

Die Bedeutung der Versöhnung mit Gott für das Selbst- und Weltverhältnis des Menschen¹

(Vortrag bei der Klausurtagung der Bischofskonferenz der VELKD
am 19.-22. März 2011 in Ratzeburg)

1. Hinführung zum Thema

Die Lehre von der Versöhnung² beschreibt die Wiederherstellung der Gemeinschaft des Menschen mit Gott. Diese Gemeinschaft wurde durch des Menschen Sünde zerstört, von Gottes Seite aus aber durch die Rechtfertigung und die Sündenvergebung neu ermöglicht. Im Glauben lässt der Mensch sich auf diese Möglichkeit ein. Dann lebt er in einer versöhnten Gottesbeziehung. Die christliche Versöhnungslehre hat ihre Pointe darin, dass Gottes Beziehung zum Menschen – Gott sei Dank – nicht durch den Menschen und dessen Sünde, sondern durch Gott selbst bestimmt wird und der Mensch nichts anderes „machen“ muss, als dieser Selbstbestimmung Gottes zu glauben.

Nun könnte man meinen, damit sei bereits alles Wesentliche gesagt. Herrscht eine versöhnte Beziehung zwischen Gott und Mensch, dann müsste sich, ist doch die Gottesbeziehung des Menschen die für ihn fundamentale, eigentlich alles andere von selbst ergeben. Dass sich aus der versöhnten Gottesbeziehung zumindest das rechte Weltverhältnis nicht einfach so von selbst ergibt, hat Martin Luther in seiner Freiheitsschrift mit seiner Unterscheidung von innerem und äußerem Menschen deutlich gemacht: Auch wenn der innere Mensch durch den Glauben an die Rechtfertigung frei und gerecht und also versöhnt mit Gott ist, so ist damit doch noch nicht alles über das menschliche Leben gesagt. Das wäre nur dann der Fall, wenn, wie Luther schreibt, „du allein ein ynnerlich mensch werist / vnd gantz geystlich ynd

¹ Vgl. zum Folgenden Ch. Tietz, *Freiheit zu sich selbst. Entfaltung eines christlichen Begriffs von Selbstannahme*, Göttingen 2005.

² Vgl. D. Schlenke, Art. Versöhnung VI. Dogmatisch, in: RGG4 8, 1059-1061.

yinnerlich worden / wilchs nit geschicht biß am Ju(e)ngsten tag“.³ Aber wir sind auch äußerliche Menschen, d.h. müssen mit der Welt umgehen.

Nun will der innere Mensch zwar spontan und mit Lust das Got-tentsprechende tun, aber der äußere Mensch schätzt den Mü-ßiggang, ist lustorientiert und träge.⁴ Dadurch bremst und blo-ckiert er die Spontaneität des inneren Menschen. Dafür, dass die Spontaneität des inneren Menschen sich im äußeren Menschen durchsetzen kann und dieser dem inneren konform⁵ wird, muss der äußere Mensch geübt und gezüchtigt werden, „das er dem yinnerlichen menschen vn(d) dem glauben gehorsam vnd gleych-formig werde / nit hyndere noch widerstreb / wie sein art ist / wo er nit getzwungen wirt“. Die Lage des Versöhnten ist also wie folgt zu beschreiben: „der yinnerliche mensch ist mit gott eyndiß / fro(e)lich vnd lustig / vmb Christus willen / der yhm Bouil than hat / vn(d) stett alle seyn lußt darynn / das er widerumb mocht gott auch vmbsonst dienen ynn freyer lieb / ßo findt er ynn seynem fleysch eynden widerspenstigen willen / der wil der welt dienen vn(d) suchen was yhn lustet“.⁶ Ist dem aber so, dann ist der Mensch aufgrund der versöhnten Gottesbeziehung noch lange nicht ein durch und durch von der Versöhnung bestimmter, sondern dann muss der äußere Mensch, der Mensch in seinem Weltbezug, ausdrücklich thematisiert und bearbeitet werden, da-mit die Versöhnung tatsächlich den ganzen Menschen bestimmen kann.

Was aber ist mit dem im Titel meines Vortrages genannten Selbst-bezug des Glaubenden gemeint? Muss auch er ausdrücklich zum Thema gemacht werden? Eigentlich behauptet die reformatori-sche Versöhnungslehre doch das Gegenteil: Aus Gottes Rechtfer-tigung zu leben, bedeutet gerade, nicht mehr in Selbstbeziehung zu existieren, nicht mehr sich auf sich selbst beziehen zu müssen, sondern endlich sich nur noch auf Gott und auf den Nächsten zu beziehen. In Luthers Worten: „... eyn Christen mensch lebt nit ynn yhm selb / sondern ynn Chrito vn(d) seynem nehstenn /

³ M. Luther, Von der Freiheit eines Christenmenschen, in: ders., Studienausgabe, hg. von H.-U. Delius, Bd. 2 (= StA 2), Berlin 1982, 260-309, 285,27-29.

⁴ Vgl. M. Luther, Von der Freiheit eines Christenmenschen, StA 2, 287,3-12.

⁵ Vgl. M. Luther, De libertate Christiana, StA 2, 286,3ff.

⁶ M. Luther, Von der Freiheit eines Christenmenschen, StA 2, 287,5-12.

ynn Christo durch den glauben / ym nehsten / durch die liebe / durch den glauben feret er vber sich yn gott / auß gott feret er widder vnter sich durch die liebe / vnd bleybt doch ymmer ynn gott vn(d) gottlicher liebe“.⁷ Von einem Leben in sich selbst, einem Selbstbezug, ist hier keine Rede.

Mehr noch: Luthers Texte erwecken oft den Eindruck, jede Selbstbezogenheit des Glaubenden sei ein Rückfall in die sündige Selbstverkrümmung. „Wenn ich mich ... in mich kehre und überlege, was ich für einer bin oder sein muß, und was ich zu tun habe, verliere ich Christus aus den Augen.“⁸ „Wann immer ich auf mich und meine Sünde zurücksehe, bin ich elend und der größte Sünder.“⁹ Eigenliebe, Wohlgefallen an sich selbst, Selbstvertrauen, d.h. alles, was die moderne psychologische Forschung Formen eines hohen Selbstwertgefühls nennt,¹⁰ führen nach Luther auf den ersten Blick aus der versöhnten Gottesbeziehung geradewegs wieder heraus.

Aber ist mit der These, der Glaubende sei durch die Rechtfertigung, wie dann gern formuliert wird, frei von sich selbst, alles über den Selbstbezug des Glaubenden gesagt? Ich meine: Nein, und möchte Ihnen das in den folgenden Minuten gern deutlich machen. Dazu betrachte ich zunächst in Teil 2 meines Vortrages genauer die Gestalt der Sünde als zwanghafter Selbstbezogenheit des Menschen, weiter in Teil 3 die spezifische Freiheit des Glaubenden von sich selbst. Anschließend muss in Teil 4, um das Selbstverhältnis des Glaubenden noch genauer in den Blick zu bekommen, das Rechtfertigungsgeschehen als Unterscheidungsgeschehen konturiert werden. Teil 5 entfaltet das Selbstverhältnis des Glaubenden als Selbstannahme. Die Darstellung schließt mit kurzen Überlegungen zum Weltverhältnis des die Rechtfertigung Glaubenden.

