

**Institut für Reformatorische Theologie  
Theologische Schriften**

---

**Bernhard Kaiser**

**Luther und die Auslegung des Römerbriefes**

**Eine theologisch-geschichtliche Beurteilung**

Zuerst erschienen im Verlag für Kultur und Wissenschaft  
Culture and Science Publ. – Dr. Thomas Schirmacher  
Biblia et Symbiotica 9, Bonn, 1995

In unveränderter Textgestalt, jedoch neu gesetzt und in digitaler Form veröffentlicht



**Institut für Reformatorische Theologie gemeinnützige GmbH  
Reiskirchen, 2008**

Elsbeth,  
meiner lieben Frau

Institut für Reformatorische Theologie gemeinnützige GmbH  
Geschäftsführer: Bernhard Kaiser Dr. habil., D.Th. (Univ. Stellenbosch)  
Narzissenweg 11, D-35447 Reiskirchen  
HRB Gießen 6373; StNr. 20 250 91445 – K 7  
[www.irt-ggmbh.de](http://www.irt-ggmbh.de); [info@irt-ggmbh.de](mailto:info@irt-ggmbh.de)

© Bernhard Kaiser 1995, 2008

Alle Teile dieses Werkes sind urheberrechtlich geschützt. Die Vervielfältigung (außer zur Erstellung von Sicherungskopien), die entgeltliche oder unentgeltliche Weitergabe, der Druck (außer zum individuellen, persönlichen Gebrauch) und die Verwendung des Werkes außerhalb der Grenzen des Urheberrechts sind nicht gestattet.

## Inhaltsverzeichnis

<b>Ausführliche Gliederung</b>	<b>4</b>
<b>Vorwort</b>	<b>9</b>
<b>1. Einleitung</b>	<b>12</b>
1.1. Problemstellung	12
1.2. Die theologische Forschung zum Thema der Arbeit	14
1.3. Standortbestimmung	24
1.4. Der Gang der Untersuchung und Hypothese	25
1.5. Die theologische Vorgabe: Gerechtigkeit Gottes im Römerbrief	28
<b>2. Die Römerbriefauslegung Luthers</b>	<b>40</b>
2.1. Der geschichtliche Standort Luthers	40
2.2. Die exegetische Tradition	57
2.3. Methodisch-systematische Gesichtspunkte des Römerbriefverständnisses Luthers	78
2.4. Inhaltlich-theologische Aspekte der Römerbriefauslegung Luthers	98
2.5. Würdigung	158
<b>3. Ist die moderne Römerbriefauslegung in der lutherisch geprägten Tradition Deutschlands biblisch-reformatorisch?</b>	<b>173</b>
3.1. Das Erbe des 19. Jahrhunderts	173
3.2. Paul Althaus	184
3.3. Otto Michel	203
3.4. Ernst Käsemann	223
3.5. Ulrich Wilckens	253
<b>4. Abschließende Würdigung</b>	<b>264</b>
4.1. Zur hermeneutischen Problematik	264
4.2. Zur Relation zwischen Gott und der Schöpfung	265
4.3. Zur soteriologischen Problematik	268
4.4. Zum Beschluß	272
<b>Anhang: Heiligung als Funktion des Glaubens in der Theologie Luthers</b>	<b>274</b>
1. Einführung und Problemstellung	274
2. Luther und die Lutheraner: Gute Werke und die neue Kreatur bei Schwenckfeld, der Orthodoxie und dem Pietismus als den geistigen Erben des Reformators	275
3. Die Lutherforschung zum Thema Glaube und Werke bei Luther	282
4. Die Position Luthers: Der Glaube als Lebensprinzip des Gläubigen	286
<b>Bibliographie</b>	<b>309</b>
<b>Namens- und Sachverzeichnis</b>	<b>313</b>
<b>Glossar</b>	<b>319</b>
<b>Verzeichnis der Abkürzungen</b>	<b>322</b>

## Ausführliche Gliederung

### Vorwort

### 1. Einleitung

- 1.1. Problemstellung
- 1.2. Die theologische Forschung zum Thema der Arbeit
- 1.3. Standortbestimmung
- 1.4. Der Gang der Untersuchung und Hypothese
- 1.5. Die theologische Vorgabe: Gerechtigkeit Gottes im Römerbrief

### 2. Die Römerbriefauslegung Luthers

- 2.1. Der geschichtliche Standort Luthers
  - 2.1.1. Die geistige und theologische Lage seiner Zeit
  - 2.1.2. Luthers Professur in Wittenberg
  - 2.1.3. Der Ablassstreit
  - 2.1.4. Die Begegnung mit Melanchthon
  - 2.1.5. Zur Datierung der reformatorischen Erkenntnis
    - 2.1.5.1. Problemstellung
    - 2.1.5.2. Theologisch-inhaltliche Aspekte
    - 2.1.5.3. Historisch-biographische Aspekte
  - 2.1.6. Der Kontext der Entwicklung des Römerbriefverständnisses Luthers nach 1519
    - 2.1.6.1. Der Stand der Erkenntnis um 1519
    - 2.1.6.2. Die Auseinandersetzung mit den Schwärmern
    - 2.1.6.3. Der Streit mit Erasmus
    - 2.1.6.4. Der Streit gegen die Antinomer
    - 2.1.6.5. Würdigung
- 2.2. Die exegetische Tradition
  - 2.2.1. Augustin
    - 2.2.1.1. Vorbemerkungen
    - 2.2.1.2. Die Theologie Augustins
    - 2.2.1.3. Augustin und Luther
  - 2.2.2. Die Scholastik
    - 2.2.2.1. Vorbemerkungen
    - 2.2.2.2. *Iustitia dei* in der abendländischen Theologie
    - 2.2.2.3. Die Vergöttlichung des Menschen
    - 2.2.2.4. Die apriorische Kompatibilität des Menschen mit Gott
  - 2.2.3. Die Mystik
- 2.3. Methodisch-systematische Gesichtspunkte des Römerbriefverständnisses Luthers
  - 2.3.1. Einleitende Überlegungen

