

Martin Luthers »innerer Mensch«

Von Jens Wolff

Professor Dr. Dr. h.c. Christoph Marksches gewidmet

I Problemanzeige

Luthers berühmteste und bis in die Gegenwart populärste Schrift »Von der Freiheit eines Christenmenschen« wird im Hauptteil bekanntlich mit der Antithese eröffnet, dass ein Christenmensch freier Herr und niemandem untertan und zugleich dienstbarer Knecht und jedermann untertan sei.¹ Die Freiheit eines Christenmenschen gehört auch gegenwärtig zu den Grundwahrheiten eines sich auf Luther berufenden Protestantismus.

Als Ort dieser Freiheit wird die menschliche Seele angesehen, nach der ein Christenmensch »eyn geystlich, new, ynnerlich mensch genennet« wird,² der vom äußeren Menschen zu unterscheiden ist.³ Aber wie ist diese Unterscheidung zwischen innerem und äußerem Menschen zu verstehen? Wie sind an diesem Punkt mögliche Missverständnisse, die unabdingbar zum Verstehensprozess gehören, nach Möglichkeit zu minimieren? Das Erzielen von Eindeutigkeit bei unterschiedlichen Lutherinterpretationen ist nur approximativ möglich. Deutungsleistungen bleiben durch Bedeutungsvielfalt geprägt: Warnte ein ausgewiesener Lutherinterpret sprach- und metakritisch, dass »Luthers eigene Begrifflichkeit, in der er, durch alte

1 WA 7, 21, 1-4. Vgl. zur exegetischen Aufarbeitung Samuel VOLLENWEIDER: Freiheit als neue Schöpfung: eine Untersuchung zur Eleutheria bei Paulus und seiner Umwelt. GÖ 1989.

2 WA 7, 21, 13f.

3 Die in der Freiheitsschrift eingeführte Differenzierung zwischen innerem und äußerem Menschen erläutert die spezifische Dialektik der Freiheit eines Christenmenschen und seine spezifische Unfreiheit in Bezug auf seinen Nächsten; vgl. WA 7, 21, 12-15: »[...] eyn yglich Christen mensch ist zweyerley *natur* [Hervorhebung durch JW], geystlicher und leyplicher. Nach der seelen wirt er eyn geystlich, new, ynnerlich mensch genennet, nach dem fleysch und blut wirt er eyn leyplich, allt und eußerlich mensch genennet.«

Traditionen bestimmt, vom ›inneren Menschen‹ redet«, genaugenommen »dem Sachverhalt, den sie bezeichnet, keineswegs angemessen ist«,⁴ reagierte ein anderer Systematiker auf diese Sachkritik des Lutherforschers mit einer dogmatisch anmutenden Apologie des Buchstabens der Luther-sprache dergestalt, dass er vor dem Verlust warnte, der entstünde, wenn der gemeinte theologische Sachverhalt »in dieser Terminologie nicht mehr zur Sprache kommen« dürfe.⁵

Das noch nicht ganz abgeschlossene deutsche Sachregister zur Weimarer Ausgabe bietet vielfältige neue Perspektiven auf Quellentexte, die der Erschließung harren. Die Adjektive »innerlich« und »innerer« werden von Luther vor allem im Predigtwerk verwendet.⁶ Hermeneutisch ist daher m. E. nicht von der These auszugehen, dass Luther für die Unterscheidung von innerem und äußerem Menschen eine andere Terminologie hätte verwenden können.⁷ Naheliegender dürfte es sein, den bei Luther philologisch aufweisbaren Gebrauch der Vokabel zu analysieren. Die offenkundige Ambivalenz in der Wahrnehmung der Freiheitsschrift kann als Hinweis auf bleibende Unbestimmtheit des Textes gedeutet werden. Obwohl die Freiheitsschrift nach Gerhard Ebelings minutiöser Interpretation von 1983⁸ seit

4 Vgl. zur Metakritik Oswald BAYER: Marcuses Kritik an Luthers Freiheitsbegriff. (1970). In: Ders.: Umstrittene Freiheit: theologisch-philosophische Kontroversen. Tü 1981, 32.

5 Eberhard JÜNGEL: Zur Freiheit eines Christenmenschen: eine Erinnerung an Luthers Schrift. 3. Aufl. M 1991, 61; erneut abgedruckt in: DERS.: Theologische Erörterungen. Bd. 4: Indikative der Gnade – Imperative der Freiheit. Tü 2000, 84-160.

6 Der lateinische Begriff »internus« und seine Derivate bleiben hier aus Platzgründen ausgeblendet. Es lässt sich aber zeigen, dass ihre Verwendung dem deutschen Gebrauch ähnelt; vgl. unten Anm. 154. Der deutsche Text der Freiheitsschrift entstand vermutlich früher als die lateinische Übersetzung. Ich recurriere hier vor allem auf die deutsche Fassung, da vor allem sie zur Popularität der Schrift beitrug. Vgl. zur Prioritätsfrage die sorgfältige Analyse von Reinhold RIEGER – siehe unten Anm. 9 –, 5-12, gegen Birgit STOLT: Studien zu Luthers Freiheitstraktat mit besonderer Rücksicht auf das Verhältnis der lateinischen und der deutschen Fassung zu einander und die Stilmittel der Rhetorik. SH 1969.

7 Jüngel: Zur Freiheit eines Christenmenschen, 61.

8 Gerhard EBELING: Die königlich-priesterliche Freiheit. (1983). In: Ders.: Lutherstudien. Bd. 3: Begriffsuntersuchungen – Textinterpretationen – Wirkungsgeschichtliches. Tü 1985, 157-180. Einen zentralen Teilaspekt der Freiheitsschrift vertieft in Fortschreibung von Ebeling Karin BORNKAMM: Christus – König und Priester: das Amt Christi bei Luther im Verhältnis zur Vor- und Nachgeschichte. Tü 1998.

kurzem sogar durch einen monografischen Kommentar,⁹ der die gesamte Schrift Satz für Satz erklärt, gewürdigt worden ist und regelmäßig systematisch-theologische Arbeiten zur Freiheitsschrift erscheinen,¹⁰ dürfte es doch ergiebig sein, die deutsche Bezeichnung »innerer Mensch« und die Wortfelder, die von »innerlich« reden, genauer zu interpretieren. Wenn man die Verwendung der Unterscheidung von »innerlich« und »äußerlich« bei Luther untersucht, lässt dies ein sehr viel differenzierteres Bild entstehen, als es die Befunde der Forschung größtenteils nahelegen.¹¹ Eine umfassende Analyse des Antithesenpaares von »innerlich« und »äußerlich« liegt meines Wissens noch nicht vor.

Im Laufe der Zeit geht der Prozess des Verstehens in ein Neu-, Miss- oder Besserverstehen über. Verstehensvorgänge sind unabschließbar. Es ist aber, als ziehe ein klassischer Text rings um sich einen letzten Kreis, einen eigenen Raum. Bei klassischen Quellen, zu denen die Freiheitsschrift gehört, bleibt dieser Raum beständig fruchtbar.

II Zum terminologischen Problem

Bereits ein erster philologischer Blick lässt erkennen, dass die Frage nach dem inneren Menschen richtig gestellt sein muss. Sie kann nicht lauten »Was heißt *Innerlichkeit* bei Luther?«,¹² denn dieser Ausdruck, den Max Scheler (1874-1928) als »eine der unerträglichsten Wortbildungen neudeutschen Sprachgebrauchs«¹³ verwarf, kommt in der kritischen Ausgabe der Werke Luthers nur ein einziges Mal vor. Er wird abgrenzend gebraucht

9 Reinhold RIEGER: Von der Freiheit eines Christenmenschen – De libertate christiana. Tü 2007.

10 Dietrich KORSCH: Freiheit als Summe: über die Gestalt christlichen Lebens nach Martin Luther. NZSTh 40 (1998), 139-156; Joachim RINGLEBEN: Freiheit im Widerspruch: systematische Überlegungen zu Luthers Traktat »Von der Freiheit eines Christenmenschen«. NZSTh 40 (1998), 157-170.

11 Ohnehin ist es systematische Idealisierung, den Sprachgebrauch der Freiheitsschrift ohne Berücksichtigung sprachlicher Kontexte zu analysieren.

12 Heinrich BORNKAMM: Äußerer und innerer Mensch bei Luther und den Spiritualisten. (1932). In: Ders.: Luther und seine Wirkungen: gesammelte Aufsätze. GÜ 1975, 187 (kursiv im Zitat von JW).

13 Max SCHELER: Gesammelte Werke. Bd. 6: Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre/ hrsg. von Maria Scheler. 2., durchges. Aufl. Bern ... 1963, 208.

gegenüber den Anhängern von Thomas Müntzer (um 1489-1525). Luther beklagt, dass ihnen die Innerlichkeit ohne das Wort genug sei.¹⁴ Dieses Detail ist pikant: Denn wurde aus späterer Perspektive von Philosophen wie Scheler gerade dieser Wortgebrauch bei Luther gerügt, ist es der Reformator selbst, welcher den Innerlichkeitsbegriff gegenüber einer konkurrierenden religiösen Gruppierung in kritischer Absicht in Anschlag bringt. Selbst der Begriff »Innigkeit« ist bei Luther nur zweimal belegt.¹⁵ Ob diese beiden Belege überhaupt Luther zugeschrieben werden können, oder ob es sich um Ausdrücke eines Nachschreibers handelt, ist jedoch fraglich.¹⁶ Genaugenommen ist es ein Scheinproblem, Luthers »Innerlichkeits«-Begriff in Schutz zu nehmen oder dessen Gebrauch rechtfertigen zu wollen. Dieser Ausdruck entspricht nicht dem Quellenbefund.¹⁷

Bereits die ältere Forschung hielt fest, dass die Differenz von Innerem und Äußerem wie viele andere Antithesen »unter Luthers Händen eine unglaublich reiche und lebendige Verwendung finden«.¹⁸ Heute hingegen mag die Unterscheidung auf den ersten Blick schematisch und abstrakt erscheinen.¹⁹ Es zeigt sich jedoch im Gebrauch eine erhebliche semantische

¹⁴ WA 26, 82, 13-15.

¹⁵ WA 10 II, 436, 2-4; 438, 18-21.

¹⁶ Dreimal tritt das Adjektiv »innig« auf; vgl. WA 2, 748, 27-32; 6, II,4-15; 45, 540, 30-35.

¹⁷ Es steht hier nicht die Frage im Vordergrund, ob es berechtigt sei, der Differenzierung von innerem und äußerem Menschen die Reduktion der gesamten lutherischen Anthropologie auf Innerlichkeit unter Ausblendung der äußeren Gegebenheiten innerhalb der Gesellschaft vorzuwerfen; vgl. hierzu die einschlägigen Arbeiten von Scheler: *Gesammelte Werke* 6, 204-219, und Herbert MARCUSE: *Studie über Autorität und Familie*. In: Ders.: *Schriften*. Bd. 3: Aufsätze aus der Zeitschrift für Sozialforschung. F 1979, 89. Die Auseinandersetzung mit Marcuse und Scheler, wie sie Oswald Bayer und Eberhard Jüngel geführt haben, wird hier vorausgesetzt. Gleichwohl kann der Kontroverse mit dem Marxismus nach seinem politischen Zusammenbruch – trotz mentalitätsgeschichtlich aufweisbarer Kontinuitäten – heute nicht mehr die gleiche Aktualität zukommen wie in den sechziger und siebziger Jahren. Vgl. zur zeitgeschichtlichen Verortung Marcuses Tim B. MÜLLER: *Alle Wege der Marxismusforschung führen nach New York*. FAZ (26. Sept. 2007), N3.

¹⁸ Vgl. Heinrich Bornkamm: *Äußerer und innerer Mensch ...*, 187.

¹⁹ Es sind auch heute noch grundsätzliche Bedenken, die gegenüber dieser Unterscheidung – wenngleich nicht unter explizitem Bezug auf Luther – geäußert werden; vgl. Jürgen HABERMAS: *Zwischen Naturalismus und Religion: philosophische Aufsätze*. F 2005, 18: »Der einzelne Mensch tritt seiner sozialen Umgebung nicht [...] gegenüber [...] als ein

und pragmatische Variationsbreite.²⁰ Dabei vermeidet es Luther nach Möglichkeit, das Adjektiv »innerlich« zu substantivieren oder als abstrakte Reflexionskategorie zu gebrauchen. Selten nur redet er vom »Innerlichen.«²¹

Der oszillierende Charakter des »inneren Menschen« dürfte nicht zuletzt darin begründet sein, dass bereits der Sprachgebrauch vor Luther alles andere als eindeutig ist. Die Antike kennt kein homogenes Begriffskonzept, wie es der deutsche terminus technicus »innerer Mensch« nahelegt.²² Erst der paulinische Ausdruck »ἔσω ἄνθρωπος« stiftet eine gewisse Homogenität und führt in der Folge zur uniformen Verwendung der einstigen Gelegenheitsmetapher, die erstmals bei Platon (427-348/7) auftritt.²³ Gleichwohl ist auffällig, dass bereits bei Paulus zwei unterschiedliche Bedeutungen von »ἔσω ἄνθρωπος« zugrunde liegen.²⁴ Auch später bleibt der Sprachgebrauch uneinheitlich, wenn man beispielsweise Augustinus (354-430),²⁵ den »Mystiker« Meister Eckart (um 1260-1527/28)²⁶ und den letzten »Scholastiker«

Inneres, das sich osmotisch von der fremden Außenwelt abgrenzt. Das abstrakte Gegenüber von Subjekt und Objekt, Innen und Außen täuscht, weil sich der Organismus des Neugeborenen erst mit der Aufnahme sozialer Interaktionen zum Menschen bildet.«

20 Dies gilt auch dann, wenn Luther die Unterscheidung bereits in der Predigt vom 17. Aug. 1522 als bekannt und etabliert voraussetzt; vgl. WA 10 III, 277, 4-25.