⁷ M. Luther, Von der Freiheit eines Christenmenschen, StA 2, 305,12-16.

⁸ Luthers Galaterbrief-Auslegung von 1531. Studienausgabe, hg. von H. Klein-knecht, Göttingen 21987, 110 (= WA 40/1, 282,26-28: „Ibi in me conversus et considerans, qualis ego sim vel esse debeam, item quid mihi faciundum sit, amitto ex oculis Christum“).

⁹ M. Luther, Die dritte Disputation gegen die Antinomer. 1538, WA 39/1, 508,6f.: „quatenus respicio ad me et ad meum peccatum, sum miser et peccator maximus.“

¹⁰ Vgl. A. Schütz, Psychologie des Selbstwertgefühls. Von Selbstakzeptanz bis Arroganz, Stuttgart 2000, 4.

2. Sünde als zwanghafte Selbstbezogenheit des Menschen

Sünde muss nach reformatorischem Verständnis wesentlich als etwas verstanden werden, was des Herzens Grund bestimmt: „Sunde heyst nun der schrifft nicht alleyne das euserliche werck am leybe, sondern ... des hertzen grund mit allen krefftten“.¹¹ Was genau ist am Herzensgrund des Menschen sündig?

Nach Luthers Überzeugung dies, dass jeder Mensch konsequent selbstbezogen lebt. Alle Dinge in dieser Welt benutzt er zu seinem eigenen Nutzen, stets achtet er darauf, dass er selbst etwas davon hat. Selbstbezogenheit ist die anthropologische Grundstruktur.

Diese Grundstruktur gilt nach Luther zunächst für den Menschen, der ohne Gott leben will. Der Gottlose sucht immer nur sich selbst und benutzt den Nächsten und seine Welt so, dass sie ihm selbst nützen.

Eine selbstbezogene Grundstruktur hat nach Luther aber auch der religiöse Mensch. Auch derjenige, der durch seine Werke, seine Erfolge und sein Ansehen seinen Wert vor Gott beeinflussen will, ist selbstbezogen. Wer aufgrund seiner Werke vor Gott gerecht dastehen will – und wie leicht schleicht sich dies beim religiösen Menschen immer wieder ein –, der richtet sich letztlich rein auf sich selbst. Er funktionalisiert Gott zu jemandem, der ihn notwendig anzuerkennen hat für das, was er selbst zustande gebracht hat. Gott wird so zu einem Moment der eigenen Selbstrechtfertigung. Nota bene: Für Luther können durchaus auch moralisch angesehene, d.h. weltlich gerechte Werke¹² Sünde sein, eben dann, wenn der Mensch sie zur Selbstrechtfertigung vor Gott benutzen zu können meint.

Beides aber ist eine völlig verkehrte Haltung Gott gegenüber; anstatt sich von Gott und seiner Gnade beschenken und ihn als den Geber aller guten Gaben gelten zu lassen, begegnen sowohl Gott-

¹¹ M. Luther, Die Deutsche Bibel, Bd. 7, 6,27-29.

¹² M. Luther, Dritten Thesenreihe über Römer 3,28 von 1536, in: ders., Lateinisch-deutsche Studienausgabe, Bd. 2, hg. von Johannes Schilling, Leipzig 2006, 424ff.

loser wie Werkgerechter Gott mit Unglauben und Misstrauen.

Luther hat im Anschluss an Augustin diese Grundverfasstheit menschlicher Existenz als Selbstsucht, Selbst- oder Eigenliebe beschrieben. Solche „eygen lieb“ (amor sui) zeichnet sich dadurch aus, daß sie „das yhre sucht“. Sie „nympt gott was sein ist und den menschen was derselben ist, und gibt nit noch gott noch menschen etwas von dem, das sie hatt, ißt und mag“.¹³ Besonders eindrücklich kommt diese Selbstsucht in Luthers Römerbriefvorlesung zum Ausdruck, in der Luther mit dem Bild des in sich selbst verkrümmten Menschen (homo incurvatus in se ipsum) diese Existenzstruktur beschreibt: „Der Mensch ist so sehr in sich verkrümmt, dass er nicht nur die leiblichen, sondern auch die geistlichen Güter sich selbst zudreht und sich in allem sucht“.¹⁴ Kurz gesagt: In der Sünde dominiert das Selbstverhältnis das Welt- und Gottesverhältnis des Menschen. Der Mensch lebt in der Sünde – mit den Worten Oswald Bayers – „als Selbstverhältnis“.¹⁵

Damit hat der Mensch jedes echte, ihn begrenzende Gegenüber verloren. Er ist gefangen in sich selbst.¹⁶ Der Wunsch des Sünders, sich nur auf sich selbst auszurichten, ist zum Zwang geworden, sich nur noch auf sich selbst ausrichten zu können.

3. Freiheit von sich selbst als Befreiung von zwanghafter Selbstbezogenheit

Befreiung aus dieser zwanghaften Selbstbezogenheit geschieht nach Luther durch den Glauben an die Rechtfertigung, durch die Versöhnung mit Gott. Dadurch ereignet sich eine Freiheit von sich selbst.¹⁷ Freiheit von sich selbst bedeutet der Glaube an die

¹³ M. Luther, Eine kurze Form der zehn Gebote, eine kurze Form des Glaubens, eine kurze Form des Vaterunsers. 1520, WA 7, 212,4-6.

¹⁴ M. Luther, Vorlesung über den Römerbrief. 1515/16, WA 56, 356,4ff.

¹⁵ O. Bayer, Martin Luthers Theologie. Eine Vergegenwärtigung, Tübingen 2003, 163.

¹⁶ Vgl. dazu M. Luther, Operationes in Psalmos. 1519-21, WA 5, 39,6-8.

¹⁷ Vgl. dazu G. Ebeling, Dogmatik des christlichen Glaubens, Bd. 3, Tübingen 21982, 178; E. Jüngel, Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens, Tübingen 1998, 209; E. Maurer, Selbstvergessenheit, in: M. Beintker (Hg.) u.a., Rechtfertigung und Erfahrung. Für Gerhard Sauter zum 60. Geburtstag, Gütersloh 1995, 168-184, 169.

Rechtfertigung, weil sich der die Rechtfertigung Glaubende nicht mehr länger durch sich selbst zu konstituieren versucht, sondern sich durch Gott konstituieren lässt. Das bedeutet: Er lässt zu, dass die wesentlichen Aussagen über ihn nicht durch das gegeben sind, was er selbst aus sich zu machen versucht, sondern durch das, was Gott aus ihm in Christus gemacht hat. Der bzw. die Glaubende lässt zu, dass er nicht wesentlich liebender Ehemann, angesehener Pfarrer, sie nicht wesentlich treusorgende Mutter und sportliche Reiterin ist – und auch nicht wesentlich ein Mensch mit einer gescheiterten Ehe, ohne die herbeigesehnten Kinder, ein Mensch mit einem verachteten Beruf oder mit plagenden Krankheiten. Der Glaubende lässt zu, dass er wesentlich durch Gottes Beziehung zu ihm bestimmt wird: Er ist zuerst und vor allem trotz seiner Sünde, d.h. trotz seines durch sich selbst und für sich selbst Leben-Wollens, und ungeachtet seiner Leistungen, ein von Gott geliebter und angenommener Mensch.

