel. von Theodor Heckel. Helsinki 1941.

28 Julius SEEBASS: Luther als Seelsorger in seinen Coburger Predigten, Schriften und Briefen. GÜ: s. a. (Hefte der Sydower Bruderschaft; 4), 7.

29 Walther von LOEWENICH: Luthers *Theologia crucis*. M 1929; 5. Aufl. Witten 1967; vgl. Seebaß: AaO, 7, Anm.

30 Ebd., 8.

31 Zum antiken Gebrauch vgl. AUSFÜHRLICHES LATEINISCH-DEUTSCHES HANDWÖRTERBUCH/ hrsg. von Karl Ernst Georges. 7. Aufl. L 1879, 1440.

32 *MEDIAE LATINITATIS LEXICON MINUS*/ hrsg. von J. F. Niermeyer. Vollendet von C. van den Kieft. Leiden 1976, 256, mit den entsprechenden Nachweisen.

lich bedeutsam war er auch im Zusammenhang mit der Häresie der Katharer, die nach ihrem spezifischen Sakrament »consolati« genannt wurden.³³ Alle diese Bedeutungsinhalte scheinen bei Luther keine Rolle zu spielen, er knüpft vielmehr direkt bei den entsprechenden Bibelstellen an.

Das deutsche Wort »Trost«, das in seiner Etymologie mit dem Adjektiv »treu« zusammenhängt, war schon frühzeitig mit der Kirchensprache verbunden.³⁴ Besonders in der Mystik hat es eine Rolle gespielt. In einer Predigt von Johannes Tauler heißt es: »göttlicher trost sol sin also zart, das er in keine wise gestot do man andern trost enphohet.«³⁵ Diesen Satz schreibt Tauler Bernhard von Clairvaux zu. Bekanntlich haben beide Theologen auf Luther eine gewisse Wirkung ausgeübt. Die Parallele zu Luthers Aussage »Aber gottis wort ist so tztart, das es keynen tzusatz mag leyden, es wil alleyn seyn, oder gar nichts seyn«,³⁶ ist bis in die Wortwahl erstaunlich groß.

Wie eng für Luther Gottes Wort mit dem Trost verbunden ist, soll im folgenden an verschiedenen Beispielen gezeigt werden. Dabei wurde die Auseinandersetzung mit der Sekundärliteratur weitgehend zurückgestellt, um Luther so intensiv wie möglich zu Wort kommen zu lassen.

I

Bei allen Differenzen, die es in der gegenwärtigen Lutherdeutung gibt, scheint doch zumindest eine Erkenntnis gemeinsame Basis der Lutherforschung zu sein: Die Grundlage von Luthers theologischer Existenz ist die Heilige Schrift. Luther will seine Theologie als Schriftauslegung verstanden wissen.

Deswegen ist es einleuchtend, wenn wir bei der Nachfrage nach Trostbedürftigkeit und Tröstung in Luthers Verständnis bei einem neutestamentlichen Satz bzw. dessen Erklärung durch den Reformator einsetzen. Luther beginnt seinen Trostbrief an die Miltenberger mit dem Zitat von 2 K 1, 3 f und erläutert dies so: »... ynn welchen worten er [Paulus] durch seyn eygen exempel leret, das man die betrübten trosten soll, aber doch also, das der selbige trost ja nicht von menschen, sondern von Gott sey, wilchs er gar mercklich hyn zusetzt, umb des falschen schendlichen trosts willen zu meyden, wilchen sucht und gibt die

33 Ebd.

34 DEUTSCHES WÖRTERBUCH/ hrsg. von Jakob und Wilhelm Grimm. Bd. 11 I 2. L 1952, 902 (Nachdruck M 1984).

35 Ebd 11 I 2, 915.

36 WA 8, 143, 34-36.

wellt, fleysch und der teuffel auch, da durch aller nutz und frucht des leydens und creutzes verderbet und verhyndert wird.«³⁷ Hier sind einige fundamentale Ansichten Luthers zusammengedrängt. Zuerst einmal wird auf die Pflicht hingewiesen, die »Betrübten« zu trösten. Gemeint sind damit die Leidenden und Bedrängten. Solches Leid kann, wie der Trostbrief an die Miltenberger voraussetzt, von außen zugefügt sein,³⁸ oder aber auch aus dem Inneren des Menschen kommen, wenn er sich als Sünder vor Gott erkennt. Beide Weisen des Leidens sind für Luther nicht streng geschieden. Die innere Form des Leidens wird so beschrieben: »Si enim suum malum sentiret [homo], infernum sentiret, Nam infernum in se ipso habet.«³⁹ Die Erfahrung solchen Leidens ist die Erfahrung der Gottesferne: »Also ist nicht grösser leidt, wenn entpfintlich leyden des gewissens, das do geschicht, wenn Gott entsaget, das ist, die warheit, gerechtigkeit, weysheit etc., und bleybt da nichts denn sunde, finsternis, ah und wehe, ...«⁴⁰

Dieses Leiden hat eine Erkenntnisfunktion. Nur so begreift der Mensch, daß er vor Gott Sünder ist, gerade auch in seinen gutgemeinten Taten und Absichten.⁴¹ Daraus resultiert, daß gerade die Christen, ja »alle heyligen«, sich als Sünder erkennen müssen.⁴² In der für Luther typischen Zusammenschau von theologischer Reflexion und Alltagserfahrung haben seine Ausführungen zum Leidensgedanken praktische Konsequenzen für das Leben der Christen. Aus der Erkenntnis des Leidenssinnes als einer Vorbedingung des Trostes erwächst für den Christen die Aufgabe, das Leiden als seine Lebenshaltung anzunehmen.