21 Vgl. unten im Haupttext bei Anm. 39.

22 Zuerst führten die Griechen »τοῦ ἀνθρώπου ὁ ἐντὸς ἄνθρωπος« zur Bezeichnung des inneren Menschen ein. Platon meinte damit das »λογιστικόν«, d. h. einen der drei Seelenteile; PLATON: Politeia 9; DERS.: Der Staat. Politeia: griechisch und deutsch/ übers. von Rüdiger Rufener ... Düsseldorf; ZH 2000, 792 / 793 (§88 d, 7). 790 f / 791 f (§88 c, 3f). Vgl. Theo K. HECKEL: Der innere Mensch: die paulinische Verarbeitung eines platonischen Motivs. TÜ 1993, 11-27.

23 Christoph MARKSCHIES: Innerer Mensch. Reallexikon für Antike und Christentum. Bd. 18: Indien-Italia II. S 1998, 266 f.

24 Die Unterscheidung von innerlichem und äußerlichem Menschen wird von Luther regelmäßig auf das biblische Zeugnis zurückgeführt; vgl. z. B. WA 10 I 2, 51, 30 - 52, 1.

25 Er verbindet Befreitsein vom Alten durch Neues mit Wachstum des inneren Menschen; vgl. AUGUSTINUS: De spiritu et litera 14, 26; 22, 37; CSEL 60 (1913), 180, 18 - 181, 4; 190, 26 - 191, 3.

26 Er unterscheidet mit Paulus inneren und äußeren Menschen. Ersterer meint den neuen oder »edlen« Menschen, letzterer meint den Leib in Kooperation mit der Seele. Der äußere Mensch pflegt eine Abhängigkeitsbeziehung zu äußeren Dingen, während der innere Mensch von dieser Abhängigkeit frei ist; vgl. Meister ECKART: Predigt: Vom edlen Menschen. In: Ders.: Traktate/ hrsg. und übers. von Josef Quint. S 1963, 109, 7-20. (Meister Eckart: Die deutschen und lateinischen Werke: Die deutschen Werke; 5)

Gabriel Biel (1410-1495)²⁷ vergleicht.²⁸ Die uneinheitliche Sprache darf aber auch bei Luther nicht positivistisch auf historische »Einflüsse« zurückgeführt werden. Luthers Sprachkonzept des inneren Menschen ist eine Größe sui generis.

Während Paulus in 2 K 4,16²⁹ – von Luther in der Freiheitsschrift anzitiiert³⁰ – inneren und äußeren Menschen voneinander dahingehend unterscheidet,³¹ dass er mit Ersterem das »Ich« des Glaubenden und mit Letzterem die sarkische Existenz des Menschen meint,³² redet der Apostel in R 7, 22 f von der Freude am göttlichen Gesetz nach dem Maßstab des inneren Menschen, der zugleich ein anderes Gesetz in seinen Gliedern spürt.³³ Das apostolische »Ich«, das sich am Gesetz freut, sieht sich gegenläufiger Existenz Erfahrung ausgesetzt, die es als Gesetzes Erfahrung artikuliert.³⁴ Es lebt im Zwiespalt. Wenn sich dieses »Ich« im Bekenntnis des Apostels äußert, so lässt sich, wie Luther lehrhaft in seiner Schrift »Grund und

27 Er differenziert zwischen der Seele, d. h. dem inneren Bestandteil des Menschen und dem Körper, dem äußeren und sinnlichen Element des Menschen; vgl. Gabriel BIEL: *Collectorium circa quattuor libros Sententiarum. Liber secundus*/ unter Mitarb. von Volker Sievers; Renata Steiger hrsg. von Wilfridus Werbeck; Udo Hofmann. Tü 1984, 476, 1 - 477, 19 (lib. 2, d. 24 q. un., art. 3).

28 Insbesondere Meister Eckart macht ähnlich wie Luther die innerliche Erfahrung Gottes zum Grund der Freiheit. Das Äußere jedoch wird von Meister Eckart insgesamt kritischer betrachtet als bei Luther und abgewertet. Innerliches Erfahren ist nicht durch Gottes Wort vermittelt. Zum aristotelischen Hintergrund dieser Vorstellung vgl. Reiner MANNSTETTEN: *Esse est Deus: Meister Eckarts christologische Versöhnung von Philosophie und Religion und ihre Ursprünge in der Tradition des Abendlandes*. FR 1993, 357-362.

29 Vgl. 2 K 4, 16: »Darum werden wir nicht müde; sondern wenn auch unser äußerer Mensch verfällt, so wird doch der innere von Tag zu Tag erneuert.«

30 Vgl. WA 7, 21, 13-17 mit 50, 5-12.

31 Christoph MARKSCHIES: Die platonische Metapher vom »inneren Menschen«: eine Brücke zwischen antiker Philosophie und altchristlicher Theologie. ZKG 105 (1994), 1-17.

32 Vgl. Rudolf BULTMANN: *Theologie des Neuen Testaments*. 8. Aufl. Tü 1980, 204.

33 Vgl. R 7, 22: »Denn ich habe Lust an Gottes Gesetz nach dem inwendigen Menschen. Ich sehe aber ein anderes Gesetz in meinen Gliedern, das widerstreitet dem Gesetz in meinem Gemüt und hält mich gefangen im Gesetz der Sünde, das in meinen Gliedern ist.«

34 Markschies: Die platonische Metapher ..., 4f, unterstreicht zu Recht die Differenz zwischen den beiden paulinischen Bedeutungen des inneren Menschen. Warum aber das Präsens R 7, 22f durch ein Imperfekt paraphrasiert wird, leuchtet nicht ein; vgl. ebd., 4: »Neben seiner Freude am Gesetz erlebte der Apostel damals an sich die Tat gegen das Gesetz.«

Ursach aller Artikel D. M. Luthers, so durch römische Bulle unrechtlich verdammt sind« ausführt, nicht abstreiten, dass in allen Heiligen Sünde bleibt, selbst wenn sie getauft sind.³⁵

Die im »Ich« des Glaubenden nach R 7, 22 f³⁶ auftretende Differenz artikuliert die berühmte Vorrede zum Römerbrief neu gewendet als Antithese zwischen Geist und Fleisch.³⁷ Nach Luther sind diese beiden paulinischen Bezeichnungen nicht dichotomisch zu missdeuten, sondern zur Charakterisierung von Christenmenschen in ihrer Ganzheit umzuwerten.³⁸ Geist ist nicht nur partikularisierend, »was das ynnerliche ym hertzen betreffe«, und Fleisch meint nicht bloß verengend fleischliches Begehren,³⁹ sondern es handelt sich bei beiden um ungetrennte und zugleich nicht zu vermischende Polaritäten innerhalb der vielfältigen Vollzüge menschlicher Existenz: »fleysch heyst Paulus, [...] alles was aus fleysch geporn ist, den gantzen menschen, mit leyb und seele, mit vernunfft vnd allen synnen.«⁴⁰ Selbst Vernunft ist Fleisch – und wer »von hohen geystlichen sachen viel tichtet«,⁴¹ ist und bleibt fleischlich.⁴² Ähnlich einschränkend, aber zugleich in einem äußerst präzisen Sinn, verwendet Luther »Geist«,⁴³ wenn er – entgegen der

35 Vgl. WA 7, 33I, 20-23.

36 Vgl. die frühe Auslegung WA 56, 73, 7-II (Glosse zu R 7, 25): »[...] vnus et idem simul spiritualis sum et carnalis, quia **mente** i. e. interiore homine et spirituali **seruio legi dei**: i. e. non concupisco, Sed diligo Deum et que Dei sunt **carne autem** exteriore homine **lege** [leg]i **peccati**. fomiti et concupiscentie, quia concupisco et odio, que Dei sunt.«

37 WA 7, 33I, 8-13.

38 Vgl. zur Differenz zwischen der exegetischen Grundlage und Luthers Deutung Paul ALTHAUS: Paulus und Luther über den Menschen: ein Vergleich. GÜ 1938, 86.

39 WA DB 7, 12, 5f.

40 WA DB 7, 12, 7-9.

41 WA DB 7, 12, 10f.

42 Erst die neuere Phänomenologie beginnt das leibliche Selbst unter Berufung auf ein Grunddogma des Christentums erneut zu entdecken; vgl. Michel HENRY: Inkarnation: eine Philosophie des Fleisches. FR; M 2002. Leiblichkeit hat bei Luther denkbar umfassende Bedeutung und meint alles, »was nicht new geporn ist aus dem geyst, und was der alte mensch ist mit seynen besten und hõhisten krefft, beyde euserlich und ynnerlich«; WA 17 II, 11, 34f. Vernunft, sapientiale Kompetenz und die Hybris der Werke gehören bei Menschen allesamt zur leiblichen Sphäre.

43 Gleichwohl können die beiden polaren Relationen von Fleisch und Geist unterschiedlich gewichtet und akzentuiert werden. Wenn es z. B. zu 1 P 3, 18 heißt, dass Christus getötet ist nach dem Fleisch, aber lebendig gemacht nach dem Geist, dann sind hier Leib

Passional Christi und



Christus.

So ich ewig füsse habe gewaschen / ich ewig her vñ meyster
bin/vill mehr: solt yr einander vnter euch die füsse waschen. Zie
mit habe ich euch ein antzeygung vñ beyspiel geben / wie ich yn
than habe / also solt ir hinfür auch thuen. Warlich warlich
sage ich euch / d' knecht ist nicht mehr dan seyn herr / so ist auch
nicht d' geschickte botte mehr: dā d' yn gesandt hat / Wist yr das?
Selig seyt yr so yr das thuen werdent. Johan. 13.

Passional Christi vnd Antichristi/ Holzschnitte von Lucas Cranach d. Ä.;
biblische Texte von Philipp Melanchthon, juristische von Johann Schwertfeger.
[Wittenberg: Johann Rhau-Grunenberg, 1521], A iij^v.
(Lutherstadt Wittenberg, Lutherhaus: ss 40)

üblichen Erwartung des Hörers oder Lesers – nicht das innerliche Sein des Menschen meint, sondern das, was äußerlich sichtbar wird.⁴⁴ Hier nun dient Christus selbst als Beispiel, der geistlich »mit den aller euserlichsten wercken umbgehet, [...] da er der junger fuss wusch«.⁴⁵

In einer Existenz kreuzen und vermischen sich inneres Dasein und äußerliche Lebensvollzüge, ohne ineinander aufzugehen. Mit »Fleisch« und »Geist« ist zugleich eine Sprachregel angegeben, die den varianten Wortgebrauch in den paulinischen Briefen und der gesamten Schrift zu verstehen hilft.

III Die Ansprechbarkeit auf den inneren Menschen

Stellt die Freiheitsschrift heraus, dass es die menschliche Seele ist, nach der ein Christenmensch »eyn geystlich, new, ynniglich mensch genennet« wird,⁴⁶ so entsteht dieser innere Mensch gar nicht erst, wenn sich nicht das Angesprochensein auf seine Seele ereignet. Eine Seele ohne äußerliche Ansprache bleibt leer und stumm.

Die Freiheit eines Christenmenschen besteht in der Freiheit von Werken. In einer Predigt wird der Gemeinde dieses Freisein zugesprochen. Der Zuspruch bedeutet zugleich eine »Selbst«transzendierung, »das du gar auß der haud ghest«.⁴⁷ Eben dieses Ekstatische vollzieht der spiritualis homo und es wird an ihm vollzogen. Die verlässliche Alterität des Wortes Gottes ermöglicht diese Bewegung und dieses Bewegtsein, es spricht die Transzendierung des »Selbst« zu. Dergestalt angesprochen verlassen Christen-

und Fleisch geistlich; vgl. WA 12, 367, 9-15: »Drumb soll man die wortt hie nicht also nehmen, wie man Geyst und Fleysch von eynder scheydet, sonder das der leyb und fleysch geystlich sey, und der geyst ym leyb und mit dem leybe sey. Denn S. Peter will hie nicht also davon reden, das der heylig geyst Christum habe aufferweckt, sondern ynn gemeyn, wenn ich sprech ›der geyst‹, ›das fleysch‹, meyne ich nicht den heyligen geyst, sondern das ynnliche, das der geyst anricht und das vom geyst herkompt.«

44 Ein genuines Verständnis des Menschen liegt erst dann vor, wenn klar wird, dass er Fleisch ist und »ynnwendig und ausswendig lebt und wirckt« in Vollzügen seines Alltags und zugleich Geist ist, »der ynnwendig und ausswendig lebt und wirckt, das zu dem [...] zukunfftigem leben dienet«; vgl. WADB 7, 12, 18-21.