Diese Beschreibungen machen aber schon deutlich, dass es bei der Freiheit des Gerechtfertigten von sich selbst nicht um eine völlige Freiheit des Menschen von sich selbst gehen kann. Auch die bzw. der Glaubende bleibt ja Mutter, Geschiedener, Müllkutscher oder sportlich. Präziser ist mithin die Beschreibung, die Freiheit von sich selbst sei eine fundamentale in dem Sinne, dass sie den Menschen von etwas befreit, was sein Sein bislang fundamental bestimmt hat. Der Mensch wird durch den Glauben frei vom alten Selbstverständnis des Sünders, in dem der Mensch sich selbst als Garanten seiner selbst ansah. Und er wird durch den Glauben frei vom alten Selbstverhältnis des Sünders, in dem der Mensch sich selbst konstituieren wollte. Beides war Kennzeichen der zwanghaften Selbstbezogenheit. Freiheit von sich selbst heißt folglich präzise, von diesem alten Selbstverständnis und Selbstverhältnis befreit zu werden.

Ist Freiheit von sich selbst insofern keine pauschale Freiheit von jedwedem Selbstverständnis und Selbstverhältnis, dann kann ein expliziter Selbstbezug durchaus mit ihr vereinbar sein. Und der explizite Selbstbezug ist mit der Freiheit von sich selbst vereinbar, wenn er diese Freiheit von sich selbst nicht aufhebt.

Wie soll dieser explizite Selbstbezug des Gerechtfertigten genau-

er vonstattengehen? Oft liest man, die Aufgabe des Glaubenden bestehe darin, mit sich selbst identisch zu werden. Doch steht zu dieser These ein rechtfertigungstheologischer Sachverhalt eigentümlich quer. Rechtfertigung heißt ja: Gott unterscheidet den Menschen von seinem Tun. Rechtfertigung bedeutet, dass der Mensch gerade nicht mit seinem Tun – und Nicht-Tun – identisch ist. Pointiert formuliert: Rechtfertigung hat es zunächst mit personaler Differenz zu tun. Dies wird deutlich, wenn man darüber nachdenkt, was es heißen soll, zu sagen, dass Gott in der Rechtfertigung den Menschen „bejaht“.

4. Rechtfertigung als Unterscheidung des Menschen von seinem faktischen Selbst

Gerne wird das Rechtfertigungsgeschehen beschrieben als Gottes gnädiges Ja zum Sünder. Die Formel hört sich einfach und leicht kommunizierbar an, bedarf aber der Auslegung. Es wäre wohl eher eine Zementierung der Sünde, wollte man dieses Ja umschreiben mit: „Du darfst Sünder sein“.¹⁸ Gottes Ja zum Sünder zielt auch nicht darauf, „sich, so wie ich bin, als gut und richtig [zu] erleben“.¹⁹ In beiden Fällen wird nämlich übergangen: Der christliche Rechtfertigungsgedanke, Gottes Ja zum Sünder, muss streng relational gedacht werden.²⁰ Dann aber kann Gottes Ja zum Sünder nicht ein „Du bist gut, so wie du bist!“, meinen. Es relational zu verstehen, heißt vielmehr: Gott gewährt dem sündigen Menschen Gemeinschaft mit ihm. Gottes Ja heißt: Gott bejaht den sündigen Menschen nicht an sich, sondern als Glied dieser Gemeinschaft mit ihm.²¹

¹⁸ D. Stollberg, *Wahrnehmen und Annehmen. Seelsorge in Theorie und Praxis*, Gütersloh 1978, 50f.

¹⁹ E. Moltmann-Wendel, *Gibt es eine feministische Rechtfertigungslehre?*, in: *Evangelische Theologie* 60 (2000), 348-359, 355.

²⁰ Vgl. R. Anselm, *Die Würde des gerechtfertigten Menschen. Zur Hermeneutik des Menschenwürdearguments aus der Perspektive evangelischer Ethik*, in: *ZEE* 43 (1999), 123-136, 133.

²¹ Der neutestamentliche Begriff der Annahme (*prosde, comai, proslamba, nomai* u.a.) beschreibt, dass Gott oder Jesus dem Menschen Gemeinschaft gewährt. Dieses Gewähren richtet sich auf die Sünder (Lk 15,2) aus aller Welt (2Kor 6,17); und es ist durch das Handeln des Menschen weder positiv noch negativ beeinflussbar (Röm 14,3).

Dass Gottes Ja zum Menschen ein gnädiges ist, also seinen Grund nur in sich selbst hat, impliziert: Der Mensch kann dieses Ja durch sein Tun weder positiv noch negativ beeinflussen. Gott gewährt jedem Menschen, unabhängig von dessen Tun, Gemeinschaft mit ihm. Genau indem Gott den Menschen derart unabhängig von dessen Tun bejaht, unterscheidet er ihn von seinem Tun.

Über die herkömmliche Konzentration auf die Frage des Tuns hinaus wird man sagen müssen: Gott bejaht den Menschen auch unabhängig von dem, was ihm geschehen ist, sowie unabhängig von seinen Eigenschaften oder Umständen. Eigenschaften, Umstände und Geschichte des Menschen werde ich im Folgenden als das „faktische Selbst“ des Menschen bezeichnen, so dass wir kompakt formulieren können: Indem Gott in der Rechtfertigung den Menschen unabhängig von seinen Eigenschaften, Umständen und seiner Geschichte, kurz: unabhängig von seinem faktischen Selbst bejaht, unterscheidet er ihn von seinem faktischen Selbst. Das bedeutet nun nicht, dass es sozusagen einen irgendwie substantiellen Menschen jenseits seines faktischen Selbst gäbe, also eine Substanz, die übrig bleibt, wenn man vom Menschen sein faktisches Selbst abzöge. Nein, das Unterscheiden liegt genau darin, dass Gott jedem Menschen, unbeeindruckt von dessen faktischem Selbst, Gemeinschaft mit sich gewährt. Angesichts dieser göttlichen Unterscheidung muss man sagen: Der gerechtfertigte Mensch ist mit seinem faktischen Selbst gerade nicht identisch.

Gleichzeitig besagt Gottes Ja zur Gemeinschaft mit dem Menschen aber auch: Der Mensch ist gerade mit diesem faktischen Selbst, mit seinen Umständen, Eigenschaften und seiner Geschichte, in die Gemeinschaft mit Gott hineingenommen. Denn weil diese Gemeinschaft ihren Grund allein in Gott hat, braucht nichts am Menschen aus dieser Gemeinschaft ausgeschlossen zu werden.

Gleichwohl ist Gottes Ja zum sündigen Menschen als Glied dieser Gemeinschaft nicht differenzlos in Bezug auf dessen faktisches Selbst. Es beinhaltet nämlich ein Nein, ein Nein zu allem am Menschen, was diese Gemeinschaft zerstören würde, wenn Gott nicht trotzdem an ihr festhielte, und ein Ja zu allem am Menschen, was dieser Gemeinschaft entspricht.