Dieser allgemein umschriebene Zustand gewinnt seine Konkretion in der Anfechtung.⁴³ Das allen Menschen gemeinsame Leiden wird hier im einzelnen akut. Luther hat seine eigenen Erfahrungen damit in Umkehrung von 2 K 12, 2 f eindrucklich geschildert.⁴⁴ Anders als im Leidenszustand sind hier aber die Gegner genau zu bestimmen: »Drey versuchung oder anfechtung haben wir, das fleysch, die welt, den teüffel.«⁴⁵ Dieser Trias sind wir eingangs schon begegnet.

37 WA 15, 69, 15-21.

38 Vgl. auch WA 18, 323, 21-28.

39 WA 6, 107, 9f.

40 WA 18, 481, 21-24.

41 Vgl. WA 1, 169, 29-31.

42 WA 18, 480, 21f.

43 Vgl. dazu die grundlegende Untersuchung von Horst BEINTKER: Die Überwindung der Anfechtung bei Luther: eine Studie seiner Theologie nach den Operationes in psalmos 1519-21. B 1954; DERS.: Anfechtung III: Reformations- und Neuzeit. TRE 2 (1978), 695-708.

44 WA 1, 557, 33-37.

45 WA 6, 17, 29f.

Leiden im Gewissen wie Leiden in der Welt, unterschiedlich akzentuiert, aber letztlich nicht zu trennen, werden im Angriff dieser drei Gewalten erfahren. Der Mensch ist hier als einzelner dem Ansturm der widergöttlichen Mächte ausgesetzt, und zwar für eine konkret bestimmte Zeit, wobei die Dauer der Anfechtung ihrer Intensität umgekehrt proportional ist.⁴⁶ Die Anfechtung ist das Akut-Werden des trostlosen Zustandes des Menschen.

Die »Anfechtung durch das Fleisch« stammt als intensiv verhandeltes Thema aus der mönchischen Tradition des Mittelalters. Ein Zitat aus einem Brief Luthers von 1516 zeigt, wie er schon früh diesem Topos eine Wendung ins Persönliche geben konnte und mußte: »Oculus enim noster nequam est valde, et ut de me loquar, hui! in quantis me miseriis vexavit, et usque modo vexat extreme.«⁴⁷ Aber nicht nur ein Teil des eigenen Körpers kann versuchlich werden, sondern ebenso auch die »prudencia sensus nostri«⁴⁸. Luther verfällt also keinesfalls einem Leib-Seele-Dualismus, sondern beide Ebenen menschlicher Existenz stehen unter dem Verdikt des Fleisches als Urheber der Anfechtung.

Auch über die Welt spricht Luther in seinen frühen Briefen im Rahmen des Traditionellen, wobei er auch hier eine persönlich gefärbte Wendung einführt, wenn er nicht nur vor den Gefahren zu großer Nähe in der menschlichen Gemeinschaft warnt, sondern auch vor denen der Einsamkeit.⁴⁹ Immer wieder hervorgehobene Ursache der Anfechtung ist in Luthers Gedankengängen schließlich der Herr dieser Welt, der Teufel. Er regiert in der Einsamkeit,⁵⁰ greift unermüdlich an,⁵¹ er kann durch Wunder und Zeichen die Menschen täuschen und gerade so ihren Glauben anfechten.⁵² Dabei liegt Luther der Gedanke an gleiche Macht zwischen Gott und Teufel fern.⁵³ Trotzdem darf dessen Gefährlichkeit keinesfalls unterschätzt werden. Luther beruft sich öfter auf seine Erfahrungen mit der satanischen Anfechtung⁵⁴ und gibt daraus resultierende Ratschläge für andere: »Contemptus franget eum. Observatio inflabit eum.«⁵⁵