45 WADB 7, 12, 16 f.

46 WA 7, 21, 13 f.

47 WA 11, 124, 1 f.

menschen das eigene »Selbst« für einen Anderen. Dies zeitigt eine neue Bindung des Angesprochenen, die sich innerlich und äußerlich zeigt.⁴⁸ Die angesprochene Seele bleibt nicht leer und stumm.

In vielen biblischen Erzählungen ereignet sich dieses Sich-Verlassen von Glaubenden auf einen verlässlichen Anderen hin. Das Johannesevangelium erzählt die Neuschöpfung von Christinnen und Christen durch das Wort als passiv widerfahrende Neugeburt. Nikodemus, der nach der Möglichkeit dieser Geburt fragt, spricht Christus stellvertretend für alle Neugeborenen die produktive⁴⁹ Passivität eines Glaubens zu, der sich nicht auf sich selbst, sondern auf einen Anderen verlässt: »Christus dicit: »es geschied nit, du must dich den wind anhauchen lassen, hoc est: du must fidem allein schaffen lassen.«⁵⁰ Diese Worte Christi heißen, innerlich frei zu sein von den Werken und fest am Wort des Anderen zu hängen. Obgleich jeder Christ äußerlich in der Welt lebt, ist er an Werke nicht gebunden.⁵¹

Auf den ersten Blick scheint es, als werde die Antithese von Gesetz und Evangelium bei der Ansprache des zweifachen Menschen schematisch verwendet: »Das gesez todtet und vordampt den viehlichen, synlichen menschen, auff das die gnade muge aufrichten den geystlichen, ynnerlichen menschen.«⁵² Hier begegnet abermals eine erhebliche Formvarianz. Das scheinbar schematisch Unterschiedene beginnt zu oszillieren: »Das ist das predigamt gar, gesetz und Euangelion, trifft beyde: ynnerliche und eusserliche menschen und die gantze welt.«⁵³ Es ist mit der Differenzierung zwischen Gesetz und Evangelium folglich kein Predigtmethodismus gemeint, der stets zuerst mit dem Gesetz zu beginnen hat und auf den äußerlichen Menschen abzielt, um dann für den inneren Menschen das Evangelium folgen zu lassen. Vielmehr bezieht sich das zusagende Wort des Evangeliums wie das wirksame Wort des Gesetzes ohne Unterschied auf alle Menschen in innerlichen und äußerlichen Lebensvollzügen.

48 WA II, 124, 2 f.

49 Vgl. WA 17 I, 377, 35 - 378, 1: »Euserlich machen opera selig, gerecht, from, reyn, non ynnerlich coram deo, ubi sola fides agit. Deinde docuimus, quod opera from, externe, non coram deo, contra hoc nemo potest loqui.«

50 WA II, 124, 4-6; vgl. J 3, 8.

51 WA II, 124, 6-8.

52 WA 10 I 1, 426, 8-10.

53 WA 24, 403, 6-8.

Wie Worte des Gesetzes gehört und vernommen werden, zeigt sich erst an Hörenden, die diese Worte verifizieren oder falsifizieren.⁵⁴ Gottes gesetzliches Wort wirkt wie ein Pfeil, der ins Herz trifft. Insbesondere weichherzige Menschen fühlen ihn. Die Predigt dieses Wortes ist innerlich fühlbares Hineinschießen. Gottes Pfeile stecken, behauptet die Auslegung des dritten Bußpsalms, im menschlichen Herzen.⁵⁵ Dieses alttestamentliche Bild wirkt neutestamentlich gewendet nicht weniger ansprechend, wenn anhand von Gal 3, 24f der duplex usus legis plausibilisiert wird. Das inwendige Wirken des Gesetzes, der usus theologicus, droht gegenüber dem usus civilis des Gesetzes, der täglich erfahren wird,⁵⁶ aus dem Blick zu geraten. Paulus⁵⁷ versteht das Gesetz als auf Christus hinleitend, es hat eine vorübergehende, aber gewichtige Aufgabe für die Erfahrung der Gnade.⁵⁸ Es ist wie jemand, der sein Orientierungsvermögen mündlich einem Schwächeren zugute kommen lässt.⁵⁹

»Darumb hab ich gesagt, das ditz bild vom knaben und tzuchtmeyster eyn hübsch, liecht antzeygen ist, das gesetz und gnade ynn uns recht tzuuorstehen; denn es ist der erst brauch des gesetzes, das es [...] eußerlich frum macht, ßo tieff eyngesessen und durch alle lerer und bucher trieben, [...], das gleych sawr und schwer wirt, auch dißen andern brauch tzuuorstehen, das es ynnnerlich die sund grosser macht; darum mag ichs wol eyner wage gleychen, da eyn schussel leer, die ander beschweert ist. Also das gesetz, wenn es eußerlich frum macht, ßo mehret es die sund ynnwendig und legt ynnwendig ßo viel auff durch den haß und unwillen, ßo viel es außwendig ablegt an den wercken, [...].«⁶⁰

54 Die Gesetze des Alten Testaments lehren »alles was eusserlich vnd innerlich zu thun sey«, vgl. WA DB 8, 17, 8.

55 Vgl. WA 1, 175, 30-36.

56 Durch den politischen Gebrauch des Gesetzes werden die in Grenzen gehalten, »welche nicht recht ynnnerlich frum sind«, vgl. WA 15, 228, 14f.

57 Der Apostel ist ein Beispiel für spannungsreiche Existenz ähnlich wie die Prophetin Hanna; vgl. WA 10 I 1, 425, 6-8 (zu L 2, 33-40): »[...] eußerlich und gerne hielt [er es] mit den wercken, den andern zu dienst. Aber ynnnerlich hielt sich an den glawben, und durch denselben rechtfertiget er sich on alle werck des gesetz.«

58 Vgl. zum Kontext Thomas KAUFMANN: »Erfahrungsmuster« in der frühen Reformation. In: »Erfahrung« als Kategorie der Frühneuzeitgeschichte/ hrsg. von Paul Münch. M 2001, 281-306.

59 Viel zu lernen zur Gesetzesthematik ist von Christian SCHULKEN: *Lex efficax: Studien zur Sprachwerdung des Gesetzes*. Tü 2005.

60 WA 10 I 1, 467, 20 - 468, 5.

Wie das Gesetz im *usus theologicus* auf den inneren Menschen bezogen ist und ihm seine Gottferne vorhält, so ist zugleich das Evangelium auf die Seele und den inneren Menschen bezogen und schenkt ihm Licht, Gerechtigkeit, Wahrheit und Weisheit.⁶¹ Die Vermischung des Menschen mit dem Wort Gottes und die Einmischung des Wortes Gottes in das Leben von Christinnen und Christen manifestiert sich idealerweise im täglichen Umgang – wie in einer Lebenspartnerschaft. Sie kann zerfallen und wird dann zum Sinnbild für schwindende Festigkeit:

»Geystlich tzu seyn und nit mit gottis wortt [...] umbgehen, ist eben als ehlich seyn unnd nymmer bey eynander seyn, ßondernn eyñß hie hynauß, das ander dort hynauß bulen, [...] am leybe frum und eußerlich, aber an der seelen eyttel sund ynnerlich.«⁶²

IV Aus Glauben leben – im Glauben sterben

Christliche Existenz besteht in äußerem Wesen, aber zugleich im »ynnerlich leben [...] gegen Gott«.⁶³ Mit dieser Distinktion ist ein sprachlicher Gewinn erzielt, der mit der traditionellen Differenzierung zwischen *vita activa* und *vita contemplativa* nicht gleichgesetzt werden kann. In der Auslegung von J 21,19-24 würdigt Luther diese Deutung des Augustinus zur betreffenden Perikope kritisch: Der Kirchenvater hatte beide, Simon Petrus und Johannes, den Lieblingsjünger, anlässlich ihres Auftretens am Ende des Evangeliums zu Symbolgestalten für aktives und kontemplatives Leben erklärt. Statt nun aber die *vita activa* in Petrus und die *vita contemplativa* in Johannes verkörpert zu sehen und diese Lebensweisen wie Augustinus auf zwei Personenkreise zu verteilen, schmilzt Luther die herkömmliche Terminologie um: Johannes symbolisiert »den glawben odder das ynnerlich leben der seelen ym glawben, Sanct Petern [...] die werck odder das eußerlich leben ynn den werken«.⁶⁴ Dass die traditionelle scholastische Nomenklatur damit verabschiedet ist,⁶⁵ wird daran deutlich,

⁶¹ Vgl. WA 7, 22, 3-15.

⁶² WA 10 I 1, 318, 1-6.

⁶³ WA 12, 353, 31 - 354, 1.

⁶⁴ WA 10 I 1, 319, 1-3.

⁶⁵ Vgl. Oswald BAYER: Theologie. GÜ 1994, 42-49.

dass nun beides, inneres Glaubensleben und äußeres Tätigsein, nicht auf zwei unterschiedene Existenzformen oder Personengruppen verteilt wird, sondern ungeschieden in einem Christenmenschen zu verorten ist.⁶⁶

An den Beispielen wird sichtbar, dass die äußere Gestalt christlichen Lebens nicht gleichgültig ist – dennoch ist es sinnlos, Äußerlichkeiten zum Maßstab des Glaubens zu erheben, tyrannische Werte zu proklamieren oder äußere Formen geistlichen Lebens zu sakralisieren. Während äußerliches Leben erzwungen werden kann, ergibt sich inneres Glaubensleben zwanglos. Nur aus Glauben vollbringt ein Christ freiwillig Gutes.⁶⁷ Das Zusammenspiel von innerem und äußerem Leben lässt sich an biblischen Gestalten studieren. Bei Johannes dem Täufer unterstreicht bereits die Ankündigung seiner Geburt das Besondere seiner Person. Er war »innerlich sanctus ab utero«⁶⁸ und Pfarrer bereits im Mutterleib;⁶⁹ auch sein äußerlich sichtbarer Lebenswandel in der Wüste stimmte damit überein.

Christliches Leben hat sein Zentrum primär im Inneren und ist nicht auf Äußerlichkeiten bezogen. Herz und Gewissen sind die anthropologischen Bezugspunkte, auf die sich der innere Mensch ansprechen lässt. Dort wird er aus sich herausgerufen und verlässt sich glaubend auf Gottes vergebende Zusage. Sie ist himmlischer Ablass, sie »legt ab die forcht und blodikeit der hertzen gegen gott, und macht leicht und frölich das gewissen ynnerlich, vorsunet den menschen mit gott«.⁷⁰ Dieser Vorgang lässt sich nicht still stellen, weder in einem vorzeitlichen Ratschluss zum theoretischen Axiom erheben noch zu einer Theorie der Lebensführung umformulieren. Die Kunst gewissen Glaubens besteht in der sich am Wort entzündenden Rückbesinnung auf göttliche Annahme.

Die Pointierung, dass christliches Leben sein Zentrum primär im Inneren hat, präzisiert Luther situativ in antirömischen Schriften. Er spitzt nun polemisch zu, dass das innerliche Leben das Allerheiligste sei, d. h. »das recht glewbig weszen«. Nachgeordnet bleibt zweitens das Heilige, also das lebendige Wesen der guten Werke. Und drittens und letztens erscheint nur

66 WA 10 I 1, 319, 3f.

67 Vgl. WA 11, 48, 12-15.

68 WA 29, 420, 15f.

69 WA 29, 420, 19-22; vgl. L 1, 15.

70 WA 2, 714, 15-17.

noch das Äußerliche des Glaubens in eigenen Werken und Zeremonien.⁷¹ Wie Vogelfänger, die den Vögeln Fallen stellen, errichten die Papisten, wenn sie nur auf äußerliche Werke achten, Stellfallen, »da die seelen sich ynnen fahen, fallen drauff und meynen, es sey das rechte weszen.«⁷² Damit verkehrt sich die Reihenfolge vom Allerheiligsten, dem innerlichen Glaubensleben, und der Veräußerlichung des Glaubens in Werke. Speziell altgläubige Geistliche sind durch Hochmut bedroht. Er ist die natürliche Folge der strengen Trennung von Klerikern und Laien, »bricht erauß und will auch ßo hochfaren, als hoch er sich achtet, wil oben schweben, oben ansitzen unnd also faren eußerlich, wie er sitzt ynnerlich.«⁷³ Die Phänomenologie der Gottferne differenziert zwischen Hochmut, die »ym hertzen sitzt«, während »hoffart das eußerlich hochtragend weßen und geperde« ist.⁷⁴ Luthers Hermeneutik des Verdachts richtet sich insbesondere gegen Menschen, die hohes Ansehen genießen, denn es findet sich gerade unter den »aller geystlichsten und klügisten itzt auff erden, der wol ettliche yhren leyb euserlich zuchtig hallten«, aber sie sind »ym hertzen [...] voll hohmutts, vermessenheyt [...] und wolgefallens an yhrem leben.«⁷⁵

Bereits früh notiert Luther, dass die Orientierung am Äußerlichen mit einer Selbsttäuschung über den Zustand des eigenen Inneren einhergehen kann. Alles gute Leben »on gnade, ist eyttel gleyssen und scheyn, denn es geht nur ym eußerlichen menschen, on lust unnd frey willen des ynnerlichen menschen.«⁷⁶ Die Selbstdeutung als Liebhaber Gottes ist Betrug eigenen »geistes und ynnerlich meynung« – und dieser Selbstbetrug lässt »keynen menschen frey, sundern gantz geystgrundig ynn allen ist, allein auß gnaden gottis auß getriben wirdt.«⁷⁷ Es gibt keine Provinz im Gemüt, die frei wäre von Ferne zu Gott. Der innere Mensch ist nicht in Beziehung zu Christus, er wird durch ihn nicht regiert⁷⁸ wie in der Freiheitsschrift.