Weil Gott in Jesus Christus mit allen Menschen eine Gemeinschaft eingeht, ist Gottes Ja zur Gemeinschaft mit dem Sünder gleichzeitig ein Nein zu allem, was die Gemeinschaft zwischen Mensch und Mensch zerstört und ein Ja zu dem, was die Gemeinschaft zwischen Mensch und Mensch fördert.

So ergibt sich: Gottes fundamentales Ja zum sündigen Menschen als Ja dazu, mit diesem Menschen Gemeinschaft zu haben,²² schließt ein differenziertes Ja und Nein zum faktischen Selbst des Menschen ein. Damit ist klar: Wenn Gottes Ja zum Sünder derart differenziert ist, bedarf auch das Verhältnis des dieses Ja glaubenden Menschen zu sich selbst der Differenzierung. Das Selbstverhältnis des von Gott derart Bejahten kann nicht differenzlos sein, sondern muss ein Abbild dieser komplexen Melange sein aus dem fundamentalen Ja Gottes als dem gemeinschaftsbildenden Ja und dem differenzierten Ja und Nein zum faktischen Selbst des Menschen.

Noch ein, zwei Beispiele dazu, was nach dem über Gottes Ja und Gottes Nein Ausgeführten mit Rechtfertigung nicht gemeint sein kann. Dass Gott den Menschen bejaht, bedeutet nicht, dass Gott den Menschen, so wie er ist, für „o.k.“²³ erklärt. Auch die gerne verwendete Formel: „Gott liebt mich, wie ich bin“ ist äußerst missverständlich. Sie ist zutreffend, wenn damit gemeint ist, dass Gott dem Menschen, so wie dieser ist, Gemeinschaft gewährt und also dem Menschen als Person wohlwollend zugewandt ist. Sie ist aber unzutreffend, wenn damit ein Wohlwollen Gottes gegenüber „jede[m]... schillernden Aspekt“²⁴ des Menschen bezeichnet sein soll.

²² In Jesus Christus hat Gott bereits Seinsgemeinschaft mit ihm, die im Kreuz auch die tiefsten Tiefen menschlicher Existenz einschließt. Gott will aber auch Lebensgemeinschaft mit ihm haben – was sich nur dann einstellt, wenn der Mensch diese Seinsgemeinschaft glaubt.

²³ Diese Redeweise wird in der Transaktionsanalyse gebraucht. Vgl. R. Rogoll, Nimm dich, wie du bist. Wie man mit sich einig werden kann. Eine Einführung in die Transaktionsanalyse, Freiburg i.Br. 71979, 104ff., bes. 112f. Der Mensch müsse sich (so Rogoll) „selbst von einer Nicht-o.k.-Haltung zu einer o.k.-Haltung beförder[n]“, indem er „ein ‚Ich taue nichts‘ ... ersetze... durch ein ‚Ich bin ebensoviel wert wie die andern‘“. Dann brauche er „keine Gefühlsmasken, wie Schuld, Verwirrung, Depression oder Ohnmacht, mehr aufrechtzuerhalten“, sondern könne sie „wesentlich einfacher durch echte positive Lebensgefühle ersetzen, wie z.B. Zufriedenheit, Glück, Freude, oder was immer... persönlich wichtig ist“.

²⁴ Letzteres versteht der Humanistische Psychologe Carl R. Rogers als Charakteristikum der psychoanalytischen Beziehung; vgl. C.R. Rogers, Entwicklung der Persönlichkeit. Psychotherapie aus der Sicht eines Therapeuten, Stuttgart 31979, 47.

Nun gilt freilich: Auch wenn der Gerechtfertigte von seinem faktischen Selbst unterschieden wird, mit ihm also nicht identisch ist – es ist und bleibt das seine. In der Terminologie von Person und Werk: Zwar wird die Person von ihren Werken unterschieden, aber: „Die Person existiert immer nur in der Aktualisierung durch ihre Werke.“²⁵ Darum muss auch der Christ sich z.B. mit der eigenen Lebensgeschichte auseinandersetzen. Wie könnte er sonst aus seiner Geschichte lernen, wie Verantwortung für seine Taten übernehmen? Der neue Mensch lässt den alten nicht einfach hinter sich. Wie aber kann dann, jenseits von ungebrochener Identität und Hinter-sich-Lassen, das Selbstverhältnis des Gerechtfertigten aussehen? Meine These: Es muss sich als Selbstannahme vollziehen.

5. Das Selbstverhältnis des Gerechtfertigten als Selbstannahme

Wie ein solches Selbstverhältnis des Gerechtfertigten aussehen kann, habe ich anhand von Sören Kierkegaards „Die Krankheit zum Tode“ in meinem Buch „Freiheit zu sich selbst“ als Phänomenologie der Selbstannahme entfaltet. Grundgedanke war, aus Kierkegaards Phänomenologie der Verzweiflung als des Nicht-man-selbst-sein-Wollens oder des Ein-anderes-Selbst-sein-Wollens ex negativo eine Phänomenologie der Selbstannahme als des Man-selbst-sein-Wollens zu extrapolieren. Diese konstruktive Entfaltung kann hier nicht wiederholt werden; ich will nur die Ergebnisse aufgreifen, die mehrere Schritte der Selbstannahme nahe legen.

Rahmenbedingung für die Entfaltung dieser Phänomenologie war eine Leitthese Paul Tillichs, die besagt: Auf Gottes Rechtfertigung, d.h. sein grundlegendes Ja, muss der Mensch so reagieren, dass er dieses bejaht. Und er muss sich selbst bejahen oder, wie Tillich sagt, sich selbst annehmen – als einen von Gott trotz seiner Sünde, d.h. seiner Unannehmbarkeit, Angenommenen. Tillich unterscheidet hier Glaube und Mut zum Sein: Glauben ist die Bejahung der Bejahung durch Gott; „Mut zum Sein“ ist die Selbstbejahung

²⁵ Vgl. W. Härle, Zur Gegenwartsbedeutung der „Rechtfertigungs“-Lehre, in: ZThK. Beiheft 10 (1998), 101-139, 132.

aufgrund dieser Bejahung der Bejahung durch Gott. Dieser Mut zum Sein, diese Selbstbejahung, ist Ausdruck des Glaubens²⁶ und muss als zusätzlicher Schritt vom Menschen unternommen werden.