46 Vgl. WA 7, 791, 5-11.

48 WA Br 1, 37, 12.

50 WA Br 1, 397, 40.

52 WA 8, 532, 19-21.

53 Hans Martin BARTH: Der Teufel und Jesus Christus in der Theologie Martin Luthers. GÖ 1967, 208.

54 So z.B. WA Br 2, 448, 16-449, 18 (454).

55 WA 10 II, 166, 10f.

47 WA Br 1, 37, 13f (12).

49 WA Br 1, 397, 39-41 (175).

51 WA 12, 11, 20.

Letztlich vermag Luther das Wirken des Teufels nur »permissu Dei«⁵⁶ zu verstehen. Gemäß seiner Grundüberzeugung von Gottes Allmacht und Allwirksamkeit erhebt sich für ihn die Frage, ob nicht hinter den genannten Urhebern der Anfechtung noch ein anderer steht. Dies wird dann so beantwortet: »In allem leiden und anfechtung sal der mensch zu aller ersten zu got lauffen, und erkennen und auffnemen, als von got zu geschickt werde, es kom von teuffel ader von menschen.«⁵⁷ Es wird deutlich, daß Luther kaum an einer Diskussion interessiert ist, inwieweit Gottes Allmacht nur Zulassung der teuflischen Anfechtung ist oder direkte Wirksamkeit.⁵⁸ Ihm geht es vielmehr um das Ziel der Anfechtung, nämlich einen Erfahrungs- und Erkenntnisprozeß im Menschen zu bewirken, in dessen Verlauf sich der Mensch Gott zuwendet. Von daher ist es nicht verwunderlich, daß Luther denjenigen, der »seyn ungluck und widderwertickeit dem teuffel oder bößen menschen tzu schreybt«, statt sie mit Liebe und Lob »als böß und gutt von gott alleyne auff nympt«,⁵⁹ als Verletzer des ersten Gebotes betrachtet, weil der Mensch durch solches Verhalten zeigt, daß er nicht bereit ist, Gutes wie Böses aus Gottes Hand anzunehmen. Die Anfechtung ist also ein Prozeß mit dem Gott ein Ziel am Menschen verfolgt, nämlich ihn zur Ausrichtung an seinem und zur Unterwerfung unter seinen Willen zu bringen.⁶⁰ Infolgedessen ist sie eine heilsame Erfahrung, mag dies dem Betroffenen im Moment auch nicht bewußt sein.

Wenn für Luther das Gewissen, das die Anfechtung nicht wahrnimmt bzw. nicht wahrnehmen will, sich in der höchsten Versuchung befindet,⁶¹ so ist es einleuchtend, daß ihm der Tod zwar Gelegenheit einer besonderen *tentatio* sein kann, nie aber diese selbst. Deswegen gibt es Vergleichspunkte zwischen den mittelalterlichen »*artes moriendi*« und Luthers Hinweisen zum Tod, aber auch

56 WA Br 4, 124, 5-7 (1044).

57 WA 1, 159, 16-18.

58 Die Literatur zu diesem Thema ist sehr umfangreich; siehe z. B. Barth: AaO, 153; Hans Joachim Iwand: *Luthers Theologie*/ hrsg. von Johann Haar. Mit einer Einführung von Karl Gerhard Steck. M 1974, 141; Gustav Wingren: *Luthers Lehre vom Beruf*. M 1952, 62 f. Eine abweichende Stellung nimmt Paul Bühler: *Die Anfechtung bei Martin Luther*. ZH 1942, 7, ein. Mir scheint für Luther typisch zu sein, daß er weniger an dem dogmatischen Problem als an dem praktischen – wie sich der Mensch gegenüber Gott verhalten soll – interessiert ist.

59 WA 7, 208, 1-3; ähnlich 224, 20-24.

60 WA 7, 582, 8-10.

61 WA 6, 236, 18-20: »Dan das ist die groste anfechtung, das du dich so vorstockt, hartmutig, unempfindlich erfindest, das dich kein anfechtung bewegt.«

sehr eindeutige Umprägungen der Tradition.⁶² Mit der herkömmlichen Sterbe-seelsorge ist sich Luther einig in der Betonung des völligen Ausgeliefertseins an die Gnade Gottes in der Sterbestunde. Indem er aber dieses Erkenntnis auf das gesamte Leben der Christen erweitert, nimmt er einerseits der Todesstunde etwas von ihrer Bedrohlichkeit, schärft aber andererseits die Abweisung jeder Vermittlerfigur zwischen Gott und Mensch außer Christus für das ganze Leben ein. Schon 1519 ist für ihn klar, daß der Tod nur in Beziehung auf Christus bewältigt werden kann.⁶³ Ein solcher Tod ist ein »*precium et lucrum*«,⁶⁴ Er ist ein »heylsams ding allen den, die yn Christum glauben«,⁶⁵ weil, und das ist die Pointe von Luthers Auffassung des Todes als Anfechtung, in dieser Situation der Mensch völlig unter die Herrschaft Christi kommt, ohne das etwas vom alten Adam zurückbleibt.⁶⁶

Daß für den natürlichen Menschen der Tod mit Angst und Schrecken behaftet bleibt, will Luther durchaus nicht abweisen. Vielmehr betont er, daß die richtige Haltung zu diesem Thema vom Glauben und seiner Verkündigung abhängt. Mit deutlicher Kritik an der vorreformatorischen pastoralen Verkündigung heißt es: »Es ist eyn spöttlichs, schimpflichs drawen, das man Christum und seyne Christen mit dem todt schreckt, ßo sie doch herrn unnd sieg menner des todtis sindt.«⁶⁷

Leiden in der Anfechtung, so wird aus dem bisher Gesagten deutlich, führt in die Tiefe der menschlichen Existenz. Dabei werden auch die Werte, die der Mensch selbst für positiv hält, Gottes Gericht unterzogen.⁶⁸ Der Mensch erkennt sich als Sünder ohne jede Entschuldigung, jeder Versuch einer Selbstrechtfertigung zerbricht. Erst dem, der an seinen eigenen Werten und Fähigkeiten verzweifelt, kann Gott entgegenkommen, wie Luther in der 18. Heidelber-

62 Vgl. etwa die »*Tessaradecas consolatoria pro laborantibus et oneratis*« von 1520, in der die 14 Nothelfer zu Bildern der lutherischen Theologie uminterpretiert werden (WA 6, [99] 104-134. 630; 9, 799), dazu auch Friedrich GERKE: Die satanische Anfechtung in der ars moriendi und bei Martin Luther. Theol. Blätter 11 (1932), 323f; Werner GOEZ: Luthers »Ein Sermon von der Bereitung zum Sterben« und die spätmittelalterliche ars moriendi. LuJ 48 (1981), 97-114.