71 WA 8, 716, 1-4.

72 WA 8, 716, 11-13.

73 WA 10 I 1, 637, 12-14.

74 WA 10 I 1, 637, 14f.

75 WA 17 II, 12, 1-4.

76 WA 10 I 2, 52, 14f.

77 Vgl. WA 1, 167, 36 - 168, 2.

78 Vgl. WA 16, 337, 26: Wir haben »Christum, der den innerlichen Menschen regieret durch den heiligen Geist, [...]«.

Der Deutungsbegriff ist nicht epistemisch unverrückbare Grundlage von Luthers Theologie, sondern selbst strittig, da menschliche Deutungen sich unbemerkt als Fehl- und Falschdeutungen erweisen. Glauben ist keine anthropologische Konstante, sondern stets antithetisch auf Unglauben bezogen, der nicht selten das Sein des ganzen Menschen ausmacht. Selbst noch die Vaterunserauslegung zur dritten Bitte »Dein Wille geschehe« stellt dem Leser vor Augen, dass er in äußerlichen *und* innerlichen Dingen stets nur das Seine sucht, weil seine Natur dazu neigt und davon nur durch göttlichen Willen befreit wird.⁷⁹

Die Zusammengehörigkeit von Herz und Seele entgrenzt Luther, an das Bedeutungsspektrum des Hebräischen angelehnt, von einem reduktionistischen Seelenbegriff hin zum Leben des Leibes insgesamt, das in lebendigen Vollzügen wie Reden, Sehen, Essen, Hören und Schlafen vom Herzen aus dem Inneren so gesteuert werden soll, dass es Gott gefällt. Beim Gebrauch von »innerlich« und »äußerlich« wird eine Entkonturierungstendenz sichtbar, die es nicht erlaubt, die Begriffe schematisch voneinander zu scheiden oder sie als Vermögenspsychologie misszuverstehen. Das »שָׁמַע יִשְׂרָאֵל« aus Dtn 6,4 hebt das Zusammenspiel von Seele und Herz hervor. Es wird dem Schriftgelehrten in L 10,27, der Einleitung zum Gleichnis vom barmherzigen Samariter, von Jesus als erneuertes Bekenntnis in Erinnerung gerufen: »Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben von ganzem *Herzen*, von ganzer *Seele*«. Das Herz als Personzentrum ist »das aller innerlichst« und treibt das Lebendige an.⁸⁰

Glauben bildet und realisiert sich im alltagsbezogenen Erleben Gottes, der in seiner Zusage gegenwärtig ist. Zu Ps 127,2 »Es ist umsonst, dass ihr früh aufsteht und hernach lange sitzt und esset euer Brot mit Sorgen; denn seinen Freunden gibt er es im Schlaf« gerät schlicht das Handeln des Größeren in den Vordergrund, denn »es mus doch Gottes segnen thun«. ⁸¹ Geradezu triviale Beispiele illustrieren dies: Die tägliche Nahrungsaufnahme wird mit Gottes Segen selbst bei hohen Belastungen und beruflichen

79 WA 9, 137, 31-34.

80 WA 20, 486, 23-25: »Cor tantum amat et cogitat, cor treibt quidem animam et est das aller innerlichst, ›sel‹ das leben, dein leibs leben sol ghen in der lib, ut non aliter vivat, edat, quam ut placeat deo.«

81 WA 15, 373, 23f; vgl. Oswald BAYER: Zugesagte Gegenwart. Tü 2007.

Anforderungen nicht »hart noch saur«. Denn wie wohl Gottes Freunde »auch yhr brod essen ym schweys yhres angesichts eusserlich, So thun sie doch das mit glauben und frölichem gewissen ynnerlich.«⁸² Die Sorge als existentielle Struktur des Daseins löst sich schlafend und essend auf.⁸³

Letztlich ist es aber nicht nur das Leben, das von Gott innerlich und nach Außen bestimmt sein soll, sondern das getroste Sterben. Jesu Antwort an Martha nach J 11, 25 in der Lazarusperikope ist gegenwärtige Zusage: »Ich bin die Auferstehung und das Leben, [...]«. An ihr lässt sich hören, »wilch eyn gros ding es sey umb eynen Christen«, denn im Sterben ist er vom Leben umfungen: »[...] seyn tod [...] sihet wol gleich dem sterben des gotlosen eusserlich. Aber ynnerlich ist eyn solch unterscheyd als zwischen hymel und erden.«⁸⁴ Auch hier geht es nicht um Vertröstung oder Beschönigung des Sterbens, das realistisch wahrgenommen wird. Es widerfährt Christen, dass sie von jedermann als Wischtuch benutzt und in der Stunde des Sterbens von allem »innerliche[n] trost, der do von got solde herfliessen«, verlassen werden.⁸⁵ Dann bleibt nur noch der Blick auf das Kreuz, das Heil zu stiften vermag.

Mit diesem Kreuz ist die Auferstehung verbunden. Sie besteht nicht bloß in Worten, sondern im Leben: »Innerlich cor sol lust und frolich sein. Externe ita mori debeo, sicut ipse [Christus] mortuus est. Euangelium quidem letabundum est nuntium, quod caro libenter audit, sed non efficax, nisi intus et extra sentiamus.«⁸⁶

V Innerliche und äußerliche Christenheit

Die Unterscheidung von innerlich und äußerlich verändert sich im Sprachgebrauch Luthers nicht zuletzt von einer individuell pointierten Beschreibungskategorie des Christenmenschen zu einer Grundunterscheidung im Hinblick auf die Gestaltung christlicher Gemeinschaft. Hier setzt abermals

⁸² WA 15, 374, 17-19.

⁸³ WA 16, 458, 14f: »[...] der ynnerliche glaube [bringt] mit sich, dadurch die seele reich ist, das ich auch gleube, ich werd, was den leib betrifft, reichlich haben.«

⁸⁴ WA 17 II, 235, 9-14.

⁸⁵ WA 10 III, 368, 20-32.

⁸⁶ WA 15, 519, 17-20; vgl. 519, 6-8: »Resurrectio greiffet mich an omnia nostra nihil esse. Sie credo hoc, incipit in me resurrectio fieri efficax.«

eine doppelte Nomenklatur zur Charakterisierung der Christengemeinde ein. In der kontroverstheologischen Auseinandersetzung mit dem Leipziger Franziskaner Augustinus aus Alveld (1480-1535?) verdeutlicht bereits die Nennung an erster Stelle, welcher Form christlicher Gemeinschaft Luther den Vorzug gibt: Die erste Kirche, »die natürlich, grundtlich, wesentlich unnd warhaftig ist, wollen wir heysen ein geystliche, ynnerliche Christenheit, die andere, die gemacht und eusserlich ist, wollen wir heysen ein leypliche, eusserlich Christenheit«⁸⁷ Die innerliche Verbundenheit christlicher Seelen besteht auch, wenn sie nicht an einem Ort versammelt, sondern äußerlich getrennt sind. Ausdrücklich verbindet Luther diese Unterscheidung mit der paulinischen Rede vom innerlichen und äußerlichen Menschen.⁸⁸

Während in der Kontroverse mit Alveld die äußerliche Christenheit – in der die Christen ohne Glauben wie »hultzene bilde der rechten Christenheit«⁸⁹ sind – attackiert wird, da sie Hierarchien etabliert, die keinen Bezug zum Glauben haben, kann das Äußerliche in der Auslegung des Alten Testaments in Bezug auf die Kirche positive Bedeutung gewinnen. Luther lehnt Äußeres nicht generell als Äußerlichkeit ab. Die Töchter Labans Lea und Rahel verkörpern im Rahmen einer allegorischen Auslegung der Frauengestalten die christliche Kirche als innerer und äußerer bzw. als neuer und alter Mensch. Die Schwestern können nicht voneinander getrennt werden. Die schön anzusehende Rachel ist »das innerlich wesen durch den glauben, habet promissiones«.⁹⁰ Lea mit bleichem und spitzigem Gesicht ist unansehnlich, und dies ist gemäß dem äußerlichen Erscheinungsbild die andere Seite der Kirche: Sie liegt wahrlich am Boden in Armut und Elend: »Ich bin gehasst cruce[m] fero«, [...]»⁹¹ Beide Schwestern gehören jedoch zu-

87 WA 6, 296, 39 - 297, 3

88 Die Unterscheidung beider Kirchenbegriffe bedeutet keine Trennung, ähnlich wie man einen Menschen »nach der seelen ein geistlichen, nach dem leyp ein leyplichen nenn[t], oder wie der Apostel pflegt ynnerlichen und eusserlichen menschen zunennen, also auch die Christlich vorsamlung, nach der seelen ein gemeyne in einem glauben eintrechtig, wie wol nach dem leyb sie nit mag an einem ort vorsamlet werdenn, doch ein iglicher hauff an seinem ort vorsamlet wirt«; WA 6, 297, 4-9.

89 WA 6, 297, 19; vgl. 297, 10-13.

90 WA 14, 431, 6f.

91 Vgl. WA 14, 431, 9 - 432, 1.

sammen. Beide bilden zusammen die christliche Kirche. Wenngleich Lea äußerlich unansehnlich erscheint und abschreckend wirkt, trägt sie doch innerlich die Verheißung Gottes.

Während hier die Betonung der Zusammengehörigkeit von innerlicher und äußerlicher Gestalt vorherrscht, kann umgekehrt die innere Gemeinschaft vor äußeren Gegebenheiten privilegiert werden. Wenn sich Bruderschaften von der Gemeinde isolieren und auf religiösen Eigennutz bedacht sind, zerstören sie, nur sich selbst liebend, die »yinnerliche, geystliche, weßenliche, gemeyne aller heyiligen bruderschafft«.⁹² Luthers Privilegierung innerer Gemeinschaft bedeutet hier eine Abwertung individualisierender Gestaltungen der Frömmigkeit.

Die Aufforderung aus 1 P 3, 8 »Seid allesamt gleichgesinnt« stiftet zu einer Form geistlicher Übereinstimmung an, die mit weltlichen Maßstäben nicht vergleichbar ist. Die Geselligkeit geistlicher Gemeinschaft unterscheidet sich von weltlichen Gruppierungen, auch wenn von einer Personenidentität von Christperson und Weltperson ausgegangen werden muss.⁹³ Die Konvergenz von Christen bezieht sich auf geistliche, nicht äußerliche Sinne. Die innerliche Meinung stellt Gemeinsamkeiten her in Bezug auf die Dinge, die coram deo gelten.⁹⁴ Dieses kollektive Wohlgefallen am Glauben zeitigt eine Entdifferenzierungserfahrung, die weder mit weltlicher Differenzkultur identisch ist, noch einen schlichten ekklesiologischen Positivismus bedeutet: Christinnen und Christen unterscheiden sich zwar von außen gesehen durch ihre Berufe, ihre Lebensgeschichten und aktuellen Befindlichkeiten. Christliches Leben ist von unhintergebar pluralen Biographien geprägt⁹⁵ – aber diese Differenzen können auf eine höhere innere Verbundenheit hin relativiert werden: »der glawbe Christi thutts«,⁹⁶ er »ist ynn allen unnd ubir allen on alle unterscheytt der stend, der orden, der person«,⁹⁷ er »ist eynerley ynn allen und macht eynen frum wie den andern«.⁹⁸

⁹² WA 2, 755, 35-37.

⁹³ Vgl. Gerhard EBELING: Luther: Einführung in sein Denken. 4. Aufl. Tü 1981, 219-238.

⁹⁴ WA 12, 350, 12-15.

⁹⁵ Vgl. WA 10 I 1, 488, 2-4.

⁹⁶ WA 10 I 1, 486, 18.

⁹⁷ WA 10 I 1, 487, 1f.

⁹⁸ WA 10 I 1, 487, 10f.

VI Taufe und Abendmahl

Taufe und Abendmahl sind auf den inneren Menschen bezogen. Im Unterschied zum Abendmahl, das Luther gegenüber den innerlichkeitszentrierten »Schwärmern« präzisiert, wird die Taufe wortstatistisch zwar seltener mit dem inneren Menschen in Verbindung gebracht, aber nicht mit geringerer Intensität. Dies ist insbesondere bei der Erinnerung an die Taufe unverkennbar.⁹⁹ Sie ist mehr als nur Innerliches und kleidet mich mit mehr als bloß innerer Reinheit, denn sie zieht Christus an.¹⁰⁰ Glauben und Fühlen werden identisch, paradoxerweise sind sie aber nicht identisch: Als Getaufte »füle ich ynn mir, quod aliud cor, aliam puritatem, non video, sentio, sed credo.«¹⁰¹ Alle die auf Christus getauft sind, haben Christus angezogen.¹⁰² In der Taufe aber gibt er über die Reinheit hinaus, die ich innerlich fühle, und das ist das rechte Taufgewand. Den urkirchlichen Brauch, Christen an Ostern zu taufen und sie acht Tage in weiße Festtagskleider einzuhüllen, würde Luther am liebsten wieder einführen. Weiße Taufkleider sind Zeichen, dass wir nicht bloß innerlich rein geworden, sondern mit Christi Reinheit bekleidet sind.¹⁰³ Das Verhältnis von Innerem und Äußerem pointiert Luther aber auch im Hinblick auf seelische Vorgänge. Er benutzt hier ein neues Vokabular, welches er im Zusammenhang seiner Kritik am Mönchtum strikt abgelehnt hatte: Die Taufe gebe einen character indelebilis, d. h. »ein malzeichen, das leuchtet ynn der seele.«¹⁰⁴ Sie bleibt, so wie die Sonne beständig bleibt, auch wenn ich in den Keller gehe. Sie wiederzufinden vollzieht sich gerade dann, wenn ich gegen sie gesündigt habe. Was Gott in der Taufe eingerichtet hat, »mus bleiben und mus nicht drumb zubrechen, wenn ich zubrich.«¹⁰⁵

⁹⁹ WA 34 I, 94, 8f.