- 2.3.2. Der vierfache Schriftsinn
- 2.3.3. Luther
  - 2.3.3.1. Das *sola scriptura* als Formalprinzip
  - 2.3.3.2. Der tropologische Schriftsinn
  - 2.3.3.3. Die theologischen Implikationen
  - 2.3.3.4. Die reformatorische Wende in der Hermeneutik
  - 2.3.3.5. Die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium
  - 2.3.3.6. Die *claritas scripturae*
  - 2.3.3.7. Der "tzungen synn"
  - 2.3.3.8. Zusammenfassung
- 2.4. Inhaltlich-theologische Aspekte der Römerbriefauslegung Luthers
  - 2.4.1. Der jüngere Luther (bis 1518/19)
    - 2.4.1.1. Die Römerbriefvorlesung unter Berücksichtigung der *Dictata super psalterium*
      - 2.4.1.1.1. Das Summarium der RV
      - 2.4.1.1.2. Gerechtigkeit, Rechtfertigung und Glaube
      - 2.4.1.1.3. Die Christologie
    - 2.4.1.2. Die Galater- und Hebräerbriefvorlesung unter Berücksichtigung der Äußerungen im Ablaßstreit
    - 2.4.1.3. Zusammenfassung
  - 2.4.2. Die Zeit von 1518-1522
    - 2.4.2.1. Das Wort als Heilmittel
    - 2.4.2.2. Der "fröhliche Wechsel"
    - 2.4.2.3. Die Differenzierung zwischen *gratia* und *donum*
    - 2.4.2.4. Die Vorrede zum Römerbrief
    - 2.4.2.5. Der Wandel der Anschauungen im Spiegel der *Praefatio* von 1545
    - 2.4.2.6. Zusammenfassung
  - 2.4.3. Der ältere Luther
    - 2.4.3.1. Vorbemerkungen
    - 2.4.3.2. Gesetz und Evangelium
    - 2.4.3.3. Der Christus empfangende Glaube
    - 2.4.3.4. Die Gerechtigkeit Gottes
    - 2.4.3.5. *simul*
    - 2.4.3.6. Die Heiligung
    - 2.4.3.7. Zusammenfassung
- 2.5. Würdigung
  - 2.5.1. Das Grundmotiv der Römerbriefexegese Luthers
  - 2.5.2. Die Römerbriefauslegung im Kontext der *theologia crucis*
    - 2.5.2.1. Der methodische Ansatz
    - 2.5.2.2. Der Glaube
    - 2.5.2.3. Jesus Christus

- 2.5.2.4. Rechtfertigung
- 2.5.2.5. Der tropologische Schriftsinn - Geistliche Auslegung?
- 2.5.2.6. Die *theologia crucis* als vorreformatorische Position
- 2.5.3. Die reformatorische Römerbriefauslegung
  - 2.5.3.1. Jesus Christus
  - 2.5.3.2. Der Glaube
  - 2.5.3.3. Die Rechtfertigung
  - 2.5.3.4. Die Heiligung
  - 2.5.3.5. Der methodische Ansatz

### **3. Ist die moderne Römerbriefauslegung in der lutherisch geprägten Tradition Deutschlands biblisch-reformatorisch?**

- 3.1. Das Erbe des 19. Jahrhunderts
  - 3.1.1. Vorbemerkungen
  - 3.1.2. Philosophisch-theologische Grundstrukturen
  - 3.1.3. Schleiermacher
  - 3.1.4. Die Erweckungstheologie: Tholuck
  - 3.1.5. Die Erlanger Theologie: von Hofmann
  - 3.1.6. Ritschl
  - 3.1.7. Würdigung
- 3.2. Paul Althaus
  - 3.2.1. Anthropologie und Hamartiologie
    - 3.2.1.1. Das Problem der Anthropologie
    - 3.2.1.2. Das Verständnis von Röm 7,14 ff.
    - 3.2.1.3. Würdigung: Eine idealistische Anthropologie
  - 3.2.2. Die Gerechtigkeit Gottes
  - 3.2.3. Heilsmitteilung: Rechtfertigung
  - 3.2.4. Der neue Mensch
    - 3.2.4.1. Darstellung
    - 3.2.4.2. Würdigung
  - 3.2.5. Der hermeneutische Horizont
    - 3.2.5.1. Der Gottesbegriff
    - 3.2.5.2. Der Offenbarungsbegriff
    - 3.2.5.3. Der Glaube
    - 3.2.5.4. Die hermeneutische Aufgabe
- 3.3. Otto Michel
  - 3.3.1. Der hermeneutische Horizont
    - 3.3.1.1. Die Bedeutung der geschichtlichen Wirklichkeit
    - 3.3.1.2. Die Aktualisierung der Geschichte in der Gegenwart
    - 3.3.1.3. Das Wort als dynamische Größe
    - 3.3.1.4. Das biblische Wort als geschichtliche Größe
  - 3.3.2. Die Christologie
  - 3.3.3. Gerechtigkeit Gottes und Rechtfertigung