63 WA 2, 138, 33-38.

64 WA 6, 123, 10.

65 WA 1, 188, 20f.

66 Vgl. WA 1, 213, 24f: »Wer gestorben ist, der ist von sunden gerechtfertiget. Wilcher tod hebet an ym pß leben unnd weret byß ynß grab, ...«

67 WA 10 II, 55, 4-6.

68 WA 1, 169, 29-31.

ger These bemerkt.⁶⁹ Diese Situation bedeutet für den Menschen allerdings gleichzeitig höchste Gefährdung; sie kann zur schwersten Sünde führen, und zwar dann, wenn der Mensch nicht an sich, sondern an Gottes Gnade verzweifelt. Die desperatio muß auf die ganze Existenz des Menschen ausgedehnt werden. Ist sie aber nicht mit dem Vertrauen auf Gott verbunden, so führt sie in den Abgrund.⁷⁰ Andererseits ist diese höchste Anfechtung bereits Vorbedingung des Trostes, denn der Mensch lernt in ihr jene passive Haltung, die alles von Gott und nichts von sich selbst erwartet, wo es um den Trost geht. Der Vorgang des Trostgeschehens hat seinen Ort im Gewissen, genau wie auch die Anfechtung, soweit sie den Menschen wirklich betrifft, ihn im Gewissen packt.⁷¹ Hier wird er sich ihrer wie auch der daraus resultierenden Erkenntnis der eigenen Nichtigkeit vor Gott bewußt. Hier ist also der Ort, wo der Trost einsetzen muß, der dann auf die ganze Existenz des Getrösteten weiterwirkt.

Es ist kein Zufall, sondern innerster Ausdruck seiner Theologie, wenn Luther seiner Verweigerung des Widerrufs an Papst Leo X. den Satz vorausschickt: »Sed unicum stat fiducia praesidium, innocens et quieta conscientia: nec nova audio.«⁷² Hier wird bis in die Wortwahl etwas deutlich von der Kraft des getrösteten Gewissens. Aber bevor es dazu kommt, steht dem Menschen ein gewaltiger Kampf bevor: die Begegnung mit dem lebendigen Gott. Hier muß das Gewissen zu Israel werden⁷³ und sich an die Verheißung klammern, die Gott als seine Gnade versprochen hat. Das ist ein »hartis ringen und schwereß streyten« bis das Gewissen fröhlich wird.⁷⁴ Nur indem sich das Gewissen an Gottes Gnade festhält, kann es dessen Gericht überwinden. Diesem Kampf kann man nicht ausweichen,⁷⁵ die Gnade Gottes läßt sich nicht durch fromme Werke erkaufen, sondern einzig durch das Bekenntnis der Sünde coram Deo gewinnen. Gute Taten folgen einem guten Gewissen, sie können es aber niemals begründen.⁷⁶ Luther kann zugespitzt formulieren, daß das einzige gute Werk, das es

69 WA I, 354, 15f: »Certum est, hominem de se penitus oportere desperare, ut aptus fiat ad consequendam gratiam Christi.«

70 WA Br I, 145, 12-15 (59).

71 Auch hier ist die Sekundärliteratur sehr umfangreich; vgl. u.a. Iwand: AaO, 181; Günter JACOB: Der Gewissensbegriff in der Theologie Luthers. Tü 1929, 6; Paul ALTHAUS: Die Theologie Martin Luthers. GÜ 1962 (6. Aufl. GÜ 1983), 188.

72 WA I, 527, 23f.

73 WA 8, 179, 8.

74 WA 8, 179, 5-13, bes. 7.

75 Vgl. WA 7, 239, 26-31.

76 WA 6, 205, 8-10.

gibt, »der glawb an Christum«⁷⁷ ist. Ihm folgt aber unabdingbar die »liebe gegen den nehisten«. ⁷⁸

Daß Luther sich damit im Konflikt mit der traditionellen Kirche befindet, bedarf keiner Begründung. Das Argument des fehlenden Gewissenstrostes richtet sich aber auch gegen die »Schwermer«⁷⁹. Unter diesem Aspekt können beide Richtungen verurteilt werden: »Drümb mus yhe ettwas höhers da seyn, die gewissen auch zu lösen und zu trösten, Das ist der heylyg geyst, wilcher yhe nicht durch bilde brechen odder eynig werk erlanget mag werden, sondern alleyne durch das Euangelion und glauben.«⁸⁰ Sowohl die Bilderstürmerei wie die herkömmliche Verpflichtung auf die opera bona müssen an der durch das Evangelium gestellten Aufgabe scheitern, weil beide versuchen, etwas in menschliche Regie zu nehmen, was nach Luthers Grundüberzeugung gerade nicht im Belieben des Menschen steht, wie der Verweis auf den Heiligen Geist zeigt. »Schwermer« und Vertreter der alten Kirche haben gemeinsam den Vorwurf zu tragen, daß sie nichts über den Menschen Hinausweisendes zu sagen wissen, wo es um die Lösung der gebundenen und die Tröstung der angefochtenen Gewissen geht.