Meine These lautet daher: Der Glaubende darf und soll sich selbst als von Gott gerechtfertigter Sünder annehmen. Damit bringt er in seinem Selbstverhältnis zur Geltung, was Gott in der Rechtfertigung über ihn sagt. Er vollzieht in einem neuen Selbstverhältnis nach, was sein neues Selbstverständnis bereits bestimmt. Durch diese Selbstannahme wird die Versöhnung mit Gott für seinen Lebensvollzug fruchtbar. Sie bedeutet ein Sechsfaches und vollzieht sich in der Seelsorge oft ganz konkret:

1) Sich als Sünder annehmen: Der Glaubende darf und soll sich als Sünder annehmen. Er soll nicht davor weglaufen, dass er selbst Sünder ist. Dieses sich als Sünder Annehmen hat seinen Ort dort, wo der Mensch bekennt, Sünder zu sein, und sie findet ihr Ziel darin, dass der Mensch Gott um Vergebung bittet. Indem der Mensch für sein Sündersein um Vergebung bittet, zeigt er, dass er nicht in seinem Sündersein verharren, sondern von ihm befreit werden will. Die „Annahme“ des eigenen Sünderseins, des Menschen Bekenntnis zu sich als Sünder, hat mithin ihr Ziel in der Befreiung von dem derart „Angenommenen“. Sie ist – so könnte man sagen – eine „transitorische“ Selbstannahme.

2) Sich als von Gottes Handeln abhängig annehmen: Der Glaubende darf und soll sich als jemand annehmen, der von Gottes Handeln abhängig ist. Dazu gehört auch, sich als jemand anzunehmen, der Gottes Annahme nicht verdient hat. Indem der Mensch um die Vergebung seiner Sünden bittet, bringt er dies klar zum Ausdruck. Denn der Mensch macht in dieser Bitte geltend, dass er sich nicht selbst aus seiner Sünde befreien kann und auf die Gnade Gottes angewiesen ist. Diese Selbstannahme ist ohne Zweifel keine transitorische. Es gehört zur bleibenden Signatur der glaubenden Existenz, von Gottes annehmendem Handeln abhängig zu sein. Denn der Mensch bleibt, obwohl *iustus, simul peccator*.

²⁶ Vgl. P. Tillich, Der Mut zum Sein, in: ders., Gesammelte Werke, Bd. 11, hg. von R. Albrecht, Stuttgart 1969, 13-139, 120ff.

3) Sich als durch die Gemeinschaft mit Gott gewürdigt annehmen: Der Glaubende darf und soll sich als jemand annehmen, der durch die Gemeinschaft mit Gott gewürdigt wird. Er darf sich als jemand annehmen, dem seine Sünde vergeben wird. Er darf sich die Wohltat Gottes gönnen.

4) Sich als von seinem faktischen Selbst unterschieden annehmen: Für den Lebensvollzug des Glaubenden ist entscheidend, dass der Mensch sich durch seine Aufnahme in die Gemeinschaft mit Gott als von seinem faktischen Selbst unterschieden bejaht. Dies impliziert ein vollkommen neues Verständnis seines faktischen Selbst. Der Mensch versteht dann sein faktisches Selbst als das, was es ist: das seine, aber nicht das ihn konstituierende.

5) Die menschlichen Existenzbedingungen annehmen: Gottes Annahme in Jesus Christus bedeutet, dass der Mensch als Mensch in die Gemeinschaft mit Gott hineingenommen und damit in seinem Mensch-und-nicht-Gott-Sein bejaht wird. Gottes Annahme des Menschen ist eine Bejahung des Menschen in seinem Menschsein. Sie sagt dem Menschen, dass er Mensch und nicht Gott sein soll.²⁷

Der Mensch existiert als endlicher Mensch, in bestimmten Umständen, mit bestimmten Eigenschaften und einer bestimmten Geschichte. Und seine Existenz ist räumlich und vor allem zeitlich begrenzt. Gleichzeitig ist er jemand Besonderes und hat Phantasie, so dass er das, was seine endliche Existenz ausmacht, verändern (wenn auch nicht in seiner Endlichkeit überwinden) kann. Aus dieser Spannung ergibt sich die Notwendigkeit einer differenzierten Selbstannahme des faktischen Selbst, die die Polarität von Endlichkeit und Freiheit zum Ausdruck bringt.

6) Differenzierte Annahme des faktischen Selbst

Die in der Rechtfertigung durch Gott vollzogene Unterscheidung des Menschen von seinem faktischen Selbst ist fundamental und umfassend. Die durch diese fundamentale Unterscheidung ermöglichte menschliche Annahme des eigenen faktischen Selbst

²⁷ Vgl. M. Luther, Brief an Spalatin vom 30. Juni 1530, WA.B 5, 415: „Wir sollen menschen und nicht Gott sein. Das ist die summa; Es wird doch nicht anders“.

dagegen ist differenziert, denn sie bringt Gottes differenziertes Nein und Ja zu diesem faktischen Selbst zur Geltung.

Wir sagten: Gott unterscheidet den Menschen in der Rechtfertigung nicht nur von seinen Eigenschaften, sondern auch von seinen Umständen und seiner Geschichte. Prinzipiell lässt sich die differenzierte Selbstannahme in Bezug auf alle drei Elemente in den gleichen Schritten beschreiben, nämlich durch drei elementare Schritte: Wahrnehmen, Annehmen und Unterscheiden (einschließlich ggf. Verändern).

Das Angenommensein durch Gott befreit den Menschen erstens dazu, sein faktisches Selbst wahrzunehmen, das mit allem, was es ausmacht, in die Gemeinschaft mit Gott hineingenommen ist. Der in die Gemeinschaft mit Gott hineingenommene Mensch muss die Augen vor seinem faktischen Selbst, vor seinen Eigenschaften, Umständen und seiner Geschichte, nicht mehr verschließen – aus Angst davor, das, was er sehen könnte, würde die Gemeinschaft mit Gott gefährden.

In einem zweiten Schritt, der eigentlichen Annahme, kann der Glaubende dann die wahrgenommenen Eigenschaften, Umstände und die wahrgenommene Geschichte als die seinen (nicht: die ihn konstituierenden) annehmen. Diese „Annahme“ meint keine Bejahung dieser Dinge als solcher, sondern bedeutet, sie „als uns zugehörig [zu] bejahen“.²⁸ Indem der Mensch seine Eigenschaften, Umstände und seine Geschichte derart als ihm zugehörig bejaht, kommt es zu einer Konkretisierung dessen, dass er sein faktisches Selbst insgesamt als von ihm unterschieden, aber als das seine angenommen hat.

Gerade weil er sich von ihnen unterschieden weiß, braucht er sich nicht mehr wegen dieser Dinge zu verurteilen. Gott urteilt! Der Mensch braucht nicht mehr sein eigener Richter zu sein (1Kor 4,3f.). Insofern hören bei dem, der sich selbst annimmt, „Selbsthaß und Selbstverachtung auf“.²⁹ Die wahrgenommenen

²⁸ J. Gründel, *Schuld und Versöhnung*, Mainz 1985, 138 (Hervorhebung von mir).

²⁹ P. Tillich, *Dennoch bejaht*, in: ders., *In der Tiefe ist Wahrheit. Religiöse Reden*, 1. Folge, Berlin/New York 1987, 144-153, 153.

Dinge als uns zugehörig annehmen, bedeutet mithin, – wie Nietzsche formuliert – „es bei sich selbst aushalte[n]“. ³⁰ Grund dafür ist allein dies, dass Gott es mit uns aushält, mehr noch: in Jesus Christus eine durch Liebe gekennzeichnete Gemeinschaft mit uns eingegangen ist.