- 3.3.3.1. Gerechtigkeit Gottes als Bundestreue
  - 3.3.3.2. Die Gabe der Gerechtigkeit und ihre Mitteilung
  - 3.3.4. Michel und Luther
  - 3.4. Ernst Käsemann
    - 3.4.1. Adam und Christus
    - 3.4.2. Die Gerechtigkeit Gottes
      - 3.4.2.1. Der christologische Bezug
      - 3.4.2.2. Die Gerechtigkeit Gottes als Macht und Gabe
    - 3.4.3. Die Heilsmitteilung
      - 3.4.3.1. Rechtfertigung
      - 3.4.3.2. Die Taufe
      - 3.4.3.3. Der Glaube
      - 3.4.3.4. Der neue Mensch
    - 3.4.4. Der hermeneutische Horizont
      - 3.4.4.1. Die Seinsstruktur des neuen Äons
      - 3.4.4.2. Die Heilsmacht und das Wort
    - 3.4.5. Käsemann und Luther
      - 3.4.5.1. Die Person Gottes und des Menschen
      - 3.4.5.2. Die Berührungspunkte zwischen Käsemann und der *theologia crucis* des jungen Luther
      - 3.4.5.3. Die Präeminenz der Rechtfertigungslehre
      - 3.4.5.4. Die christliche Existenz
  - 3.5. Ulrich Wilckens
    - 3.5.1. Der Sühnecharakter des Todes Christi und die Bundestreue Gottes
    - 3.5.2. Die Enttheologisierung und Enthistorisierung des Sündenbegriffs
    - 3.5.3. Das Heil bei den Menschen
    - 3.5.4. Der hermeneutische Horizont
      - 3.5.4.1. Der Zerbruch der inkarnatorischen Gestalt der Gerechtigkeit Gottes
      - 3.5.4.2. Die Aktualisierung des Wortes
- 4. Abschließende Würdigung**
- 4.1. Zur hermeneutischen Problematik
    - 4.1.1. Die Gegenwart des Geistes im Wort
    - 4.1.2. Die Diastase von Geist und Buchstabe
  - 4.2. Zur Relation zwischen Gott und der Schöpfung
    - 4.2.1. Exklusivität
    - 4.2.2. Additionalität
      - 4.2.2.1. Der Monismus
      - 4.2.2.2. Die essentielle Kompatibilität des Menschen mit Gott
      - 4.2.2.3. Das *causa-secunda*-Denken
      - 4.2.2.4. Die moderne Theologie als ganze
  - 4.3. Zur soteriologischen Problematik

4.3.1. Rechtfertigung durch den Glauben an Christus

4.3.2. Die unmittelbare pneumatische Bewegung der Existenz

4.4. Zum Beschluß

### **Anhang: Heiligung als Funktion des Glaubens in der Theologie Luthers**

1. Einführung und Problemstellung

2. Luther und die Lutheraner: Gute Werke und die neue Kreatur bei Schwenckfeld, der Orthodoxie und dem Pietismus als den geistigen Erben des Reformators

3. Die Lutherforschung zum Thema Glaube und Werke bei Luther

4. Die Position Luthers: Der Glaube als Lebensprinzip des Gläubigen

4.1. Der Christusbezug des Glaubens

4.2. Der Glaube als das regierende Prinzip der Werke

4.3. Die weltliche Dimension der Heiligung

4.4. Die Theozentrität der Heiligung

### **Bibliographie**

### **Namens- und Sachverzeichnis**

### **Glossar**

### **Verzeichnis der Abkürzungen**



## Vorwort

Die vorliegende Arbeit hat den Autor etwa zehn Jahre seines Lebens begleitet. Das Interesse an der Botschaft des Römerbriefes sowie an einem näheren Kennenlernen Luthers und die Erwartung, in dessen Römerbriefvorlesung von 1515/16 reformatorische Theologie zu finden, führten zur Beschäftigung mit jener frühen großen Vorlesung des werdenden Reformators. Doch es zeichnete sich die Einsicht ab, daß in ihr noch vorreformatorisches Gedankengut tragend ist. Dabei war es, wie die vorliegende Arbeit zeigen wird, neben der Fülle der Literatur zum Thema auch die existentielle Bedeutung des Inhalts, die zu immer neuer Reflexion der verschiedenen Positionen nötigte. Die Begegnung mit der reformatorischen Theologie wurde so für den Autor selbst von weittragender Bedeutung, da sie eine Abkehr vom gewohnten, idealistisch strukturierten Denken und eine Hinkehr zu einer biblisch-evangelischen Sicht der zentralen Aspekte der Soteriologie beinhaltete.

Die Arbeit wurde im Februar 1988 von der Theologischen Fakultät der Universität Stellenbosch/Südafrika als theologische Dissertation angenommen. Herr Prof. Dr. E. Brown, Stellenbosch, hat die Arbeit betreut und mit seinem Rat begleitet. Sein Engagement über die weite Entfernung hinweg, sein durchdachtes und ausgewogenes Urteil, seine Geduld und sein Entgegenkommen sind Anlaß zu ehrerbietigem Dank. Herr Prof. Dr. H.J.B. Combrink, Herr Prof. P. Theron, beide Stellenbosch, und Herr Prof. Dr. W. van't Spijker, Apeldoorn/NL, haben die Arbeit begutachtet. Für alles Wohlwollen wie auch für alle kritischen Anmerkungen sei ihnen freundlich gedankt. Der Dank des Autors gilt auch Herrn Prof. Dr. E.-W. Kohls, Marburg, mit dem die Thematik der Arbeit erstmals besprochen wurde und der manchen wertvollen Hinweis sachlicher und bibliographischer Art gab. Herr Dr. R. Tolksdorf hat an den Ergebnissen der Arbeit interessierten Anteil genommen. Aus dem Gespräch mit ihm ergaben sich immer wieder fruchtbare Denkanstöße, die zur Gewinnung und Klärung der Position des Autors beitrugen und ihn ermutigten, diese zu vertreten. Für seine freundschaftliche Begleitung herzlichen Dank. Herzlichen Dank auch an Frau A. Katz, die das Manuskript gründlich durchgesehen hat, und an Herrn K.-H. Klier, der die nach der Umstellung auf ein elektronisches Textverarbeitungssystem notwendig gewordene Eingabe der schon zum großen Teil vorliegenden Arbeit besorgte. Vor der Veröffentlichung hat Herr Dr. L. von Padberg die Arbeit durchgesehen, wofür auch ihm gedankt sei. Der Dank des Autors gilt ebenso seinen Eltern und Schwiegereltern, die ihm und seiner Familie vor allem während der Zeit des ausschließlichen Studiums vielfältige Hilfe materieller Art zugewandt haben. Schließlich muß

erwähnt werden, daß die Frau des Autors während der ersten zehn Ehejahre ihren Mann sich - zumeist neben seiner regulären Arbeit - seiner Dissertation widmen sah. Ihre Bereitschaft, in dieser Zeit und unter diesen Umständen innerlich mitzugehen, die permanente zeitliche und oft auch materielle Enge mitzutragen und ohne vordergründige Erfolge seine Frau zu sein, erfüllt den Autor mit tiefem Dank. Ihr sei diese Arbeit gewidmet.