Aus diesem Grund ist sich Luther einer besonderen Verpflichtung bewußt, mit der Verkündigung des Evangeliums der Tröstung der Gewissen zu dienen.⁸¹ Die Verweigerung aber der Annahme dieses Trostes führt zu der Konsequenz des unruhigen, gepeinigten Gewissens, das sich besonders in der Todesstunde bemerkbar macht.⁸² Die urteilende Dimension des Gewissens erweist sich im Tode als verurteilende. Der Tod wird zum Prüfstein dafür, ob das Gewissen ruhig und sicher war.

Dieser skizzenhafte Überblick über Luthers Aussagen zur Trostlosigkeit und Trostbedürftigkeit des Menschen erweist die drei Begriffe »Leiden«, »Anfechtung« und »Gewissen« als von besonderer Bedeutung. Luther bildet aus ihnen kein starres System einander zugeordneter Lehraussagen, sondern er versucht,

77 WA 10 II, 16, 7f.

78 WA 10 II, 16, 9.

79 Wir benutzen diesen Ausdruck aus Luthers Sprachschatz, um einen Oberbegriff für die nicht-alkirchlichen Gegner Luthers zu gewinnen. Die Übernahme von Luthers polemischer Intention ist damit nicht gemeint.

80 WA 18, 64, 23 – 65, 2.

81 WA 8, 525, 35–37.

82 WA 8, 220, 22–24.

in immer neuen Anläufen mit ihnen die Vorbedingungen des Trostes zu umschreiben. Das ist insofern verständlich, als es Luther nicht um die Darlegung abstrakt dogmatischer Lehrinhalte geht, sondern um die theologisch reflektierte Erfahrung des Menschen in seiner Verlorenheit *coram Deo*; nicht zuletzt sind solche Aussagen immer wieder von Luthers eigenen Erfahrungen geprägt. Die Bewältigung der Anfechtung bleibt dabei das zentrale Thema. Luther weist wiederholt auf die Gefahr hin, von der *tentatio* überwunden zu werden, statt von der Gnade Gottes. Dies würde zur Verzweiflung an Gott führen. Genauso gefährlich ist es, die Anfechtung mit eigenen Kräften bewältigen zu wollen, dies führt zu dem falschen Trost, »wilchen sucht und gibt die welt, fleysch und der teufel auch«. ⁸³

Genauso wie die Anfechtung als Kampf dynamisches Geschehen ist, so ist auch der Trost Wandlung vom unruhigen, gebundenen zum ruhigen, gelösten Gewissen. Luther setzt den Akzent auf das Geschehen der Tröstung.

II

Auch am Beginn der Darlegung von Luthers Trostverständnis mag eine Auslegung einer Bibelstelle, in der grundsätzliches erfaßt wird, stehen. Zu R 15,4 bemerkt er: »Aber was ists fur eyn trost? ist auch hoffnung da? ist gedült da? ist schrifft da? ya wol, an statt Gottis haben sie die faust gebraucht, ...« ⁸⁴ In der Polemik kommen die Merkmale des wahren christlichen Trostes – Hoffnung, Geduld und Schrift – zum Ausdruck. Mit dem letzten Satzteil bezieht sich Luther auf den wahren Urheber des Trostes und wehrt den Versuch der Selbsttröstung ab. An der Person des Urhebers entscheidet sich nach Luther die Echtheit und Wirksamkeit des Trostes. ⁸⁵ Wenn der leidende Mensch nicht bereit ist, dies anzuerkennen, verliert er die Frucht seines Leidens, nämlich trostbereit zu sein. Der Angefochtene, der versucht, seine eigenen Trostvorstellungen durchzusetzen, tastet damit die Souveränität Gottes an, weil er meint, über sich selbst besser Bescheid zu wissen als Gott. Der falsche Trost besteht also in der Selbsttröstung, der richtige im Verzicht des Menschen darauf. ⁸⁶

⁸³ WA 15, 69, 19f.

⁸⁴ WA 15, 70, 28f.

⁸⁵ Vgl. WA 15, 69, 14-21.

⁸⁶ WA Br 1, 86, 30f (33): »Deus enim aut solus aut nullus vult esse amicus.«

Denn aus der Entgegensetzung von sündigem Menschen und gerechtem Gott folgt für Luther die Ausschließlichkeit der Trosturheberschaft Gottes, an der der Mensch nur passiv teilhat, denn Gott will alleine regieren.⁸⁷ Andererseits muß der sündige Mensch an der Aufgabe, sich selbst letzter Trostgrund zu sein, notwendig scheitern, denn er kann im Gegensatz zu Gott nicht vollkommen wahr und verlässlich sein.⁸⁸

Wie wird der Abgrund zwischen sündigem Menschen und wahrhaftem Gott überbrückt? Luther verweist auf den Heiligen Geist. Er ist nicht nur Tröster,⁸⁹ sondern auch Vermittler, der das Verstehen und Erfassen der Verheißung Gottes garantiert.⁹⁰ Aber auch dies betont nur die Alleinwirksamkeit Gottes auch in der Frage nach der Trosturheberschaft. »Es ist leichtlich gesagt, aber hoh zugeleuben unnd ynsz leben zihen.«⁹¹ Luther erkennt also nicht die Schwierigkeiten, die sich dem Menschen bei der kompromißlosen Anerkennung der Alleinwirksamkeit Gottes stellen. Typisch ist, daß Glauben und Lebensbewährung dabei als aufeinanderfolgend aber auch untrennbar erscheinen.