¹⁰⁰ WA 34 I, 94, 14f.

¹⁰¹ WA 34 I, 94, 15f.

¹⁰² Vgl. G 3, 27.

¹⁰³ WA 34 I, 95, 5-14; vgl. zur sanctificatio interna WA 16, 396, 4f.

¹⁰⁴ WA 34 I, 97, 1.

¹⁰⁵ Vgl. WA 34 I, 97, 6-11: »Si ynn ein keller gehe, tamen sol manet. Ich bin da von gangen, si egredior, finde ich sie widder. Sic baptisma est eterna res, non bricht dir. Si contra eum peccas, las die sund anstehen, tritt widder ynn die Tauff [...]. Quidquid ordinavit deus, mus bleiben und mus nicht drumb zubrechen, wenn ich zubrich.«

Anlässlich von Darlegungen zur Abendmahlspraxis nutzt Luther bereits früh¹⁰⁶ die Unterscheidung von Innen und Außen. Die äußerliche Empfängnis des Abendmahls geschieht bei allen Menschen durch den Mund, ohne dass damit schon das Christwerden vollzogen wäre: »Ja wann sie ein Christen machte, so were die mauß auch ein Christen, dann sie kann das brot auch essen, kann auch wol auß dem kelch trincken.«¹⁰⁷ Vielmehr ist das innerliche Empfangen entscheidend, welches sich von einem bloßen Hineinkauen unterscheidet. Das Plädoyer für eine Empfängnis im Glauben an den in Brot- und Kelchwort gegenwärtigen Christus¹⁰⁸ erscheint eingebettet in die Liturgie des Gründonnerstags, verbunden mit Warnungen vor Leichtgläubigkeit, die sich bloß auf das Wunderliche der Präsenz Gottes im Brot verlässt. Diese Wundergläubigkeit kann auch ein Ketzer aufbringen,¹⁰⁹ ja, »wenn du also [...] empfahist, so ists eben als wenn mans eyner saw ynn hals stieß«.¹¹⁰ Äußerliches Hineinschlingen des Abendmahls bleibt sinnlos, wenn man die Feier nicht für göttliches Wort und Werk hält.¹¹¹ Die entgegengesetzte Haltung ist jedoch verbreitet, wie die direkte Anrede unterstreicht: »du stehest da und fasts ynn dich als ynn eyn monstrantzen, es wirckt auch nichts mehr ynn dir, denn ynn der monstrantzen, die da stehet.«¹¹²

Ein anderer Fall sind Abendmahlsteilnehmer, die nicht durch innerliche, sondern äußerliche Gründe am Empfangen des Abendmahls gehindert sind. Statt innerer Teilnahmslosigkeit, die tröstlichen Abendmahls Empfang verhindert, verbieten äußere Gegebenheiten die Feier bei kirchenrechtlich Exkludierten. Kirchliche Disziplinierung durch Bannen beraubt Ausgeschlossene »des eußerlichen sacraments, wilche ynnnerlich tausent mall fur gott höher seynt und yn des sacraments geystlicher gemeynschaft leben«.¹¹³

106 Vgl. WA 2, 742, 10-14: »Das Sacrament muß eußerlich und sichtlich seyn, yn eyner leylichen form [...]. Die bedeutung muß ynnnerlich und geystlich seyn, yn dem geyst des menschen. Der glaub muß die beyde zusammen zu nutz und yn den prauch bringen.«

107 WA 10 III, 48, 12-16; vgl. zum innerlichen Essen des Brotes WA 12, 581, 14f.

108 WA 10 III, 49, 1-7.

109 WA 12, 477, 1-4.

110 WA 12, 477, 10f.

111 WA 12, 480, 2: »Wo der glauben nit ist, do bleybe man darvon.«

112 WA 12, 480, 5-7.

113 WA 6, 67, 5-7.

Die innerliche Gemeinschaft kann nicht durch kirchlichen Bann aufgehoben werden. Sie ist höher zu bewerten als der äußerliche Bann, denn zu ihr gehören Wahrheit und Gerechtigkeit, die man nicht ohne Grund fahren lässt.¹¹⁴ Christus selbst hat keine andere Gewalt, als der Seele zu helfen. Dies hinterlässt er seiner Gemeinde.¹¹⁵ Der Exkommunizierte lässt sich aus der Gemeinschaft der Heiligen nicht herauslösen.¹¹⁶ Umgekehrt gibt es viele Menschen, »die eußerlich unvorbanet des sacraments frey nießen, und doch ynnwendig der gemeynschafft Christi gantz entfrembdt und vorbanet, ob man sie auch schon mit gulden tüchern unter den hohen Altar begrub mit allem brangen, glocken und singen.«¹¹⁷

Die Feier des Abendmahls geht nicht in kirchenrechtlichen Kategorien auf. Sie ist in erster Linie Ansprache angefochtener Gewissen in ihrer seelischen Vielschichtigkeit. L 14, 16-24 verdeutlicht, dass die, welche im Besitz einer Einladung zum Mahl sind, ihren eigenen Zustand nicht wahrnehmen und sich ihr mittels ritueller Rechtfertigungen entziehen. Statt das festliche Mahl abzusagen, erweitert der Hausherr den Adressatenkreis: »Geh schnell hinaus auf die Straßen und Gassen der Stadt und führe die Armen, Verkrüppelten, Blinden und Lahmen herein« – diese neue Einladung wird nunmehr mündlich durch einen Beauftragten überbracht.¹¹⁸ Das »Hereinführen« oder »Hereintreiben« zielt auf innerlich verzagte Gewissen, die sich durch Erfahrung des Gesetzes in die Enge getrieben fühlen. Dieses

114 WA 6, 74, 6-8; vgl. auch 7, 407, 7-10.

115 Vgl. WA 6, 67, 31-33: »[...], was vormessen sich dan die blinden tyrannen und rhümen, sie haben gewalt, zuvormaledeyen, vordampnen und vorterven, [...]?»

116 WA 6, 64, 3-6: »Die [...] gemeynschafft ist ynniglich, geystlich, unsichtlich ym hertzen, das ist, ßo yhmand durch rechten glauben, hoffnung und lieb eyngeleybt ist yn der gemeynschafft Christi und aller heyligen, wilchs bedeuht und geben wirt yn dem sacrament, [...]«. Ein äußerlich vom Sakrament Verbannter ist »doch sicher und selig yn der gemeynschafft Christi und aller heyligen ynniglich«; vgl. 6, 65, 27f.

117 WA 6, 65, 29-32. Luthers Phänomenologie des Hochmuts findet Hochmut aktuell noch dort, wo für Bescheidenheit plädiert wird; vgl. 23, 687, 10-16: Die »stoltzen rülte sind die rechten klugen, die sich ynnwendig gros empor heben und viel von sich selbs halten, verachten andere und meynen, sie wissens alleine, Und darümb verbirgets auch Got für yhnen [...] Denn es mag wol sein, das ein betler yn eim grawen filtz und langen barte ein hoffertigen geist haben kan denn etwan zehen fürsten ynn gülden kleydern, Gott sihet das rechte ynnliche demütige hertz an, [...]».

118 L 14, 21; Vulgata: »Exi in vias et plateas et *compellere intrare* [Hervorhebung von JW].«

Wort meint nicht äußerlich, »das man die buben und bösen mit gewalt zu disem mal treybe; [...]. Darumb treyb mans nûr frisch in das gewissen und laß es innerlich und geystlich sein.«¹¹⁹ Zum Mahl »Hereintreiben« heißt, Lahmen und Blinden aus ihrem Verzagen helfen, »das geschicht aber, wenn du in mit dem Ewangelio tröstest«.¹²⁰ Predigtseelsorge zielt auf Anleitung zur Selbstwahrnehmung, die Verzagtsein wahrnimmt.¹²¹

VII Der innerliche Gott

Im Gegenüber zur Situationsvergessenheit metaphysischer Gotteslehre entfaltet Luther sein Sprechen von Gott nicht im widerspruchsfreien Raum ewiger Zeitlosigkeit, sondern in konkreten Lebensverhältnissen. Nicht Gottes Sein, sondern was es heißt, einen Gott zu haben, steht im Zentrum der Aufmerksamkeit. Außerhalb dieser Beziehung kann Gott nicht gedacht werden. Die Realität des Polytheismus bedrängt auch Glaubende. Zugleich ist hier ein inneres Angesprochensein auf denjenigen gegeben, der mein Gott sein will.

Aber diesen Gott im Glauben zu haben, ist vom Unglauben bedroht. Deshalb bleibt das erste Gebot und die erste Zusage »Ich bin der Herr, dein Gott, du sollst keinen anderen Götter haben neben mir« im Leben des Alltags strittig. Gott stellt sich Glaubenden mit diesen Worten vor und erhebt Anspruch auf den ganzen Menschen.¹²² Damit ist jeder zur Antwort gefordert, aber dies auf der Grundlage eines vorangegangenen Zuspruchs. Die personale Bezogenheit von Gottes Sein für uns kehrt Luthers Interpretation des ersten Gebots unübersehbar hervor: »Ich bin der Herr, dein Gott« – damit lehrt das erste Gebot nicht ein äußerliches, sondern ein göttliches Werk: nämlich wie Gott innerlich und äußerlich heilig zu halten sei.¹²³

¹¹⁹ WA 12, 600, 39 - 601, 2.

¹²⁰ WA 12, 600, 34f.

¹²¹ Vgl. Gerhard EBELING: Luthers Seelsorge: Theologie in der Vielfalt der Lebenssituationen; an seinen Briefen dargestellt. Tü 1997.

¹²² Vgl. Ex 20, 2; WA 19, 239, 13-18 (zu Jon 3, 10): »Von bösen wegen sich keren ist nicht eyne geringe werck. [...], es foddert den ganzen menschen frum und gerecht, beyde ynnlich und eusserlich, an leybe und seele. Denn Gott foddert den ganzen menschen und mag der helblinge und heuchler nicht.«

¹²³ WA 16, 443, 6f; vgl. 443, 25f.

Das zweite Gebot fordert auf, keine anderen Götter zu haben und Gottes Namen nicht unnütz zu führen. Es lehrt, wie Menschen sich äußerlich gegen Gott in Worten vor anderen Menschen, aber auch innerlich vor sich selbst verantworten sollen, Gottes Namen zu ehren.¹²⁴ Das zweite Gebot trifft nicht weniger als das erste die innerlichen Belange des Menschen. Dass Gott den Götzendienst auf der gesamten Erde vernichten wird, ist laut Luther nicht zuletzt deshalb eine notwendige Ankündigung des Propheten Sacharja, weil Götzen in der Regel äußerlich aus den Augen entfernt und abgebrochen, zugleich aber »yinnerlich viel götzen ym hertzen«¹²⁵ aufgerichtet werden.

Die Neigung zum Polytheismus macht unfrei. Selbst Christen, die das »Vater Unser, der du bist im Himmel« beten, hängen sich lebensweltlich bevorzugt an solche Bezugspersonen, die in der Nähe sind, d. h. in der Regel an den leiblichen Vater. Niemand ist davon frei, denn »wan man es innerlich suchen will, so ist keyn mensch so vollkommen, der mit warheit sagen muge, er hab keynen vatter hye, er hab nichts, er sey gantz frembd«.¹²⁶ Habe ich ihn gefunden, wird dieser Vater zum Garanten weltlicher Sicherheit. Ich verleugne Gottes alleiniges Vatersein innerlich. Nicht die familiäre Bindung an den leiblichen, sondern die Ablösung von ihm zugunsten des himmlischen Vaters führt weiter. Der Gebrauch des Gottesnamens »Ewigvater« vermittelt Glaubenden Hoffnung, nicht verlassen zu werden und Kinder zu bleiben, sie gewinnen »ein kindlich hertz zu Gott [...], und Gott wird yhn so yinnerlich susse und lieblich, das keine furcht, sondern eitel rhum und trotz ynn Gott da bleibet«.¹²⁷

Im Gebet aktualisiert sich Gottes Sein für uns. Betend sprechen Gläubende Gott auf sein Sein für uns an. Das kann paradoxerweise schweigend geschehen, wie Luther an einem betenden Anachoreten aus der Wüste darstellt.¹²⁸

¹²⁴ WA 7, 205, 20-22.

¹²⁵ WA 23, 651, 9-12; vgl. Zch 13, 2.

¹²⁶ WA 2, 83, 36-38.

¹²⁷ Vgl. WA 19, 160, 19-22; Is 9, 6.