Die vorliegende Dissertation fragt nach dem theologischen Gehalt der jeweiligen Interpretation des Römerbriefes. Sie ist aber nicht in erster Linie aus der Sicht des Exegeten verfaßt, sondern aus einer theologisch-geschichtlichen Sicht. Sie faßt dabei mannigfaltige Einzelbeobachtungen zusammen. Darin ist sie freilich auch seitens der Exegese verstärkt anfechtbar, vor allem deswegen, weil innerhalb eines bestimmten Paradigmas die Ergebnisse exegetischer Arbeit schlüssig zu sein scheinen. Doch es wird deutlich, daß sich auch die wissenschaftliche Exegese nicht auf neutralem Boden bewegt, sondern immer ihre Denkvoraussetzungen und Methoden betätigt, die zugleich den theologischen Gehalt ihrer Aussagen beeinflussen. Der Autor ist der Ansicht, daß die Exegese es sich gefallen lassen muß, sowohl hinsichtlich ihrer geistesgeschichtlichen Voraussetzungen als auch ihrer Theologie befragt zu werden. Es ist seine Hoffnung, daß die vorliegende Arbeit, die eine im Neuprottestantismus kaum vertretene Sicht der genannten Thematik vorträgt, zur Heiligen Schrift selbst führt und sowohl zum Gespräch zwischen den einzelnen theologischen Disziplinen als auch zu reformatorischer Predigt und Seelsorge motiviert.

Im Vorfeld der Publikation der Arbeit wurde deutlich, daß die hier vorgetragenen Thesen als Repristination einer Position orthodoxer Prägung mißverstanden werden könnten, vor allem aufgrund der Betonung des objektiven Charakters der Gerechtigkeit Gottes und der Ablehnung der kausalen menschlichen Beteiligung in der Heilszueignung. Um diesem Mißverständnis zu begegnen, ist der Anhang beigelegt. Er ist aus einem Seminar über die Theologie Luthers erwachsen, das im Herbst 1988 an der Freien Theologischen Akademie in Gießen stattfand, und im Sommer 1990 fertiggestellt worden. Er soll zeigen, daß Luther auch bei einer objektiv-christologischen Fassung der Gerechtigkeit Gottes den Glauben an Christus als heiligenden Glauben verstand, der in sich den neuen Menschen macht und sehr wohl und sehr konkret in einem neuen Wandel Gestalt findet.

Das Manuskript des zweiten Abschnitts der Arbeit wurde im Sommer 1986 abgeschlossen, das des ersten und dritten im folgenden Jahr. Der Text der Arbeit wurde für die Drucklegung hinsichtlich der Klarheit des Ausdrucks, stilistischer Unebenheiten und orthographischer Fehler durchgesehen. Einfügt wurden die Zusammenfassung unter Punkt 2.1.6.5., einzelne Anmerkungen, das Register und das Glossar. Die Bibliographie wur-

de um die in einzelnen Fußnoten sowie die im Anhang zusätzlich benutzte Literatur erweitert. In der Zwischenzeit erschienene Literatur wurde nicht nachgetragen. Die Lutherzitate sind im Text generell in deutscher Sprache, und zwar auch dort, wo die Vorlage in der Weimarer Ausgabe den deutschen Text in der nicht mehr ganz einfach zu bewältigenden Orthographie Luthers bietet. Bei lateinischen Vorlagen wird in der Regel die Übersetzung der Münchener Ausgabe wiedergegeben. Wo bei übersetzten Texten keine Übersetzerquelle nachgewiesen ist, handelt es sich um die Übersetzung des Autors. Der lateinische Text wird jeweils in den Fußnoten angeführt. Die Wiedergabe des lateinischen Textes war vor allem in der Römerbriefvorlesung aus drucktechnischen Gründen bei einzelnen Buchstaben nicht in vollkommener Übereinstimmung mit der Vorlage möglich.

Im September 1994

B.K.

## 1. Einleitung

### 1.1. Problemstellung

Seit Luthers Schrift *De servo arbitrio*, der Antwort auf die Diatribe des Erasmus über den freien Willen, ist der fundamentale Dissens zwischen der Reformation und dem Humanismus offenkundig. Menschliche Subjektivität<sup>1</sup> auf der einen Seite und göttliche Freiheit und Alleinwirksamkeit auf der anderen werden in ihrer Gegensätzlichkeit zueinander erkannt. Obwohl der weitere Gang der Geschichte eine fortdauernde Interaktion beider Pole aufweist, haben die geistigen Häupter einer jeden Seite, Luther und Erasmus, die prinzipielle gegenseitige Unvereinbarkeit ihrer Ansätze gesehen. Grundverschiedene Konzepte von Gott und Mensch und daraus folgend auch von der Begegnung beider miteinander charakterisieren die Positionen. Dabei steht nichts weniger als die zeitliche und ewige Existenz des Menschen zur Diskussion. Mit anderen Worten, die paradigmatische Frage ist, ob der Mensch in irgendeiner Form bei seiner Rettung beteiligt ist, oder ob Gott allein und ohne Zutun des Menschen rettet. Im Falle des Letzteren muß alsdann die Frage beantwortet werden, wie dem Menschen dieses Heil mitgeteilt wird, ohne daß dieser dabei in menschlicher Subjektivität in Erscheinung tritt. Wir stehen also vor dem Kern der soteriologischen Problematik. War es das Anliegen der Reformation, vom vollbrachten Heil in Christus zu sprechen, das dem Menschen durch den Glauben an das Evangelium aus Gnaden zuteil wird, so hat der Humanismus seit jeher versucht, den Menschen als mitwirkende oder in seiner Existenz beteiligte Größe in den Prozeß der Heilsmittlung bzw. Heilsverwirklichung zu integrieren. Indikator für reformatorisches Christentum ist die biblische Rechtfertigungsaussage, ist doch Rechtfertigung nach der Schrift ein Geschehen abseits aller menschlichen Werke und außerhalb menschlicher Reichweite. Gott hat seine Gerechtigkeit im stellvertretenden Sühnopfer Christi erwiesen, und zu diesem hat der Mensch nur im Glauben Zugang. Deshalb muß gefragt werden, ob nicht jede als zum Heilempfang notwendig gedachte menschliche Bewegung neben dem Glauben als Geschehen gewertet werden muß, das nur in humanistischen Denkrastern begründet werden kann. Es ist ohne Schwierigkeiten einsichtig, daß eine an humanistische Prämissen anknüpfende Theologie an dieser Stelle biblisch-reformatorischen Denkens in Verlegenheit geraten muß. Diese Verlegenheit spiegelt sich