Ist Gottes Gnade in seinem Wort das einzig wirksame Angebot des Trostes,⁹² so folgt daraus, daß die einzig mögliche Verhaltensweise des Menschen darauf in einem responsivem Annehmen dieses Wortes besteht. Solches Verhalten nennt Luther Glauben. Er entsteht aus der Anerkennung der eigenen Verfehltheit sowie der Gerechtigkeit des göttlichen Gerichtes; sein Bekenntnis ist die dem Menschen zugewiesene Aufgabe.⁹³ Allerdings wehrt Luther das Mißverständnis ab, als ob der Glaube nun doch ein menschliches Werk sei, auch er ist Gabe Gottes und bedarf dessen Hilfe und Stärke.⁹⁴ Gerade diese Einschränkung hat tröstlichen Charakter, denn Glauben ist für Luther nicht heroische Leistung des einzelnen, sondern Formulierung der Trostannahme. Gott handelt mit seinen Geschöpfen »verbo promissionis«, diese mit ihrem Schöpfer »fide in verbum promissionis eius«.⁹⁵ Nur wenn der Mensch sich in seiner Verlorenheit wirklich Gott unterwirft, erlangt er den Trost dessen, der allein die Vollmacht hat, »meyster zu seyn uber die gewissen«.⁹⁶

87 Vgl. WA 8, 144, 33-36.

88 Ins Positive gewendet heißt das: »Christianorum enim haec una et summa consolatio est in omnibus adversitatibus, nosse, quod Deus non mentitur, ...« (WA 18, 619, 19f).

89 Vgl. WA 18, 64, 24.

93 WA Br 3, 82, 132-134 (619).

90 WA 7, 546, 24-29.

94 WA Br 3, 82, 138-140.

91 WA 7, 574, 20f.

95 WA 6, 516, 30-32.

92 WA 7, 22, 3-5.

96 WA 18, 112, 12.

Der Unterwerfung stehen der intellektuelle Stolz des Menschen, den Luther abwehrt,⁹⁷ wie auch seine Suche nach eigener Aktivität im Wege. Da zwischen Gott und Mensch niemals Gleichwertigkeit herrscht, da Gott der Vorangehende, Gebietende, aber auch der Liebende ist, während der Mensch bestenfalls der im Glauben gehorchende, der Nachfolgende und Geliebte sein kann, so ist der Selbsttrost als reale Möglichkeit ausgeschlossen. Im Bereich des Menschen liegt allenfalls die Vorbereitung auf den Empfang des Trostes; die Passivität wird zu seiner Aufgabe: »Es ist nur umbß wartten tzu thun, das du gott . . . durch deyn tzurnen, unmutt, vordriessen nit hynderst.«⁹⁸

Das Handeln Gottes geschieht nach Luther auf zweierlei Weise, äußerlich durch das mündliche Wort des Evangeliums und die Sakramente, innerlich durch den Heiligen Geist und den Glauben. Dabei rechnet Luther mit dem Vorausgehen des göttlichen Handelns in der äußerlichen Sphäre.⁹⁹ Beide Ebenen sind jedoch nicht voneinander zu trennen. Die in bezug auf Gott und sein Handeln geforderte Passivität im Trostgeschehen wird zum aktiven Handeln des Getrösteten in bezug auf den Nächsten. Denn wie der Glaube nicht ohne die Nächstenliebe sein kann, so kann auch die Trosterfahrung der Bezeugung dieses Trostes an den Nächsten nicht entbehren. Der Mensch erfährt sich als Werkzeug Gottes¹⁰⁰ und erhält so die Ehre, die sein Leben aus sich selbst heraus nicht hat.

Dabei wird Luther nicht müde, zu betonen, daß der Glaube als Voraussetzung solcher Ehre auf das alleinige Wirken Gottes zurückzuführen ist¹⁰¹ und es unmöglich ist, »das on glawb yemand selig werde«.¹⁰² Somit kommt alles auf den Glauben an. In paradoxer Zuspitzung erklärt Luther, daß selbst Ehebruch, wenn er im Glauben geschehen könnte, keine Sünde wäre.¹⁰³ Der Gedanke ist natürlich unmöglich, aber seine Begründung ergibt sich aus dem göttlichen Verbot des adulterium, nicht aus menschlichen Vorschriften. Dadurch erreicht Luther eine neue Haltung zu allen Gesetzen auf der zwischenmenschlichen Ebene.

Im Ergebnis der Rechtfertigung, die nichts anderes ist als Gottes Antwort auf das gläubige Ergreifen der promissio Dei, stellt sich der Mensch die Frage, was er tun soll. Der Glaube gibt darauf Antwort, indem er unterscheiden lehrt, was

97 WA 18, 489, 15-17.

99 WA 18, 136, 10-15.

101 WA 6, 530, 16: »Est enim opus dei [scil. fides], non hominis, ...«

102 WA 10 II, 325, 8f.

98 WA 8, 216, 24-26.

100 WA 6, 227, 29-31.

103 WA 7, 231, 18.

Gott gefällt und was nicht. Somit enthält die Rechtfertigung ein weiteres Trostmotiv. Der Gerechtfertigte als Getrösteter kommt zu einer Motivation seines Handelns in Freiheit und Furchtlosigkeit.¹⁰⁴ Der Lohngedanke, den Luther nur als eine Last empfinden kann, weil die Sicherheit, die er vermittelt, auf einer theologisch falschen Voraussetzung beruht, fällt weg und gibt so der echten Gottgefälligkeit Raum, die eine Folge des Glaubens ist. Der Gerechtfertigte kennt nun nicht nur seine Aufgabe, sondern er weiß sie auch dank der Gnade Gottes als erfüllbar. Somit ist der getröstete Christ auf doppelte Weise umfassen von der evangelischen Freiheit. Gegenüber allen Menschengeboten ist er frei, weil er nur an das Gebot der Nächstenliebe gebunden ist, aber die Erfahrung des göttlichen Trostes macht ihn frei zum Dienst am Nächsten, das heißt zur konkreten Bezeugung des göttlichen Trostes.