Der dritte Schritt schließlich ist die konkrete Unterscheidung des derart Angenommenen. Die im zweiten Schritt beschriebene „Annahme“ des faktischen Selbst bedeutet nicht, der Christ müsse oder dürfe sich pauschal mit ihm abfinden im Sinne eines: So bin ich, und so bleibe ich! Vielmehr können Kriterien entwickelt werden, wann eine „endgültige“ ³¹ Akzeptanz und wann Veränderung geboten ist. Im letzteren Fall wird der zweite Schritt, die eigentliche „Annahme“, zu einer transitorischen. ³² Die Kriterien, ob eine „transitorische“ oder eine „endgültige“ Akzeptanz geboten ist, ergeben sich aus dem differenzierten Nein und Ja, das Gott in seiner Annahme spricht. Primärer Ort dieser Wahrnehmung, Annahme und Unterscheidung ist das Gebet. Aber auch in der Seelsorge findet solches statt.

Ich will, was diese differenzierte Annahme bedeutet, exemplarisch an der Annahme der eigenen Geschichte beschreiben, die ja zum faktischen Selbst des Menschen zählt.

Ein Mensch, der sich von seiner Geschichte unterschieden weiß, kann sich mit ihr auseinandersetzen. Denn er weiß, dass sein Wert als Person nicht davon abhängig ist, was er in seiner Vergangenheit getan oder nicht getan hat, was ihm geschehen oder

³⁰ F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, Kritische Studienausgabe, hg. von G. Colli und M. Montinari, Bd. 4, Berlin/New York u.a. 1999, 242 (dort allerdings als Umschreibung der „Selbstliebe“). Von dem Umgekehrten, nämlich davon, vor sich selbst zu fliehen, spricht schon Aristoteles (mit Bezug auf οἱ μοχλοῖ, – die schlechten Menschen): εἴαυτοῦ. ἰ. de. feu.gousin (Aristoteles, *Nikomachische Ethik IX*, 1166b 14).

³¹ „Endgültig“ wird in Anführungszeichen gesetzt, weil der Mensch sich mit seinem faktischen Selbst immer nur aus seiner gegenwärtigen Perspektive auseinandersetzt. Ein späterer Blick auf diese Dinge kann bisher „Endgültiges“ dann doch veränderbar erscheinen lassen.

³² Psychotherapie lebt von der Einsicht in den Zusammenhang zwischen Annehmen und Verändern; vgl. beispielsweise C.G. Jung, *Die Beziehungen der Psychotherapie zur Seelsorge*, Zürich 1932, 25 (Hervorhebung im Original): „Man kann nichts ändern, das man nicht annimmt.“

nicht geschehen ist.³³ Und er muss sich mit seiner Geschichte auseinandersetzen, um nicht von ihr dominiert zu werden und einem „Zwang zur Wiederholung“³⁴ der Geschichte zu erliegen. Auch der Christ wird von seiner Geschichte nicht in dem Sinne frei, als sei sie nicht passiert.

Im ersten Schritt der differenzierten Annahme erinnert er sich seiner Geschichte. Erinnert wird dabei nicht ein „objektiv beschreibbare[r]... Erfahrungsweg“, sondern die „subjektive Geschichte eines bestimmten Wegs durch die erfahrbare Welt“.³⁵ Im Erinnern kommt es zu einem „erneute[n]... Verstehen von schon einmal (irgendwie) Verstandenem“.³⁶ Weil der, der Gottes Annahme glaubt, keine Angst davor hat, wegen der möglichen Entdeckung bislang verborgener Ereignisse Gottes Annahme zu verlieren, kann er seine Geschichte so ehrlich ansehen wie möglich.³⁷

Im zweiten Schritt nimmt er sie als die Seine „an“, d.h. bejaht, dass dies seine Geschichte ist. Dieses Annehmen kann selbstverständlich nicht bedeuten, die Geschichte als solche zu bejahen. Gott hat nicht die Geschichte des Menschen angenommen, sondern den Menschen, der diese Geschichte hat. Er bejaht nicht pauschal dessen Geschichte, sondern ihn als Glied der Gemeinschaft mit sich. Die Geschichte steht vielmehr unter Gottes Nein und Ja. Unter Gottes Nein steht, was an Gemeinschaftsförderndem unterlassen und an Gemeinschaftszerstörendem getan wur-

³³ Die Unterscheidung zwischen dem, was der Mensch getan hat, d.h. dem, wo er aktiv war, und dem, was dem Menschen geschehen ist, d.h. dem, wo er passiv war, ist keine scharfe. Der Mensch ist nur gegenüber dem rechtfertigenden Gott rein passiv. Dennoch kann diese Unterscheidung sinnvoll sein, weil der Mensch im einen Fall eher um Vergebung bitten, im anderen aber eher vergeben muss. Interessanterweise ist das Vergeben dann seinerseits durch den „Verzicht auf das Einnehmen der Opferrolle“, d.h. durch das Einsehen, gerade nicht immer nur passiv gewesen zu sein, gekennzeichnet (B.M. Weingardt, „... wie auch wir vergeben unseren Schuldigern“. Der Prozeß des Vergabens in Theorie und Praxis, Stuttgart u.a. 2000, 115).

³⁴ Ebd., 58.

³⁵ M. Kettner, Nachträglichkeit. Freuds brisante Erinnerungstheorie, in: J. Rüsen/J. Straub (Hg.), Die dunkle Spur der Vergangenheit. Psychoanalytische Zugänge zum Geschichtsbewußtsein. Erinnerung, Geschichte, Identität 2, Frankfurt a.M. 1998, 33-69, 37.

³⁶ Ebd., 38.

³⁷ Zu diesem ehrlichen Erinnern gehört auch das Wahrnehmen der Perspektive der anderen Menschen, die an dieser Geschichte beteiligt waren.

de. Unter Gottes Ja steht, was Gemeinschaftsförderndes getan und Gemeinschaftszerstörendes unterlassen wurde.

Sich der eigenen Geschichte im Gebet zu erinnern, bedeutet wahrzunehmen, wo in der Geschichte Gemeinschaft mit Gott erfahrbar und Gemeinschaft mit anderen Menschen möglich war. Die Zeiten seiner Geschichte, in denen der Mensch sich auf die Gemeinschaft mit Gott eingelassen hat³⁸ bzw. in denen Gemeinschaft mit den Mitmenschen möglich war, nimmt der Mensch darin an, dass er Gott für sie im Gebet dankt. Die Zeiten seiner Geschichte, in denen er selbst Gemeinschaftsförderndes unterlassen und Gemeinschaftszerstörendes getan hat, nimmt er darin an, dass er sie Gott im Gebet bekennt. Die Zeiten seiner Geschichte, in denen ihm von Menschen Gemeinschaftsförderndes verweigert und Gemeinschaftszerstörendes angetan wurde, nimmt er darin an, dass er sie Gott im Gebet klagt. Und auch die Zeiten seiner Geschichte, in denen Gottes Nähe nicht erfahrbar war, obwohl Gottes Annahme ihm immer gilt, nimmt er darin an, dass er sie Gott im Gebet klagt.