---

<sup>1</sup> Mit diesem Begriff ist die Selbständigkeit des Menschen bei seinem Verhalten beschrieben. Er bezeichnet das absolute Subjekt-Sein des Menschen bei seinem Tun; dieser braucht dabei auf keine andere Wirklichkeit abzustellen, als auf die, in der er selbst steht, er kann auf die in ihm vorhandenen Potenzen rekurrieren. Der Begriff ist übernommen aus W. Joest, *Ontologie der Person bei Luther* (Göttingen: Vandenhoeck, 1967). S. 234.

zum Beispiel in der Unfähigkeit der Vierten Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Helsinki im Jahre 1963 wider, eine zusammenfassende Darstellung lutherischer Rechtfertigungslehre zu geben.<sup>2</sup> Die Erben Luthers sind sich offensichtlich über den Inhalt und den Wert ihres Erbes im unklaren. Auf dem Feld der Exegese bzw. neutestamentlichen Forschung zeigen zum einen die konträren Positionen das Auseinanderfallen lutherischer Römerbriefauslegung, zum anderen weisen die modernen lutherischen Exegeten zum Teil erhebliche Differenzen zur reformatorischen Römerbriefauslegung auf. In beiden Fällen spielen die von den jeweiligen Autoren vertretene Anthropologie sowie der hermeneutische Horizont bzw. das Wirklichkeitsverständnis eine die Exegese wesentlich beeinflussende Rolle, wobei die moderne deutsche Römerbriefexegese lutherischer Tradition weitestgehend von idealistisch-aufklärerischen Denkvoraussetzungen ausgeht und dementsprechend die innere Distanz zur Reformation erklärlich ist.<sup>3</sup> Die systematischen Veröffentlichungen der letzten Jahre zu diesem Themenkomplex beschränken sich auf die bloße Darstellung des in einer jeweiligen geschichtlichen Epoche oder konfessionellen Richtung typischen Denkens<sup>4</sup> bzw. zwingen, soweit spezifisch systematisch gefragt wird, die biblische Aussage in moderne philosophische Raster.<sup>5</sup> Hinzu kommt die in der Neuzeit erstmals von K. Holl aufgeworfene und von P. Tillich erneuerte Frage nach der Relevanz der biblisch-reformatorischen Rechtfertigungsaussage für den modernen Menschen.<sup>6</sup> V. Subilia spricht im Blick auf die Gegenwart treffend von der "Unzeitgemäßheit" der Rechtfertigung.<sup>7</sup> In der Tat ist in der modernen kirchlichen und freikirchlichen Predigt dieses Thema weitestgehend verstummt. Anstelle des aus Gnaden geschenkten Heils wird das jeweilige Sollgefüge von Transzendenz- oder Gotteserfahrung bzw. sozialen oder politischen Handelns beschrieben. Daß

<sup>2</sup> Vgl. E.-W. Kohls, *Die deutsche Lutherforschung* (Gießen: W. Schmitz Verlag, 1983) S. 3; *Helsinki 1963. Beiträge zum theologischen Gespräch des Lutherischen Weltbundes*, hg. E. Wilkens (Berlin/Hamburg: Luth. Verlagshaus, 1963).

<sup>3</sup> Verwiesen sei hier auf die einschlägigen Kommentare zum Römerbrief. Zur Diskussion über den Römerbrief vgl. auch K.P. Donfried (Hg.), *The Romans Debate* (Minneapolis MN: Augsburg Publishing House, 1977); zur Diskussion über Paulus: *Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung*, hg. K.H. Rengstorf, Wege der Forschung Bd. 24, 3., unveränd. Aufl. (Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft, 1982) (1964).

<sup>4</sup> An monographischen Veröffentlichungen seit 1980 wären hier zu nennen: O.H. Pesch und A. Peters, *Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung* (Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft, 1981); V. Subilia, *Die Rechtfertigung aus Glauben* (Göttingen: Vandenhoeck, 1981); A. Peters, *Rechtfertigung*, HSTh 12 (Gütersloh: Mohn, 1984); *Lehrverurteilungen - kirchentrennend? I: Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute*, hg. K. Lehmann und W. Pannenberg (Freiburg: Herder, und Göttingen: Vandenhoeck, 1986); vgl. G. Müller, *Die Rechtfertigungslehre*, Studienbücher Theologie: Kirchen- und Dogmengeschichte (Gütersloh: Mohn, 1977).

<sup>5</sup> Härle, W. und E. Herms, *Rechtfertigung. Das Wirklichkeitsverständnis des christlichen Glaubens* (Göttingen: Vandenhoeck, 1980)

<sup>6</sup> Vgl. A. Peters, *Rechtfertigung*, S. 199 f.

<sup>7</sup> V. Subilia, *Die Rechtfertigung aus Glauben*, S. 279-285.

ein in nomologischen<sup>8</sup> Kategorien interpretierter Luther ebenso wie eine nomologisch verstandene Bibel zur Gewährleistung der Richtigkeit einer Aussage herangezogen wird, erschwert die Würdigung der modernen Situation. Die Konfrontation der reformatorischen Römerbriefauslegung mit der modernen soll daher ein aktuelles Ziel dieser theologisch-historischen Arbeit sein.