Seelsorgerlich hat Luthers Freiheitsbegriff vor allem anfänglich durch den in ihm enthaltenen Befreiungsanspruch gewirkt: »Ich wolt gerne yderman geholfen sein, und nit fangen lassen Christliche seelen durch menschliche eygene erfunden weysze und gesetz.«¹⁰⁵ Die reformatorische Einstellung zur Unterscheidung von Menschengeboten und verpflichtendem Gottesgebot wirkte befreiend bis in den Alltag des einfachen Kirchenvolkes. So wird die Frage nach dem Wert der Jungfräulichkeit neu beantwortet¹⁰⁶ wie die nach der Bedeutung des Fastens.¹⁰⁷ Aus der *libertas fidei* heraus wird die einzunehmende Haltung, die vorher als eine erzwungene nur allzuleicht zur Anfechtung werden konnte, der Beurteilung des einzelnen Betroffenen unterworfen. Tröstlich wirken weder Ehe noch Keuschheit, nicht Fasten oder Fleischessen, sondern es tröstet allein die christliche Freiheit, vor der jene Fragen ihrer Heilsbedeutung verlustig gehen. Luther faßt die christliche Freiheit nicht zufällig im Anschluß an Paulus so zusammen, »das alles sol frey seyn, was Gott nicht mit klaren Worten verbeut ym neuen Testament«.¹⁰⁸ Das eigentliche Wesen dieser Freiheit liegt also darin, daß sie von allem Nebensächlichen und allem, was den Glauben und die Liebe behindert, befreit. Indem Luther die Grenzen mit schlichter Eindringlichkeit klar absteckt, zwischen dem, was der Mensch Gott schuldig ist, und dem, wo er sich ungefährdet bewegen kann, leistet er seelsorgerliche Beratung der Gewissen.

104 WA 6, 207, 26-30.

105 WA 6, 440, 12-14.

106 WA 8, 330, 29: »Bonum coniugium, melior virginitas, sed optima fidei libertas.«

107 WA 6, 247, 6-11.

108 WA 18, 110, 19f.

An keinem anderen Punkt seiner reformatorischen Tätigkeit ist Luther so weitgreifend und kühn wie im Postulat der Befreiung der Gewissen. Es handelte sich dabei keinesfalls um eine rein innere Freiheit ohne Konsequenz für das äußere Leben: »Es sollen alle sacrament frey sein yderman: wer nit taufft wil seyn, der laß on stehen, wer nit will das sacrament emphahenn, hatt seyn wol macht.«¹⁰⁹ Natürlich war dieser Ansatz in der Praxis kaum durchzuhalten. Luther selbst hat 1539 die Absicht geäußert, einen Mann zu bannen, der sich fünfzehn Jahre des Abendmahles enthalten hatte.¹¹⁰ Trotzdem ist der Impetus solcher grundlegender Verbindung von Freiheit und Seelsorge gerade in seiner Wirkung auf die folgenden Jahrhunderte nicht zu unterschätzen.

Aus der Befreiung der Gewissen von menschlichen Vorschriften folgt für Luther ein neues Sündenverständnis. Nicht nur die Übertretung des göttlichen Gebotes ist für den Menschen verhängnisvoll, sondern auch die Einhaltung von Gesetzen in bezug auf Dinge, die Gott freigestellt hat. Das beiden Fällen Gemeinsame ist, daß Gottes Wille keine Erfüllung findet. Wie bei der Selbsttröstung geht es auch hier um die Eigenmächtigkeit des Menschen, der lieber nach eigenen als nach göttlichen Gesetzen leben will, weil er kein Vertrauen in Gottes Macht und Gnade hat. Deswegen verlangt Luther die trotzig Ablehnung solcher menschlichen Erfindungen als Vollzug der evangelischen Freiheit.¹¹¹ Denn wird weder die kirchliche Zeremonialgesetzgebung noch – im Gegensatz zu den »Schwermern« – ihre gewaltsame Abschaffung als heilsnotwendig betrachtet, dann erhält der Gläubige die Freiheit zuzustimmen oder abzulehnen. Seine Haltung wird vielmehr von der Rücksicht auf die Schwachen geprägt. Die dem Glauben zugeordnete Freiheit kann im Vollzug gehindert werden durch die Liebe zum Nächsten,¹¹² nämlich dann, wenn sie diesem schaden könnte. Steht allerdings das eigene Heil zur Disposition, darf auch die Rücksicht auf den Nächsten nicht den Vollzug der Freiheit gefährden, denn jeder ist letztlich für seinen eigenen Glauben und sein eigenes Heil selbst verantwortlich.¹¹³ Deswegen rät Luther auch drei Klosterjungfrauen im Juli 1524 auf ihre Anfrage, daß Kloster unbedingt zu verlassen, falls aus dem Verbleiben Zwang werden sollte.¹¹⁴ Auch der Bruch des geltenden Rechtes kann in diesem Fall kein Hinderungsgrund sein.