¹²⁸ Dieser Anachoret trug laut Bericht des Hieronymus dreißig Jahre lang einen Stein im Munde, weil er sich zu schweigen verpflichtet hatte. In Luthers Vaterunserauslegung stellt sich die Frage, wie dieser Mönchsvater gebetet habe. Die Antwort ist: »Ane tzweyvel innerlich im hertzen, do gote die groste macht an leith«; WA 9, 127, 21-26.

VIII Christus innerlicher Priester

Mit seinem Wort an uns trifft Christus Menschen in der Seele.¹²⁹ Er wird zum innerlichen Priester.¹³⁰ Zum Einsprechen Christi in das Herz des Menschen bedient sich Luther diverser Bilder, um wie ein guter Rhetor Hörende zum Glauben zu locken.¹³¹ Er remetaphorisiert das Geschehen auf Golgotha. Christi »Heilthum«, d. h. seine Reliquie,

»stehet im Creutz [...] Und das ist so heilig und so hoch, das man es in kein Monstrantz, in kein Silber oder gold setzen mag. Es ist nicht holtz, stein, kleider, die er gerürt hat, sondern das creutz, das er seinen fromen kindern zu sendet. Zu diesem Heilthum können alle Goldschmide kein gefess machen, darinn sie es beschliessen möchten. [...], Denn das Heilthum ist lebendig, als die Seele des Menschen. Darumb ist das innerlich Heilthum, das solten wir suchen, und nicht das auswendig ist.«¹³²

Das Kreuz im Herzen ist das Heiligtum.¹³³

Wiederholt zielt Evangelienauslegung auf die Stabilisierung Angefochter. Die Wundererzählungen der Synoptiker werden recht verstanden und erlebt, wenn sich äußere Wunder als innere Heilung erschließen.¹³⁴ In einer

129 WA 9, 620, 1f: »Es geht eusserlich nicht ann, es triefft allein die seel inwendig ann.«

130 WA 6, 305, 12-15: »[...] Christus [ist] ein geistlicher, innerlicher priester: dann er sitzt ym hymel, und bittet fur uns als ein priester, leret uns ynwendig ym hertzenn, unnd thut als was ein priester thunn sol zwischen got und uns, [...]«. In der Freiheitsschrift führt Luther aus, dass die Erstgeburt hohe Würde habe, da sie mit dem Priestertum und Königtum ausgestattet sei; vgl. 7, 26, 32 - 27, 16.

131 Vgl. Helmar JUNGHANS: Die Worte Christi geben das Leben. Wartburg Jahrbuch 1996 = Wissenschaftliches Kolloquium »Der Mensch Martin Luther und sein Umfeld«/ hrsg. von der Wartburg-Stiftung Eisenach. Eisenach 1996, 154-175.

132 WA 1, 270, 39 - 271, 8. Christen finden das Kreuz Christi innerlich im Herzen; WA 10 III, 117, 33-36.

133 Es besteht ein präziser kommunikativer Erfahrungszusammenhang zwischen Christus und den Christen, wenn »Wyr [...] ynnerlich ym gewissen besprenget [werden], das das hertz reyn und frölich wirtt«; vgl. zu dieser Sündenbockmetaphorik WA 12, 264, 3-22, bes. 5f. Vgl. 15, 75, 33f. Vgl. zum Besprennen bereits 1, 189, 20f: »[...] davon werde ich yn warheit und grundlich ynnerlich reyn ann alle meyn wercken adder mügen.« Vgl. zur innerlichen Fröhlichkeit bei Leiderfahrungen 45, 627, 19-21.

134 Vgl. zur »heimlichen« Deutung WA 10 I 2, 388, 25-27: »Alle werck und mirackel, die Christus also sichtbarlich unnd eüsserlich thût, die sollen dahin gezogen werden, das sie anzeygen die werck, die er unsichtbarlichen und geystlich oder jnnerlich bey den menschen thût.«

ausgesprochen allegorisch-mystischen Auslegung von L 7, 11-17, der Erzählung vom Jüngling zu Nain, kann das sichtbare Geschehen auf geistliche Werke gedeutet werden, die Christus an Toten vollbringt.¹³⁵ Der einzige Sohn, den eine Witwe verloren hat, wird mit seinem Tod zum sprechenden Bild all derer, die innerlich *coram deo* tot sind. Die toten Seelen – das sind diejenigen, die an Gott nicht glauben und sich an ihn nicht hängen.¹³⁶ Das innere Abgestorbensein der Seele schildert der Exeget einführend und in lebendiger Bewegung: Es trifft nicht Menschen, die sich um Tote ohnehin nicht kümmern, sondern Menschen, die sich selbst tot fühlen, dass ihnen das Herz zappelt und sie sich als Unglaubende fühlen: »Hic alius mortuus quam ille, qui vivit yhm sauss.«¹³⁷ Der herzutretende Christus berührt den Sarg des jungen Mannes, was nichts anderes bedeutet, als dass Gottes Wohltat gepredigt wird – dann ist Christi Hand an den Sarg gelegt.¹³⁸ Unsere Hände, die in Särgen liegen, vermögen nichts, aber Christi Hand.¹³⁹ Das äußere Wort predigt in der Auferstehungsgeschichte Gottes Wohltat. Dies ist aber noch nicht genug – es ertönt [s]eine Stimme. Der Jüngling aufersteht nicht durch Jesu Berührung, sondern durch die Stimme, die sein Herz berührt.¹⁴⁰ Diese Stimme, die mir direkt zusagt: »Junge, steh' auf«, ist mehr als äußerliche Predigt. Zu ihr gehört, dass ich innerlich fühle: »Ich bin dein und du bist mein«. Dies ist innerlicher Glaube, der die Stimme wahrlich zu hören vermag.¹⁴¹

135 WA 17 I, 421, 35-37: »Omnia opera, quae Christus fecit ita visibiliter, huc trahi debent, ut significant opera, quae facit spiritualiter. Ideo ista mors significatur spiritualis, quae creditur.« Eine erhellende Studie zur Bedeutung allegorischer Rede bietet Risto SAARINEN: *Die allegoria rerum* zur Zeit von Luthers zweiter Psalmenvorlesung (1519-21), 12 S. (für die freundliche Überlassung des ungedruckten Manuskripts danke ich dem Verfasser).

136 WA 17 I, 422, 3 f.

137 WA 17 I, 422, 8-10.

138 WA 17 I, 422, 21-23.

139 WA 17 I, 422, 26 f.

140 WA 17 I, 422, 28-30. Der innerliche Verlust Christi ist das Schlimmste, was Jüngern passieren kann. Dies wird bei Christi Abschied von den Jüngern und seinem Übergang in den Tod deutlich, wovon J 16, 16-23 berichtet; vgl. WA 11, 103, 32-34.

141 Vgl. WA 17 I, 422, 34-37: »[...] opera eius annunciantur nobis pro nobis facta, si vero vox non sentit intus eciam: bin dein und du et cetera, tum ille incipit loqui et fatetur fidem, quam intus credit i. e. quando vere credit, sequitur opus charitatis [...].«

IX Der Übergang zum Geist

Die Rede vom Heiligen Geist ist bei Luther am Übergang zwischen der Christusverkündigung und anthropologischen Erörterungen zu lozieren. Das durch den Geist vermittelte und gegebene Sein in Christus bringt ihn allen Menschen oder einzelnen Menschen nahe, ohne dass der Einzelne mit Christus identisch werden könnte. Dieser vergegenwärtigende Heilige Geist kommt »und gibt sich auch uns gantz und gar, der leret uns solche wolthat Christi, uns erzeiget, erkennen, hilfft sie empfangen und behalten, nützlich brauchen und austheilen, mehren und foddern«. ¹⁴² Präzise ordnet Luther die Interiorität des Geistes und die bleibende Externität der Sakramente und des Wortes einander zu. ¹⁴³

Diese Rede vom Heiligen Geist im Übergang zwischen Christusverkündigung und anthropologischen Erörterungen ist aus Luthers Perspektive stets Missverständnissen ausgesetzt, die dazu nötigen, das Verstehen dieser Phänomene gegenüber den sogenannten »Schwärmern« zu präzisieren. Andreas Bodenstein aus Karlstadt (1486-1541) als Hauptrepräsentant dieser Theologengruppe »zureysst alles was Christus redt und setzt vom ynnernlichen glauben, auff solche eusserliche ertichte werck«. Das Abendmahl verkehrt er zu menschlichem Werk. ¹⁴⁴ Der Deuteaktivität der Kommunikanten wird bei der Vergegenwärtigung Christi zu viel aufgebürdet, das »man alleyne mit dem hertzen auff den geyst gaffe ynnernlich«. ¹⁴⁵ Es ist bezeichnend, dass das Insistieren auf dem Innerlichen nicht befreit, sondern zu hochstufig normativen Folgerungen führt, die sich in der Errichtung einer neuen äußerlichen Ordnung manifestieren. Strenge Bilderverbote werden z. B. erst postuliert, nachdem die Schwärmer »eynen eygen ynnernlichen geyst ertichte[t]«. ¹⁴⁶

¹⁴² WA 26, 506, 4-6.

¹⁴³ Vgl. den Fortgang WA 26, 506, 7-11: »Und thut dasselbighe beide, ynnernlich und eusserlich: Ynnernlich durch den glauben und ander geistlich gaben. Eusserlich aber durchs Euangelion, durch die tauffe und sacrament des altars, [...]«.

¹⁴⁴ Er wirft ihm vor, »das er aus dem abentmal Christi und seym gedechtnis und aus der erkenntnis Christi nichts anders macht denn eyen menschlich werck, das wyr mit ›brünstiger hitze‹, und (wie yhr tölpische wort lauten) mit ›ausgestrackter lust‹, sollen auch also uns tödten«; WA 18, 138, 18-21.

¹⁴⁵ Vgl. WA 18, 181, 17-22.

¹⁴⁶ WA 18, 137, 20-24.

haben. Die Verwechslung von innerlich und äußerlich¹⁴⁷ hat sowohl die Veräußerlichung des inneren Glaubens als auch einen Umgang mit der Forderung an innere Befindlichkeiten zur Folge. Dies wird zur heillosen Überforderung, da aus theologischen Worten und Zeichen mit Externitätsvalenz unmittelbar ein innerlicher Geist gemacht werden soll.¹⁴⁸

»Ich bitte [...] für die, die durch ihr Wort an mich *glauben* werden.«¹⁴⁹ – dieses hohepriesterliche Gebet Jesu kann gegen die »Schwärmer« in Anschlag gebracht werden. Abermals besteht das Problem der »Schwärmer« in der Unterschätzung der Externitätsvalenz des Wortes. Dass sie das *verbum externum* für wertlos erachten, ist auf die Meinung zurückzuführen, dass dieses Wort allein dem äußerlichen Menschen helfe.¹⁵⁰ Die Unterscheidung von innerlich und äußerlich ist für Glaubende von existenziellem Interesse. Wenn Christus um Glauben bittet, betrifft das nicht die äußeren Sinne des Menschen, beispielsweise sein Ohr oder seine Nase. Glauben ist nichts Äußerliches, wie Essen, Trinken, Schlafen, sondern »des tiefftenst«, das ein Mensch hat.¹⁵¹ Das *verbum externum* dient nicht allein dem äußerlichen, sondern auch dem innerlichen Menschen.¹⁵² Dorthin gehört Glauben: »Ubi enim fides non est, ibi non internus homo.«¹⁵³ Christwerden heißt, durch das Wort zum inneren Menschen zu werden.

X Epilog

Aufgrund der Interpretation des deutschen Sprachgebrauchs der Predigten wurde deutlich, dass bei Luther im Laufe der Zeit mitnichten von einem Zurücktreten der Terminologie des inneren und äußeren Menschen gespro-

¹⁴⁷ Vgl. WA 18, 168, 27-30: »[...] alles, was Gott eusserlich und leyplich setzt, [...] [macht Karlstadt] geystlich und ynnerlich, und widderrumb, was Gott ynnerlich und geystlich haben will, das macht er eusserlich und leyplich, [...]».

¹⁴⁸ WA 18, 139, 2-5.

¹⁴⁹ J 17, 20 (Hervorhebung von JW).

¹⁵⁰ WA 28, 179, 12-15.

¹⁵¹ WA 28, 180, 3-5.

¹⁵² WA 28, 180, 6-8. Das menschliche Fleisch will Gott nicht annehmen, der »bettel sack caro ist zu enge. Ideo mus non solum zuhülffe spiritus sanctus externo verbo, sed mus auch intus das hertz breit machen; 46, 334, 1f.