Nun ist die Geschichte eines Menschen vergangen. Sie kann nicht mehr verändert werden. Eine Frage nach dem, was verändert werden soll, wäre hier sinnlos. Sinnvoll ist es aber, die Unterscheidung zwischen dem, was Gemeinschaft zerstört und dem, was Gemeinschaft gefördert hat, noch weiter fruchtbar zu machen: Das, was der Mensch selbst Gemeinschaftszerstörendes getan und Gemeinschaftsförderndes unterlassen hat, darf der Mensch nicht in dem Sinne annehmen, dass er sagt: Ja, das habe ich getan (resp. nicht getan); und das ist auch gut so! Seine Annahme muss vielmehr auch hier eine „transitorische“ sein, die nur ein Zwischenschritt ist dahin, Gott im Gebet um Vergebung für diese Taten und Unterlassungen zu bitten.

Dass Gott dem Menschen tatsächlich Vergebung für seine Taten und Unterlassungen gewährt (nicht: seine Taten und Unterlassungen annimmt!), muss den Menschen dann seinerseits dazu bringen, sich nun auch selbst wegen seiner Taten und Unterlassungen nicht weiter anzuklagen.

³⁸ Gottes Annahme gilt immer. Aber der Mensch lässt sich nicht immer auf sie ein. Das Sich-Einlassen des Menschen geschieht in Taufe und Glauben.

Auch bei dem, was dem Menschen durch andere Menschen³⁹ Gemeinschaftszerstörendes angetan bzw. Gemeinschaftsförderndes verweigert wurde, ist eine „transitorische“ Annahme gefordert, die ihr Ziel letztlich darin findet, dass der Mensch den anderen diese Taten oder Unterlassungen vergibt.⁴⁰ Dieses Vergeben darf nicht davon abhängig gemacht werden, ob der andere seinerseits seine Schuld einsieht und um Vergebung bittet. Es ist der vergebende Mensch, der „Verantwortung für die gestörte Beziehung“⁴¹ übernimmt; das „Entscheidende der Vergebung spielt sich ... im Vergebenden ab“.⁴² Indem er anderen vergibt, was sie ihm angetan haben, kann der Mensch mit seiner Vergangenheit versöhnt leben.⁴³

Die Annahme der eigenen Eigenschaften und der eigenen Umstände kann man analog entfalten.⁴⁴ Insgesamt versucht der Mensch in dieser differenzierten Selbstannahme sein Angenommensein durch Gott in seinem Umgang mit seinem faktischen Selbst geltend zu machen. Sie ist je und je zu vollziehen und kommt nie zu einem endgültigen Abschluss. Und sie ersetzt nicht die anderen fünf Formen expliziter Selbstannahme und schon gar nicht die Annahme des von Gott Angenommenseins, den Glauben.

³⁹ Bei den leidvollen Dingen in seiner Geschichte, an denen kein Mensch beteiligt war, bleibt nur die Klage.

⁴⁰ Dass dieses Vergeben ein langer und anstrengender Prozess ist, dazu vgl. B.M. Weingardt, *Der Prozeß des Vergebens*, 110ff.

⁴¹ Ebd., 44 (Hervorhebung im Original getilgt).

⁴² Ebd. (Hervorhebung im Original). Schuldeinsicht und Reue des anderen entscheidet nur darüber, ob es zur Versöhnung kommt (vgl. ebd.).

⁴³ Vgl. R. Studzinski, *Erinnere dich und vergib: Die psychologische Dimension der Vergebung*, in: *Concilium* 22, 1986, 89-96, 89: Vergebung macht „uns von Gefangenen der Vergangenheit zu befreiten Menschen ..., die mit ihren Erinnerungen an die Vergangenheit ihren Frieden haben“.

⁴⁴ Bei der Annahme der eigenen Umstände, d.h. der gegenwärtigen Situation des Menschen, ist die Frage nach der Veränderung besonders interessant. Etliche Umstände sollten nur im „transitorischen“, d.h. Veränderung gerade nicht ausschließenden Sinne angenommen werden. Kriterium für deren Veränderung ist, ob in den gegenwärtigen Umständen die Gemeinschaft mit anderen Menschen gefördert oder zerstört wird. Auch diese differenzierte Annahme hat ihren primären Ort im Gebet. Im Gebet bringt der Mensch seine gegenwärtigen Umstände vor Gott und wird sich so dessen bewusst, dass er auch in dieser Situation in Gottes Hand ist. Er bittet Gott um seine Hilfe. Damit nimmt er seine notvollen Umstände als eigene an und bittet Gott darum, diese Umstände zu verändern und ihm selbst bei der Veränderung der Umstände zu helfen.

Dass die derart verstandene Selbstannahme und der Glaube als die Freiheit von sich selbst sich nicht widersprechen, sei noch einmal in Bezug auf Luthers anfangs zitierte Kritik am Selbstbezug („Wenn ich mich ... in mich kehre und überlege, was ich für einer bin oder sein muss, und was ich zu tun habe, verliere ich Christus aus den Augen“) deutlich gemacht. Der Kontext des Zitates lautet: „Wenn man ... über die christliche Gerechtigkeit disputieren will, muss man völlig von der Person absehen.“⁴⁵ Will sagen: Das Überlegen, „was ich für einer bin oder sein muss“, erweist sich genau dann als negativ, wenn ich überlege, was ich für einer sein muss oder was ich tun muss, um vor Gott gerecht zu sein. Dann eben verliere ich Christus aus den Augen. In einem Selbstverhältnis aber, das eine Explikation von Gottes Rechtfertigungshandeln ist, geschieht solches nicht. Damit ergibt sich: Auch der evangelische Christ darf ein explizites Selbstverhältnis vollziehen.

Kommen wir abschließend und natürlich viel zu knapp zum Weltverhältnis des Gerechtfertigten.

6. Das Weltverhältnis des Gerechtfertigten

In Luthers Freiheitsschrift hat dieser wirkmächtig vor Augen geführt: der Glaubende wird durch die Rechtfertigung derart von der Welt frei, dass er sie nicht länger für seine eigene Rechtfertigung vor Gott benötigt. Durch den Glauben ist der Mensch „vo(n) allen dingen frey“.⁴⁶

Aber hier wiederholt sich die besondere Freiheitsstruktur christlicher Existenz: Zwar ist der Mensch von der Welt in Bezug auf seine Rechtfertigung frei, aber er bindet sich an diese Welt aufgrund seiner Liebe. Freiheit von und Freiheit zu sind auch gegenüber der Welt die beiden Grundmomente.

Wie ist diese Freiheit zur Welt genauer zu vollziehen? Ich beschränke mich um der Kürze der Zeit willen auf die Bezogenheit auf den Nächsten, wohl wissend, dass die Welt auch aus mehr als

⁴⁵ Luthers Galaterbrief-Auslegung, 109 (= WA 40/I, 282, 18f.; Hervorhebung von mir).

⁴⁶ M. Luther, Von der Freiheit eines Christenmenschen, StA 2, 269,24f.