Im Blick auf die reformatorische Römerbriefauslegung wird versucht, die inhaltlich-theologischen Aussagen der Exegese zur Rechtfertigungsproblematik in Korrelation zu sehen zu den methodisch-hermeneutischen Prinzipien, und zwar sowohl bei dem jüngeren als auch bei dem älteren Luther. Es wird zu zeigen sein, wie die hermeneutischen Grundannahmen auch die theologischen Aussagen bestimmen, und zwar konkret die Formulierung des Inhalts und der Mitteilung der Gerechtigkeit Gottes. Es muß herausgearbeitet werden, welche Grundlinien die reformatorische Auslegung des Römerbriefes sowohl hinsichtlich des Inhaltes als auch der hermeneutischen Prinzipien aufweist und ob in deren Licht die moderne Römerbriefexegese noch als reformatorisch bzw. evangelisch im ursprünglichen Sinne des Wortes zu bezeichnen ist. Vorab zu bemerken ist an dieser Stelle ebenfalls, daß es hier um einen Komplex theologischer Aussagen geht. Die Arbeit kann sich nicht, wie die meisten anderen, auf die alleinige Untersuchung der Hermeneutik oder auf die Lehre vom Werk Christi oder auf die Aspekte Glaube und Erfahrung beschränken, sondern sie will diese einzelnen Aspekte in Korrelation zueinander sehen, weil die Fassung des einen die des andern bedingt. In formal vergleichbarer Weise und in mehreren Veröffentlichungen hat G. Ebeling versucht, Luthers Hermeneutik und seine theologischen Inhalte miteinander in Verbindung zu bringen. Dabei bleibt in seinen Arbeiten eine Reihe von die Thematik betreffenden Aspekten unberücksichtigt. Verschiedene Aussagen Luthers werden in Raster interpretiert, die Luther selbst nicht geteilt hat, und die daher der Sache nicht gerecht werden.

## 1.2. Die theologische Forschung zum Thema der Arbeit

Die von der Lutherforschung unseres Jahrhunderts hervorgebrachte Literatur allein zu soteriologischen Themen wie Rechtfertigung und Heiligung bietet eine Fülle von theologischen Einzeluntersuchungen der verschiedensten Aspekte der Theologie Luthers sowie seiner theologischen Entwicklung. Beherrschend ist hierbei seit etwa 1920 der Einfluß von K. Holl<sup>9</sup> und E. Vogelsang<sup>10</sup> sowie auch die Arbeit von E. Hirsch<sup>11</sup>. Hinter

<sup>8</sup> "Nomologisch" besagt: "im Raster eines vom Menschen in eigener Subjektivität heilsnotwendig zu erfüllenden Gesetzes beschrieben". Der Ausdruck wird in dieser Arbeit immer in diesem Sinne gebraucht.

<sup>9</sup> K. Holl, "Die Rechtfertigungslehre in Luthers Vorlesung über den Römerbrief mit besonderer Rücksicht auf die Frage der Heilsgewißheit," *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte* Bd. I: *Luther* (Tübingen: Mohr, 1921), S. 91-130.

ihnen trat die Lutherdeutung R. Seebergs<sup>12</sup> zurück. Mitbedingt durch die Auffindung und Veröffentlichung der Römerbriefvorlesung zu Beginn unseres Jahrhunderts wurde durch jene eine unkritische Rezeption des jungen Luther veranlaßt. Moderne, also durch Aufklärung, Idealismus und Kulturprotestantismus strukturierte Denkkategorien ließen sie im jungen Luther den Reformator sehen. Inhaltlich heißt das, daß der Mensch zunächst geschenkweise, also im Sinne einer *reputatio*, gerechtfertigt und damit in die Gemeinschaft mit Christus aufgenommen wird. Christus erweist sich aber im Menschen als wirkendes Prinzip, das ihn zum Tun des Gesetzes führt und verpflichtet. Insofern nun der Mensch wirklich das Gesetz tut, also tatsächlich gerecht geworden ist, kann ihn Gott als gerecht anerkennen. Die effektive Gerechtmachung ist also der zureichende Grund eines analytischen Rechtfertigungsurteils.<sup>13</sup>

Die Einseitigkeit, mit der die Schriften des jungen Luther sowohl zur Erhebung der reformatorischen Theologie herangezogen als auch als Interpretationsraster der späteren Schriften Luthers verwendet wurden, ist allein schon aus der Sicht historischer Forschung ein methodischer Fehler, ganz abgesehen davon, daß sowohl die historische Evidenz der Quellen, konkret Luthers eigene Bewertung seiner frühen Schriften<sup>14</sup>, als auch Inhalt und Umfang seiner späteren Schriften ein solches Vorgehen strikt verbieten. Leider hat die deutsche Lutherforschung im großen und ganzen nicht von den damals getroffenen Grundentscheidungen Abstand genommen. Die These des jungen Luther ist vielmehr immer wieder aufgenommen worden, sei es in den einschlägigen dogmengeschichtlichen Werken wie A. Adam<sup>15</sup>, in Darstellungen der Theologie Luthers, wie u.a. G. Ebeling<sup>16</sup>, L. Pinomaa<sup>17</sup> und P. Althaus<sup>18</sup>, in der Fülle von monographischen Untersuchungen und Aufsätzen zu speziellen Aspekten der Theologie des Reformators - hier seien stellvertretend für viele genannt: R. Hermann<sup>19</sup>, H.J.

<sup>10</sup> E. Vogelsang, *Die Anfänge von Luthers Christologie*, AZK 15 (Berlin und Leipzig: de Gruyter, 1929).

<sup>11</sup> E. Hirsch, "Initium theologiae Lutheri," *Festgabe für D.Dr. Julius Kaftan* (Tübingen: Mohr, 1920) S. 150-169.

<sup>12</sup> R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. IV/1: *Die Entstehung des protestantischen Lehrbegriffs*, 5. Aufl. (photomechan. Nachdr. der 4. Aufl. von 1933) (Graz: Akadem. Druck- und Verlagsanstalt, 1953).

<sup>13</sup> Vgl. Holl, "Die Rechtfertigungslehre in Luthers Vorlesung über den Römerbrief..." *Ges. Aufs. zur Kirchengeschichte I*, S. 102.