¹⁵³ WA 28, 180, 1-3.

chen werden kann. Diese Meinung, die Karl-Heinz zur Mühlen vor allem anhand der Begriffe von *homo internus* und *homo externus* zu plausibilisieren versuchte, ist nicht nur für die deutsche Begrifflichkeit, sondern auch für das Lateinische unzutreffend, wie die Sachregister¹⁵⁴ zu Luthers Werken zeigen.¹⁵⁵ Auch nach dem Ausbruch der Kontroverse mit dem sogenannten linken Flügel der Reformation benutzt Luther die Terminologie von »innerlich« und »äußerlich« im deutschen *und* lateinischen Sprachbereich, nicht zuletzt in Predigten, und zwar mit dem Ziel, das Leben von Christenmenschen, ihr Verhältnis zur Kirche, ihren Gebrauch der Sakramente oder das Sein von Gottvater, Sohn und Heiligem Geist für die Menschen auszudrücken. Diese Unterscheidung ist kein abschließendes Vokabular und nicht zu beschränken auf die Relation von Wort und innerem Glauben, sondern tritt in den unterschiedlichsten, gegeneinander abgrenzbaren Bereichen von Luthers Theologie auf, wenngleich die Prävalenz des äußeren Wortes, das Menschen auf ihr Inneres anspricht, unbestreitbar ist. Luthers Sprachgebrauch kann offensichtlich nicht als feststehende Begrifflichkeit verstanden werden. Diese Behauptung liegt vor dem Hintergrund von Luthers eigener Auffassung nahe, wonach Theologie stets quellfrisch sein sollte – man lernt bei ihr nie ganz aus.¹⁵⁶

Ein zweiter Sachverhalt ist festzuhalten: Es dürfte deutlich geworden sein, dass es philologisch bei Luther kein direktes Äquivalent für Subjektivitätskonzeptionen gibt. Argumentiert man mit der Macht der Philologie, bewahrt sich die Stilisierung Luthers zum Initiator neuzeitlicher Subjektivitätstheorien nicht. Ohnehin muss schon die Gewagtheit der systematischen Rekonstruktion überraschen, Karl Holl (1866-1926) als subjektivitätstheoretischen Vollender des Hegel'schen Reformationsverständnisses in Anschlag zu bringen,¹⁵⁷ anstatt Holl und seinen Gewissensbegriff in die Nähe eines von Immanuel Kant (1724-1804) inspirierten

¹⁵⁴ Vgl. zu »intus« WA 66, 62-64; zu »in, interior, internus« und Derivaten 66, 58-62. Noch in seiner letzten Vorlesung redet Luther beispielsweise von einer »imaginatio [...] hominis pii interna«; vgl. 44, 113, 1-3 (zu Gn 32,31f).

¹⁵⁵ Anders Karl-Heinz ZUR MÜHLEN: *Nos extra nos: Luthers Theologie zwischen Mystik und Scholastik*. Tü 1972, 265-273, bes. 272.

¹⁵⁶ WA 40 III, 63, 17: »Theologia est infinita sapientia, quia nunquam potest edisci.«

¹⁵⁷ Ulrich BARTH: *Die Entdeckung der Subjektivität des Glaubens: Luthers Buß-, Schrift-, und Gnadenverständnis*. In: Ders.: *Aufgeklärter Protestantismus*. Tü 2004, 28.

Religionsverständnisses zu rücken, das keine präzise Antwort auf die Differenz zwischen Luther und Kant zu geben vermag.¹⁵⁸ Die von Holl oder Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) ausgehende Perspektive zieht eine ahistorische Fixierung auf Texte der Frühzeit Luthers nach sich und arbeitet einer normativen Positivierung von Subjektivität vor, wenn diese als eines der Konstruktionsprinzipien der Theologie Luthers missverstanden und sogar die Möglichkeit der Entlastung vom Subjektiven dogmatisierend verabschiedet wird.¹⁵⁹ Gottes Wort hat aber eine Entlastungs- und Begrenzungsfunktion, es begrenzt meine »Subjektivität«, entlastet das »Ich« und spricht mich von meiner Lebensgeschichte frei.

Nicht zuletzt sind Subjektivitätstheorien von systematisch arbeitenden Lutherinterpreten als – monistische – Subjektmetaphysik kritisiert worden.¹⁶⁰ Selbst wenn man – nach Kant – nicht so weit gehen will, neuzeitliche Subjektivitätskonzeptionen dem Metaphysikverdacht auszusetzen, bleibt doch offenkundig, dass Subjektivitätstheoretiker selbst von einer »Metaphysik der Subjektivität« reden.¹⁶¹ Das Subjektivitätsparadigma ist innertheologisch höchst strittig.¹⁶² Es nimmt nur zu leicht die Funktion eines normativen Gesetzes an. Damit wird die befreiende Kraft des Evangeliums verspielt. »Subjektivität« ist einer der Begriffe, die zum Bade geführt werden müssen.¹⁶³ Es sprechen, wenn man einmal nicht theologisch

158 Damit wendet Ebeling sich zugleich gegen einen Holl vorschnell demontierenden Kantianismus-Vorwurf. Gleichwohl bleiben bei Holl offene Fragen, wie ausgeführt wird von Gerhard EBELING: Luthers Kampf gegen die Moralisierung des Christlichen. In: Ders.: Lutherstudien 3, 50 f, Anm. 12.

159 Vgl. Barth: Die Entdeckung der Subjektivität des Glaubens, 49.

160 Vgl. Oswald BAYER: Das Sein Jesu Christi im Glauben. In: Ders.: Gott als Autor: zu einer poetologischen Theologie. Tü 1999, 124.

161 Vgl. Ulrich BARTH: Selbstbewußtsein und Seele. ZThK 101 (2004), 215.

162 Vgl. die Initialzündung bei Ingolf U. DALFERTH: Subjektivität und Glaube: zur Problematik der theologischen Verwendung einer philosophischen Kategorie. NZStH 36 (1994), 18-58; vgl. KRISEN DER SUBJEKTIVITÄT: Problemfelder eines strittigen Paradigmas/ hrsg. von Ingolf U. Dalferth; Philipp Stoellger. Tü 2005.

163 WA 39 I, 229, 6-21 a: »Scitis, quod physica semper attulit et affert aliquid mali et incommodi theologiae, propterea, quia una quaeque ars habet suos terminos et sua vocabula, quibus utitur, et ea vocabula valent in suis materiis. Iuristae sua habent, medici sua, physici sua. Haec si transferre ex suo foro et loco in aliud volueris, erit confusio nullo modo ferenda. Nam tandem obscurat omnia. Si tamen vultis uti vocabulis istis, prius

argumentieren will, überdies gewichtige philosophische Gründe dafür,¹⁶⁴ »Subjektivität« nicht als Letztbegründungsaxiom in Anschlag zu bringen: Der bedeutendste philosophische Subjektivitätstheoretiker der Gegenwart betont unter Berufung auf den Beweis limitativer Theoreme durch Mathematiker die Unmöglichkeit, »die Konsistenz irgendeines formalen Systems innerhalb seiner selbst zu beweisen«.¹⁶⁵ Kein System kann einen kompletten Abschluss erzeugen, auch nicht die Berufung auf Subjektivität.¹⁶⁶ Ein anderer Philosoph attestiert dem Subjektivitätsgedanken Zwielfichtigkeit und konstatiert mit guten Gründen, dass es Subjektivitätstheorien innerhalb der Philosophie schwer haben. Sie zeichnen sich durch einen derartig hohen Abstraktionsgrad aus, dass sie erst dort anfangen, wo die schwierigsten platonischen Dialoge aufhören. Deshalb müssen sie dem esoterischen Gespräch von Experten vorbehalten bleiben und können in Gemeindepredigten nicht verwendet werden.¹⁶⁷ Es ist fraglich, ob sich christlicher Glaube von einer epochebedingten Subjektivitätstheorie abhängig machen sollte.¹⁶⁸

Luthers Auseinandersetzung mit den sogenannten »Schwärmern« darf aber dennoch als Anzeichen tiefer liegender Probleme gewertet werden. Man könnte die Kontroverse aus systematisch-theologischer Perspektive als einen um die Wahrheit von »Subjektivität« entbrannten Streit deuten,

quaeso illa bene purgate, fūret sie mal zum Bade. Neque tamen unquam sine periculo et magno damno uti poteritis, quia est et manet periculosum.«

164 Damit ist nicht gesagt, dass in der Freiheitsschrift theologische und philosophische Anthropologie verhandelt werden, anders Rieger: Von der Freiheit eines Christenmenschen, 64-67. Diese Meinung halte ich für eine Übersystematisierung. Ohnehin scheint mir ein Problem dieser sehr verdienstvollen Arbeit zu sein, dass sie keinen eigenen systematischen Anspruch erhebt; ebd., 37. Der Leser gewinnt den Eindruck, dass er eine Mischung aus Sachregisterartikel, exegetischem Kommentar und mittelalterlicher Glossierung vor sich hat. Der Text der Freiheitsschrift wird behandelt wie der Bibeltext in mittelalterlicher Überlieferung, er wird überwuchert und mutiert hermeneutisch selbst zur glossa ordinaria.

165 Dieter HEINRICH: Die Philosophie im Prozeß der Kultur. F 2006, II.

166 Vgl. Heinrich: Die Philosophie ..., 39 f; zur fehlenden religionsphilosophischen Letztbegründungsintention bei Emil Lask (1875-1915) siehe Ulrich BARTH: Die sinntheoretischen Grundlagen des Religionsbegriffs. In: Ders.: Religion in der Moderne. Tü 2003, 121.

167 Rainer ENSKAT: Zur Subjektivität des Wissens. In: Ders.: Authentisches Wissen: Prolegomena zur Erkenntnistheorie in praktischer Hinsicht. GÖ 2005, 129-131.

168 Vgl. Hans-Peter GROSSHANS: Das moderne Selbstverständnis des Protestantismus und Wittgensteins Kritik der Subjektivität. In: Krisen der Subjektivität, 63-77.

in dem Luther eine Position bezieht, die eine genauere »Bestimmung« des inneren Menschen vermeidet.¹⁶⁹ Er spricht sich gegen die Verwendung mystischer oder mystifizierender Kategorien¹⁷⁰ durch die Schwärmer aus, lehnt ausdifferenzierende Begriffe wie »Entgröbung«, »Verwunderung« oder »Langweile« für den inneren Menschen als unangemessene Distinktion ab und beruft sich stattdessen schlicht und fast »objektivistisch« auf Gottes innerliche Ordnung des Glaubens.¹⁷¹

Luthers Intuition und Strategie im Wortkampf mit den sogenannten Schwärmern dürfte hier sein,¹⁷² dass das Innere sich grundstürzend diversifizieren und sich neue Welten öffnen würden, wenn Interiorität ohne

169 Vgl. ironisch zu Karlstadt WA 18, 185, 31-33: »Aber wiesie yhre lere unde eusserlich zeugnis mit schrift beweysen, so beweysen sie auch yhren geyst und ynnerlich zeugnis mit zeychen.«

170 Vgl. WA 18, 71, 1-8; 101, 6-10. Es ist methodisch problematisch, auf Einflussforschung rekurrierend zu behaupten, Luthers innerer bzw. äußerer Mensch kämen aus Johannes Taulers (um 1300-1361) deutscher Mystik. Diese monokausale Erklärung wird dem schöpferischen Akt des Autors kategorial nicht gerecht. Anders Volker LEPPIN: Martin Luther. DA 2006, 162. Die breiige Rhetorik dieser biografisch orientierten Darstellung samt ihrem systematisch-theologischen Rekonstruktionsverzicht stellt eine Anfechtung für den Leser dar; vgl. ebd, 391, Anm. 135. Die mit der Darstellung intendierte historische Marginalisierung Luthers endet mit dem Tod des Reformators, ohne dass gefragt würde, inwiefern es ein Nachleben gibt. Es handelt sich bei dieser reduktionistischen Deutung um einen verspäteten kirchengeschichtlichen Modernisierungsversuch, der sich weitestgehend auf die amerikanische Soziologie des vergangenen Jahrhunderts stützt; vgl. Robert E. PARK: Cultural conflict and the marginal man. In: Ders.: Race and culture: collected papers. Glencoe, IL 1950, 372-376. Die biografische Fokussierung bedeutet aber auch deshalb die Aufstellung einer Nebelkerze, weil ein zu Ende geführter biografischer Ansatz zu ausgewogeneren Urteilen über das Leben der jüngeren Vergangenheit kommen müsste. Vgl. hierzu weiterführend z. B. PROFILE DES LUTHERTUMS: Biographien zum 20. Jahrhundert/ hrsg. von Wolf-Dieter Hauschild. GÜ 1998. Von dem kritisierten Ansatz unterscheidet sich wohl tuend der im selben Jahr erschienene luzide Beitrag von Thomas KAUFMANN: Martin Luther. M 2006.

171 Vgl. WA 18, 138, 10-14: »[...] was Gott ynnerlich ordenet, als den glauben, Das gillt nichts, faren zu und nöttigen alle eusserliche wort und schrift, die auff den ynnerlichen glauben dringen, auff eyne eusserliche neue weyse den allten menschen zu tödten und ertichten alhie, entgröbung, studirung, verwunderunge, langweyl- und des gauckel wercks mehr.« Zu Luthers Distanz zur Mystik vgl. Wilhelm MAURER: Von der Freiheit eines Christenmenschen: zwei Untersuchungen zu Luthers Reformationsschriften 1520/21. GÖ 1949, 50 f.

172 Vgl. zu seiner Ahnung der Heraufkunft einer neuen Welt, die ganz auf das Diesseits gerichtet sein wird Gottfried MARON: Martin Luther und Epikur: ein Beitrag zum Verständnis des alten Luther. GÖ 1988.

Rücksicht auf das *verbum externum* thematisch wird. Die Betonung der Prävalenz des Äußeren vor dem Inneren bei gleichzeitiger Bezogenheit auf Fragen des Inneren kann als Anzeichen gewertet werden, dass Luther die Expansion innerlicher Vollzüge in der Zukunft erwartet und ihr nach Kräften entgegensteuert.¹⁷³ Eine expandierende und exzessive Subjektivität hat eine Verdrängung Gottes zur Folge. Menschen können nicht wollen, dass Gott Gott ist.