Menschen besteht. Wieso ist die Liebe zum Nächsten als „Freiheit“ zu beschreiben? Liebe zum Nächsten, christlich verstanden, hat eine zweifache Eigentümlichkeit:

Zum einen muss sie nicht den anderen liebenswert finden, um ihn lieben zu können, sondern ist frei auch für das Nicht-Liebenswerte. Luther hat dies ja als das Charakteristikum der göttlichen Liebe herausgestellt: Im Unterschied zur menschlichen Liebe entzündet sie sich nicht am Liebenswerten, sondern richtet sich auf das Nicht-Liebenswerte und mache dieses durch die Liebe erst liebenswert: „Amor Dei non invenit sed creat suum diligibile, Amor hominis fit a suo diligibili.“⁴⁷ Meine These nun: Diese Differenz beschreibt nicht einfach die Differenz zwischen göttlicher und menschlicher Liebe, sondern die zwischen christlicher und natürlicher Liebe, will sagen: auch für die christliche Nächstenliebe gilt dies, dass sie den anderen durch ihr Lieben liebenswert macht. Luther hat an anderer Stelle die christliche Nächstenliebe nämlich entsprechend beschrieben: Von der „gentilis charitas aut etiam bestialis, qua diligimus diligibiles, sapientes“ ist die charitas christiana zu unterscheiden, „qua diligimus [wir!] odibiles, insipientes, indispositos, indoctos, pauperes“.⁴⁸ Wenn auch die christliche Nächstenliebe den Nächsten erst der Liebe wert macht und nicht das Liebenswerte braucht, um daran zu entstehen, dann ist der Mensch frei, sich auf jeden Nächsten zu richten, nicht nur auf den Nächsten, der ihm gefällt und der dadurch natürliche Liebe in ihm entstehen lässt. Diese Nächstenliebe hat der Mensch nicht durch sich selbst, sondern sie ist das Wirken des Heiligen Geistes in ihm.

Zum anderen, und das ist das zweite Freiheitsmoment der Nächstenliebe, geschieht sie spontan. Zur Entfaltung dessen kann man Luthers Bemerkungen zum Gebot: „Liebe Deinen Nächsten wie Dich selbst“ betrachten. Luther hat dieses Gebot – das ist von seiner Kritik an der Eigenliebe her schon zu erwarten gewesen – nicht so interpretiert, wie es heute gerne geschieht: als Aufforderung zur Selbstliebe.⁴⁹ Vielmehr zeigt sich in Luthers Augen an dem „wie dich selbst“, wie Nächstenliebe zu vollziehen ist.

⁴⁷ M. Luther, Heidelberger Disputation. 1518, WA 1, 354,35f.

⁴⁸ M. Luther, Vorlesung über den Hebräerbrief. 1517/18, WA 57/III, 59,12-14.

⁴⁹ Vgl. z.B. M. Luther, Die Vorlesung über den Römerbrief. 1515/16, WA 56, 518,4-8.

Das „wie dich selbst“ verweise auf eine inhaltliche Analogie zwischen dem, was man in der natürlichen Selbsterhaltung für sich selbst tut, und dem, was man für den Nächsten tun soll: „... es wird yhe yderman müssen bekennen, das er fule, wie er sich liebet. Er fulet ia, wie hefftig er fur seyn leben sorget, wie vleyssid er seynes leybs wartet mit speys, kleyder und allem gut, wie er den tod fleucht und alles ungluck meydet. Nu das ist die liebe deyns selbs, die sihestu und fulestu. Was leret dich nu dis gepott? eben dasselb [!] gleich zuthun, das du dir thust, das du seyn leyb und leben sollt dyr gleich so viel lassen gelten als deyn leyb und leben.“⁵⁰ Eine solche inhaltliche Analogie zwischen natürlicher Selbsterhaltung und Handeln für den Nächsten ist in Fragen der Lebenserhaltung zweifellos legitim. Aber in weitergehenden Fragen wird man nicht einfach aus den eigenen Bedürfnissen auf das schließen dürfen, was für den anderen zu tun ist. Für die Liebe zum Nächsten ist entscheidend, „das für ihn jeweils Richtige und Nötige [zu] tun“.⁵¹

Luthers These, aus der natürlichen Selbsterhaltung lasse sich etwas für die Liebe zum Nächsten ablesen, sollte also besser nicht, wie bei Luther selbst, auf inhaltliche Analogien hin interpretiert werden, sondern auf eine Analogie der Art und Weise: Der Nächste soll in der gleichen Weise geliebt werden, wie man sich um die eigene Selbsterhaltung kümmert. Diese aber vollzieht sich unmittelbar, reflexhaft und spontan. Dann aber gilt: Auch die Nächstenliebe soll sich unmittelbar, reflexhaft und spontan vollziehen.

Das „Gleichnis vom barmherzigen Samariter“ (Lk 10,29-37) ist eine eindrucksvolle Schilderung dieser spontanen Nächstenliebe. Spontan ist die Nächstenliebe des Samariters darin, dass sie nicht erst diskutiert, wer der Nächste ist (Lk 10,29), schön ausgedrückt in Luthers Worten zum Evangelium von den zehn Aussätzigen: „... den feynden mustu auch liebe ertzeygen und ... nit erwelen, wem du gutt thuist fu einem andern“.⁵² Sie ist spontan darin, dass sie, wo sie Not sieht, so im Innersten berührt wird, dass sie dem Notleidenden unmittelbar hilft (Lk 10,33: „... und da er ihn sah, jammerte ihn“). Spontan ist die Nächstenliebe weiter darin, dass

⁵⁰ M. Luther, Fastenpostille. 1525, WA 17/II, 102,31-37.

⁵¹ A. Nissen, Gott und der Nächste im antiken Judentum. Untersuchungen zum Doppelgebot der Liebe, WUNT 15, Tübingen 1974, 283 (Hervorhebung von mir).

⁵² M. Luther, Evangelium von den zehn Aussätzigen. 1521, WA 8, 366,28-31.

sie keine Grenzen für die Kosten der Hilfe setzt (Lk 10,35b: „Pfle-ge sein, und so du was mehr wirst dartun, will ich dir's bezahlen, wenn ich wiederkomme“). Spontan ist sie schließlich darin, dass sie nicht danach fragt, ob die Hilfe sich irgendwann auszahlt. Sie ist „gratis“ und erwartet vom anderen nichts zurück.⁵³ Frei davon, seine Werke zu seinem eigenen Heil einsetzen zu müssen, ist der Mensch frei dazu, nur danach zu schauen, „das er andern(n) leuten damit diene vnd nu(e)tz sey“.⁵⁴ Kurz gesagt: In der spontanen Nächstenliebe ist der „der Hilfe bedürftige Mensch ... das einzige Gesetz des Handelns“.⁵⁵

Freilich: Diese Spontaneität kann blockiert sein. Um diese Blockaden aufzuheben, ist eine Einübung des Leibes, ein Kampf gegen seine Trägheit und Lustorientierung genauso unerlässlich wie ein differenzierter Umgang mit sich selbst, also das, was im längeren Teil dieses Vortrages entfaltet wurde.

⁵³ Vgl. M. Luther, *De libertate Christiana*, StA 2, 296,5.

⁵⁴ M. Luther, *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, StA 2, 297,1f.

⁵⁵ E. Schweizer, *Das Evangelium nach Lukas*, NTD 3, Göttingen 31993, 122.