<sup>14</sup> Vgl. *WA* 54,179-180

<sup>15</sup> A. Adam, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. 2: *Mittelalter und Reformationszeit* 2. Aufl. (Gütersloh: Mohn, 1972).

<sup>16</sup> G. Ebeling, *Luther. Einführung in sein Denken* (Tübingen: Mohr, 1964); ders., "Luther II. Theologie," *RGV IV*, 495-520.

<sup>17</sup> L. Pinomaa, *Sieg des Glaubens. Grundlinien der Theologie Luthers*, hg. H. Beintker (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1964).

<sup>18</sup> P. Althaus, *Die Theologie Martin Luthers*, 5. Aufl. (Gütersloh: Mohn, 1980).

<sup>19</sup> R. Hermann, *Luthers These "Gerecht und Sünder zugleich"* (Gütersloh: Bertelsmann, 1930); ders., *Zu Luthers Lehre von Sünde und Rechtfertigung*, SgV 200/201, (Tübingen: Mohr, 1952).

Iwand<sup>20</sup>, G. Pfeiffer<sup>21</sup> und H. Bornkamm<sup>22</sup> - oder in biographischen Werken, unter diesen seien H. Boehmer<sup>23</sup>, E.G. Schwiebert<sup>24</sup> und H. Fausel<sup>25</sup> angeführt. Auch neuste Werke verfolgen diesen Ansatz. So schließt sich z.B. die Darstellung der Theologie Luthers durch B. Lohse<sup>26</sup> in den Grundlinien Vogelsang an; ähnlich verfahren W. Beck<sup>27</sup> und, obwohl im angelsächsischen Sprachraum differenziertere Würdigungen Luthers veröffentlicht worden sind, auch A.E. McGrath<sup>28</sup>, der in seiner Darstellung der Kreuzestheologie Luthers ebenfalls dem traditionellen deutschen Ansatz gefolgt ist. Auch B. Hamm<sup>29</sup> hat kürzlich die RV als Zeugnis reformatorischer Theologie ausgewiesen, obwohl er eine weitere Entwicklung Luthers anerkennt.

In den letzten Jahrzehnten fanden sich jedoch auch Forscher, die das Quellenmaterial genauer bzw. in anderen Rastern sichteten und zu Ergebnissen kamen, die eine Aufrechterhaltung der These vom jungen Luther nicht mehr ermöglichen. So forderte erstmals U. Saarnivaara<sup>30</sup> im Jahre 1951 vom biblisch-reformatorischen Standpunkt aus die Lutherforschung heraus, ihre weithin rezipierten Standards zu überdenken. Sein Werk wurde im deutschen Sprachraum kaum beachtet. Anders verhält es sich mit E. Bizer<sup>31</sup> Werk über die reformatorische Entdeckung. Er kam unabhängig von Saarnivaara zu einem ähnlichen Ergebnis, nämlich daß die reformatorische Wende erst im Jahre 1518 auszumachen sei. Auch A. Peters<sup>32</sup> anerkennt einen gewissen Wandel in den Anschauungen Luthers im Jahre

---

<sup>20</sup> H.J. Iwand, *Rechtfertigungslehre und Christusglaube. Eine Untersuchung zur Systematik der Rechtfertigungslehre Luthers in ihren Anfängen*, 3. Aufl. (München: Kaiser, 1966); ders., *Glaubensgerechtigkeit nach Luthers Lehre*, TEH 75 (München: Kaiser, 1964).

<sup>21</sup> G. Pfeiffer, "Das Ringen des jungen Luther um die Gerechtigkeit Gottes," *Luther-Jahrbuch* 26/1959, S. 25-55.

<sup>22</sup> H. Bornkamm, "Zur Frage der Iustitia dei beim jungen Luther," *Archiv für Reformationsgeschichte* 1961, S. 16-29 und 1962, S. 1-60.

<sup>23</sup> H. Boehmer, *Der junge Luther*, hg. H. Bornkamm, 6., durchgearb. Aufl., (Stuttgart: Koehler, 1971).

<sup>24</sup> E.G. Schwiebert, *Luther and his times* (St. Louis: Concordia, 1950).

<sup>25</sup> H. Fausel, *D. Martin Luther. Leben und Werk 1483-1521*, hg. W. Metzger, Calwer Lutherausgabe Bd. 11, 3. Aufl. der Taschenbuchausg. (Gütersloh, Mohn, 1977); ders., *D. Martin Luther. Leben und Werk 1522-1546*, Calwer Lutherausgabe Bd. 12, 3. Aufl. der Taschenbuchausg. (Gütersloh: Mohn, 1977).

<sup>26</sup> B. Lohse, "Dogma und Bekenntnis in der Reformation: Von Luther bis zum Konkordienbuch," *HDThG*, Bd. 2: *Die Lehrentwicklung im Rahmen der Konfessionalität*, hg. C. Andresen, (Göttingen: Vandenhoeck, 1980) S. 1-162, v.a. S. 17-21.

<sup>27</sup> W. Beck, *Jesus Christus - unsere Erlösung*, Beiträge zur Deutschen Philologie 56.1/2 (Gießen: Schmitz, 1983).

<sup>28</sup> A.E. McGrath, *Luther's Theology of the Cross. Martin Luther's Theological Breakthrough* (Oxford: Blackwell, 1985).

<sup>29</sup> B. Hamm, "Was ist reformatorische Rechtfertigungslehre?" *ZThK* 83/1986, S.1-38.

<sup>30</sup> U. Saarnivaara, *Luther Discovers the Gospel. New Light upon Luther's Way from Mediaeval Catholicism to Evangelical Faith*, (1951; repr. Minneapolis: o.J.).

<sup>31</sup> E. Bizer, *Fides ex auditu. Eine Untersuchung über die Entdeckung der Gerechtigkeit Gottes durch Martin Luther*, 3., erw. Aufl. (Neukirchen: Neukirchener, 1966).

<sup>32</sup> A. Peters, *Glaube und Werk. Luthers Rechtfertigungslehre im Lichte der Heiligen Schrift* (Hamburg: Luth. Verlagshaus, 1962); S. 34-40.