Dem tatsächlichen Zuwachs von Innenwelten,¹⁷⁴ der sich in der beginnenden Neuzeit unaufhaltsam vollzieht, begegnet Luther mit der aus späterer Perspektive vielleicht reduktionistisch anmutenden Relationierung von innerem Menschen und äußerem Wort. Aber könnte es in veränderter Situation nicht doch weiterführend sein, »Subjektivität« – wie systematische Theologen sie zu nennen pflegen – vom äußeren Wort begrenzt sein zu lassen? Diese sprachliche Begrenzung des Inneren ist zugleich die Überführung des inneren Menschen und Ansprache auf ihn. Sie führt »Subjektivität« in die Krise, überführt das Innere, führt es zu einem Anderen, Krisen der »Subjektivität« auslösend und das »Ich« lösend. Der Aufweis einer Grenze des Inneren ist Funktion des anredenden Gesetzes – *usus elencticus legis* –, nicht des Evangeliums, das mich umgekehrt von meiner Festlegung auf eine bestimmte »Subjektivität« freispricht.¹⁷⁵ Dieses Angesprochensein der »Subjektivität« ermöglicht das eigene Sein in einem Bezug zu sich selbst, aber nicht als Selbstverhältnis,¹⁷⁶ sondern im Selbstverhältnis, das durch tötendes Gesetz und lebendig machendes Evangelium zugesagt bleibt und

173 WA 18, 136, 14-18: »[...] die eusserlichen stücke sollen und müssen vorgehen. Und die ynerlichen hernach und durch die eusserlichen komen, also das ers [Gott] beschlossen hat, keinem menschen die ynnerlichen stuck zu geben on durch die eusserlichen stücke. Denn er will niemand den geyst noch glauben geben on das eusserliche wort und zeychen [...].«

174 Einen bunten Strauß gesammelter Aufsätze bietet *INNENWELTEN VOM MITTELALTER ZUR MODERNE: Interiorität in Literatur, Bild und Psychologiegeschichte*/ hrsg. von Claudia Olk; Anne-Julia Zwierlein. Trier 2002.

175 Es ist ein Defizit der erhellenden Studie von Christiane TIETZ: *Freiheit zu sich selbst: Entfaltung eines christlichen Begriffs von Selbstannahme*. GÖ 2005, 163-170, dass ihre Interpretation der Freiheitsschrift diese lebendige Dynamik des zweifachen Wortes ausblendet. Zum sprachlichen Wirken des Gesetzes zwischen Innen und Außen vgl. Rudolf HERRMANN: *Luthers These »Gerecht und Sünder zugleich«*. GÜ 1960, 74-77.

176 Vgl. Oswald BAYER: *Martin Luthers Theologie: eine Vergegenwärtigung*. 3. Aufl. Tü 2007, 152.

Identität schafft, die auf Alterität bezogen ist. Das Erlebnis des Glaubens und der beginnenden Existenz in Christus besteht in dem Angesprochensein darauf, dass »das Phänomen Handlung aus sich selbst heraus nicht vollendet werden kann«. ¹⁷⁷ *Opus non facit personam*.

Aber man könnte systematisch – nicht historisch – umgekehrt argumentieren: Erlaubt nicht gerade das Festhalten der Externität des Wortes zugleich eine Ausdifferenzierung der eigenen Seele, des »Ich«, auch wenn diese Diversifizierung vorthematisch bleibt und nicht eigens expliziert wird? Mit der äußerlichen Zusprache des – immer schon daseienden – »inneren Menschen« vollzöge sich dann gleichzeitig eine neu kodierte Internalisierung des Ich. Die metaphorische Sprachgestalt des »inneren Menschen« dient dieser Verankerung im Inneren und spricht Neuwerdung zu, indem sie solipsistische Menschen symbolbildend auf ihr Inneres durch das alteritätsbezogene Wort vom Gekreuzigten anspricht, das – »in Einsamkeit mein Sprachgesell« – den kahlen Horizont auf einen anderen hin öffnet zu dialogischer Rhetorizität. ¹⁷⁸ Innerer Monolog und einsame Reflexion der »Subjektivität« werden begrenzt und unterbrochen ¹⁷⁹ – in ähnlicher Weise, wie das apostolische Ich und sein Monolog in R 7 auf R 8 übergehen mit dem charakteristischen Wechsel des Personalpronomens von der ersten zur zweiten Person Singular als Anrede. ¹⁸⁰

Die Erfindung des Menschlichen bei Luther ¹⁸¹ – und um nichts anderes handelt es sich bei der Freiheit eines Christen*menschen* – lässt den inneren Menschen frei, spricht ihn frei und begrenzt zugleich seine »Subjektivität«. Das Angesprochensein auf einen Anderen verkehrt das »Selbst« oder die

¹⁷⁷ Vgl. Günter BADER: Römer 7 als Skopus einer theologischen Handlungstheorie. ZThK 78 (1981), 56. Der irritierende Titel des Aufsatzes klärt sich im Textverlauf.

¹⁷⁸ Vom Blut Christi heißt es bei Paul GERHARDT: »Das soll und will ich mir zunutz / zu allen Zeiten machen; / im Streite soll es sein mein Schutz, / in Traurigkeit mein Lachen, / in Fröhlichkeit mein Saitenspiel; / und wenn mir nichts mehr schmecken will, / soll mich dies Manna speisen; / im Durst soll's sein mein Wasserquell, / in Einsamkeit mein Sprachgesell / zu Haus und auch auf Reisen«; Evangelisches Gesangbuch 83, 6.

¹⁷⁹ Vgl. zur affektiven Komponente dieses Geschehens Günther METZGER: Gelebter Glaube: die Formierung reformatorischen Denkens in Luthers erster Psalmenvorlesung; dargestellt am Begriff des Affekts. GÖ 1964, 137-199.

¹⁸⁰ Vgl. R 8, 2.

¹⁸¹ Anders Luthers Abwertung bei Harold BLOOM: Shakespeare: die Erfindung des Menschlichen. B 2000, 598 f. 1054 f.

»Subjektivität« des Glaubenden nicht zu einem neuen Gesetz – wie normative Subjektivität.¹⁸² Die Zusage spricht im äußeren Wort von Christus zugleich Alterität zu und ermöglicht die Aneignung des Anderen. Dieser Andere bleibt beim exklusiv »subjektivitäts« zentrierten homo incurvatus in se ipsum ausgeblendet oder wird unterbestimmt, während ein Christenmensch als Angeredeter und Antwortender auf einen anderen bezogen worden ist.¹⁸³

Es dürfte kein Zufall sein, dass die Rede vom »inneren Menschen« – wie erst durch die jüngere neutestamentliche Exegese herausgearbeitet wurde – genau besehen metaphorischer Redevollzug ist.¹⁸⁴ Eberhard Jüngel beschreibt dies so, dass im Horizont des »allgemeinen Grundzugs metaphorischer Rede Luther der Metapher nun [...] eine spezifisch theologische Funktion zu[erkennt], die er christologisch begründet«.¹⁸⁵ Es ist nun gleichwohl auffällig, dass Jüngels herausragende Interpretation der Freiheitsschrift im Hinblick auf die Metaphorizität der Rede vom »inneren Menschen« eigentümlich spröde bleibt: Metaphorische Redevollzüge werden zwar anhand der einschlägigen Texte aus dem Antilatomus und der Abendmahlsschrift von 1528 allgemein analysiert und rekonstruiert. Aber die externe metaphorische Zusage des inneren Menschen in der Freiheitsschrift wird nicht als solche herausgearbeitet¹⁸⁶ – obwohl sie doch als Modell jener Zusage gelten kann, die unter dem Titel »metaphorischer Sprachgewinn«¹⁸⁷ zu verhandeln wäre. Mit der präzisen *Metapher* vom inneren Menschen, der die etwas hochgestochenen Begriffe wie »Subjektivität« oder »Selbstbewußtsein«

182 In der jüngeren Debatte werden ältere Subjektivitätstheorien verwunden; vgl. z. B. Judith BUTLER: Kritik der ethischen Gewalt: Adorno-Vorlesungen 2002, Institut für Sozialforschung an der Johann-Wolfgang-Goethe-Universität, Frankfurt am Main/ aus dem Engl. übers. von Reiner Ansén; Michael Adrian. F 2007, 90-112.

183 Angemessener als eine Subjektivitätstheorie ist es, dieses theologische Anliegen Luthers in Auseinandersetzung mit neueren Entwürfen der Phänomenologie zu reformulieren, da diese den Antwort- und Hörcharakter von Sprache herausgearbeitet hat; vgl. Bernhard WALDENFELS: Antwortregister. F 2007, 252-262. 280-293. 312-315; vgl. Oswald BAYER: Freiheit als Antwort: zur theologischen Ethik. Tü 1995.

184 Heckel: Der innere Mensch, 211-229 u. ö.

185 Jüngel: Zur Freiheit eines Christenmenschen, 46.

186 Deshalb ist es nicht wirklich zutreffend, Jüngels Theologie eines »Metaphernrausches« zu bezichtigen, wenn Metaphern doch an diesem Punkt unterbestimmt werden, anders Ulrich BARTH: Zur Barth-Deutung Eberhard Jüngels. ThZ 40 (1984), 414.

187 Jüngel: Zur Freiheit eines Christenmenschen, 40-49.

vermeidet und abstrakte Reflexionskategorien umschiff, wird sprachlich ein Freiraum geschaffen, der ein unmittelbares Angesprochensein auf den innerlichen Menschen erlaubt, ohne »Subjektivität« zur monistischen Kategorie zu erheben. Luther weiß offensichtlich durchaus, was das Phänomen der »Subjektivität« ist, er presst es aber nicht in philosophische Reflexionskategorien. Diese und andere Gründe deuten darauf hin, dass er zu den Überwindern eines philosophischen Leib-Seele-Dualismus gehört.¹⁸⁸ In der äußeren Absprache des Inneren wird im Wort von Christus neue Identität zugesprochen, die sich im Glauben ergreifen lässt und mit dem alten Sein unter dem Gesetz nicht identisch ist. Das sich mit dem Wort von Christus ereignende Angesprochensein auf den »inneren Menschen« vollzieht sich im Interesse der Zueignung, sodass dieser Christus im Wort an den inneren Menschen mein Eigen werden möchte. Dieses zusagende Wort ist nicht gewalttätig gegen mein Inneres gerichtet – wie das Wort des Gesetzes, das den Sünder trifft –, sondern dient sich ihm an ohne Macht, aber doch wirksam.

Dass Luthers metaphorologisches Verfahren aus gegenwärtiger Perspektive Grenzen hat, wird daran deutlich, dass er streckenweise Metaphern benutzt, die aus heutiger Sicht schief erscheinen mögen. Wenn sich das Begreifen des Innerlichen im Abendmahl mit den »Augen des Herzens« vollzieht¹⁸⁹ – ein bereits von Origenes (um 185-254) gebrauchtes Bild – mögen heutige Leser sich fragen, ob sie nicht eine Stilblüte vor sich haben.

¹⁸⁸ Luther hebt in seinen Thesen »De homine« bekanntlich auf die Uneinigkeit der Philosophen ab, denen es nicht gelungen sei zu definieren, inwiefern die anima forma corporis sei; WA 39 I, 32-35 (Thesen 15f); vgl. umfassend Gerhard EBELING: Lutherstudien. Bd. 2: Disputatio de homine. Teil 1: Text und Traditionshintergrund. Tü 1977, 72-84. 142-183; vgl. ferner Wilfried JOEST: Ontologie der Person bei Luther. GÖ 1967, 137-195.

¹⁸⁹ WA 6, 359, 6-13 »Dan wir arme menschen, weyl wir in den funff synnen leben, müssen yhe zum wenigsten ein eußerlich zeychen haben neben den worten, daran wir uns halten [...], doch also, das das selb zeychen ein sacrament sey, das ist, das es euserlich sey, und doch geystlich ding hab und bedeut, damit wir durch das eußerliche in das geystliche gezogen werden, das eußerlich mit den augen des leybs, das geystliche, ynnnerliche mit den augen des hertzen begreyffen.« Vgl. Origenes-Belege zu den fünf Sinnen und weiteren Körpermetaphern, welche die menschliche Seele verbildlichen bei Marksches: Innerer Mensch, 289-293, bes. 290: »Origenes ist der erste Theologe, der ausführlich über den Grund der Benennung der Seele als innerer Mensch reflektiert.« Vgl. die augenmetaphorische Origenes-Anspielung WA 1, 269, 34-36.

Der »innere Mensch« hingegen dürfte wie »Seele«¹⁹⁰ eine der unvergänglichen Bildungen sein, die noch in der Gegenwart unmittelbare Evidenz beanspruchen können, in Predigt und Seelsorge unverzichtbar sind, eben weil sie metaphorisch(e) Identität zusprechen und als ebenso klassische wie gegenwartsnahe Bildung die Zeiten überdauern werden.

190 Vgl. das Themenheft SEELE/ Institut für Hermeneutik & Religionsphilosophie, Theologische Fakultät, Universität Zürich, Red.: Philipp Stoellger, Stefan Joß. ZH 2005; nun auch Roderich BARTH: Seele nach der Aufklärung: Studien zu Herder und Harnack. Halle 2008. – Halle (Saale), Univ., Habil.-Schr., 2008.