109 WA 8, 157, 24-26.

110 WA TR 4, 332, 10-17 (4473).

111 Vgl. WA 18, 142, 25-28.

112 WA 18, 419, 7-11.

113 WA 10 III, 1, 15-2, 18.

114 WA Br 3, 327, 6-9 (766).

Bis hierher ist zwar Gott als Urheber des Trostes und der Glaube als Folge des Trostes beschrieben worden, nachzutragen bleibt noch, was für Luther den Inhalt des Trostes eigentlich konstituiert. Wie schon angedeutet, gibt es für Luther nur einen Inhalt des göttlichen Wortes, welches allein tröstet, das ist Christus.¹¹⁵ Die liebende Zuwendung Gottes als Inhalt des Trostes kann nur in und durch Jesus Christus erfahren werden. Gott der Allmächtige und der Richter gibt sich als der Liebende in Christus zu erkennen.¹¹⁶ Gott tröstet durch Christus, der die Sünder rechtfertigt. Die Erkenntnis der menschlichen Verlorenheit bekommt nun ihren tiefen Sinn, weil gilt: »Christus enim non nisi in peccatoribus habitat. Ideo enim descendit de coelo, ubi habitabat in iustis, ut etiam habitaret in peccatoribus. Istam charitatem eius rumina, et videbis dulcissimam consolationem eius.«¹¹⁷

Christus ist derjenige, der die Sünde fortnimmt und seine Gerechtigkeit dem Menschen gibt. Der »frölich wechsel und streytt«¹¹⁸ hat eine tiefe seelsorgerliche Dimension, wobei gerade in ihr die Betonung auf dem Attribut liegt. Daß dieser Trost der einzig mögliche ist, wurde durch Luthers scharfe Abweisung aller Formen der Selbsttröstung und des Vertrauens auf die eigenen Werke schon oben deutlich. Seine Zuspitzung findet dieser Trost im Kreuz Christi. Aus dem Leiden am Kreuz kommt die Freude an Christus.¹¹⁹ Das in Christus angesehene und so neu verstandene Leiden ist das Ergebnis der Heilsbedeutung des Kreuzes, wie Luther seinem Reliquien sammelnden Kurfürsten klar macht.¹²⁰ »Aus dem allenn folget der beschluß, das eyn Christen mensch lebt nit ynn yhm selb, sondern ynn Christo und seynem nehstenn, ynn Christo durch den glauben, ym nehsten durch die liebe: ...«¹²¹ Beides, Glaube und Liebe, so faßt Luther zusammen, ist untrennbar, aber doch so, daß Christus dem Nächsten vorgeordnet bleibt, wie der Glaube der Liebe. Er ist es, der den getrösteten Menschen befähigt, nach außen gewandt zu leben und bereit zu sein, für das, was Gott ihm schickt. Diese Bereitschaft ist das Ergebnis der Wandlung des angefochtenen, nur auf sich und seine Leiden gerichteten Gewissens zu einem in Christus sicheren und getrösteten. Der im Ergebnis dieses Geschehens Gott zugewandte Mensch wird von diesem an seinen Nächsten

115 WA 7, 22, 3-5.

116 WA 12, 148, 28-32.

117 WA Br 1, 35, 29-32 (11).

118 WA 7, 25, 34.

119 WA Br 1, 38, 25 (12).

120 WA Br 2, 448, 5-11 (454).

121 WA 7, 38, 6-8.

gewiesen. »Tu videris, ut Christum doceas, Christum etiam in fratre agnoscas et tractes.«¹²²

Luther hat diese Erkenntnis konkret in seinem Leben verwirklicht gesehen. Das zeigt als ein Beispiel unter vielen sein Brief an den evangelischen Märtyrer Lambert Thorn, in dem er feststellt, daß dieser seines Trostes nicht bedarf, weil in seinem Gefängnis Christus selbst mitgefangen ist, aber auch regiert.¹²³

Vier Sachverhalte kennzeichnen also Luthers Auffassungen vom Trost, so läßt sich resümieren:

Gott ist der Urheber des Trostes, Christus sein Inhalt und gleichzeitig sein Vermittler. Der Glaube ist die Haltung, die den Trost ergreift, der Freiheit braucht, um vollzogen zu werden, und für den getrösteten Menschen Freiheit schafft, am Nächsten zu handeln.

Luthers Trosttheologie erweist sich also bei genauer Betrachtung als die spezifisch poimenische Dimension seiner Rechtfertigungslehre. Das bedeutet, daß sein seelsorgerliches Handeln, auch dort, wo das auf den ersten Blick nicht ersichtlich ist, mit der Basis seiner theologischen Existenz fest verbunden ist. Seine Seelsorgevollzüge mögen im einzelnen, wie dies aller echten Seelsorge eigen ist, zeitbezogen und -begrenzt sein, so daß ihre Darstellung kaum Anspruch auf Aktualität erheben könnte, anders verhält sich dies jedoch mit der Grundlage solchen Handelns Luthers, mit seiner Theologie des Trostes.

¹²² WA Br 2, 447, 79f (453).

¹²³ WA Br 3, 238, 3-7 (707); zur Situation vgl. WA Br 3, 237f.