1518. Später sekundierte K. Aland<sup>33</sup> die These der Spätdatierung mit der Auswertung der biographischen Zeugnisse Luthers. Neuere Untersuchungen von O. Bayer<sup>34</sup> und M. Brecht<sup>35</sup> machen ebenfalls die Spätdatierung evident, auch wenn die Akzentsetzungen jeweils verschieden sind. Unterdessen sind auch im englischen Sprachraum mehrere Untersuchungen, die die Spätdatierung des reformatorischen Durchbruchs vertreten, vorgelegt worden, so von G. Rupp<sup>36</sup>, F.E. Cranz<sup>37</sup> und von L.C. Green<sup>38</sup>.

Speziell zur Römerbriefauslegung Luthers äußerte sich zunächst summarisch J. Ficker<sup>39</sup>, der Herausgeber der neuentdeckten Römerbriefvorlesung Luthers. Er ist der Ansicht, daß die RV nicht die Anfänge der reformatorischen Erkenntnis widerspiegeln, da diese schon einer früheren Zeit zuzuweisen seien. In der RV gehe es vielmehr um die Einsicht in die ungeschwächte Fortdauer der Sünde im Christen sowie in das Wesen der Gnade als Nichtanrechnung der Sünde. Anstelle der Aktualisierung der *gratia infusa* betone Luther die Kontinuität der sittlichen Entwicklung des Begnadeten.

Eine eingehende Auseinandersetzung mit der RV führte A. Schlatter.<sup>40</sup> In drei Gedankenkreisen stellt er kritische Anfragen an den Reformator. Betreffs des Glaubensbegriffs führt er aus, daß Luther in der RV wesentlich die anklagende Funktion des Römerbriefes betone, also die Herausstellung der Sünde, um dadurch den Glauben zu begründen. Dies aber sei nicht im Sinne des Paulus, der seine Evangeliumspredigt nicht im Dienste des Gesetzes gesehen habe. Diese Beobachtung trifft zu. Dem Denkhorizont Schlatters aber entspringt die Bemerkung, daß der Römerbrief nicht bei Glaube und Rechtfertigung stehenbleibe, sondern auch das Werk der Liebe lehre. Wohl hat Schlatter die diesbezüglichen Mängel der RV richtig gesehen, jedoch ist die Entklammerung der Heiligung aus dem Bereich des Glaubens und ihre Erhebung zu einem selbstwesenden Prinzip im Christen nicht biblisch. Dieser Sachverhalt ist auch im zweiten Gedankenkreis über die Gerechtigkeit im Auge zu behalten. Schlatter betont gegenüber Luther, daß Gerechtigkeit die gegenwärtige Realisierung der Herrschaft Christi sei, Luther hingegen sehe diese als Ziel des Handelns Gottes, das erst im

<sup>33</sup> K. Aland, *Der Weg zur Reformation*, TEH NF 123, München: Kaiser, 1965).

<sup>34</sup> O. Bayer, *Promissio: Geschichte der reformatorischen Wende in Luthers Theologie*, FKDG 24 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1971).

<sup>35</sup> M. Brecht, "Iustitia Christi - Die Entdeckung Martin Luthers," *ZThK* 74/1977, S. 179-223. ders., *Martin Luther. Sein Weg zur Reformation 1483-1521* (Berlin: Ev. Verlagsanst., 1986). (Stuttgart 1981).

<sup>36</sup> G. Rupp, *The Righteousness of God* (London: Hodder & Stoughton, 1953).

<sup>37</sup> F.E. Cranz, *An Essay On The Development Of Luther's Thought On Justice, Law And Society*, Harvard Theological Studies XIX (Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 1959).

<sup>38</sup> L.C. Green, *How Melancthon Helped Luther Discover the Gospel* (Fallbrook, CA: Verdict, 1980).

<sup>39</sup> J. Ficker, *Anfänge reformatorischer Bibelauslegung*. Bd.1: *Luthers Vorlesung über den Römerbrief. Die Glosse* (Leipzig: Dieterich, 1908).

<sup>40</sup> A. Schlatter, *Luthers Deutung des Römerbriefs*, BFChrTh 21, Heft 7, Gütersloh: Bertelsmann, 1917.

Eschaton verwirklicht werde. Schlatter übersieht hier ebenso wie Luther Pauli Wort, daß Christus unsere Gerechtigkeit ist, daß in ihm diese Größe vollkommen besteht und also forensischen Charakter trägt. Die eigentlich juristischen Kategorien werden bei dieser Betrachtungsweise zugunsten der ontischen ausgeblendet. Im dritten Gedankenkreis würdigt Schlatter das Gesetz als positives, vom Christen zu erfüllendes Sollgefüge. Wieder trifft die Kritik an Luther zu, daß das Gesetz bei ihm keine Beziehung zum Gläubigen und zu seinen weltlichen Geschäften habe, aber das Gesetz wird bei Schlatter wieder zu einer unevangelischen, nomologischen Ordnung; er übersieht, daß das Gesetz in seinem Rechts- und Geltungsanspruch in Christus ganz erfüllt ist und daß der Christ durch den Glauben in dieser Wirklichkeit wandelt.

H. Lang<sup>41</sup> fragt nach der Bedeutung Christi für die Rechtfertigung in Luthers RV. Er erläutert die Mittlerschaft Christi als Grund der Rechtfertigung sowie seine Funktion als Fundament der guten Werke des Gläubigen. Eine Reihe von Aussagen der RV werden wesentlich außerhalb des theologischen Horizonts der RV besprochen, wobei traditionelle lutherische Deutungsraster an die Aussagen Luthers herangetragen werden. Der theologische Gehalt der RV, namentlich die tropologische Aktualisierung des Christusereignisses, wird im Grunde nicht erfaßt.

A. S. Wood<sup>42</sup> hat in seinem Aufsatz die Theologie in Luthers RV in zutreffender Weise nachgezeichnet. Dabei geht auch er von der Prämisse aus, daß in ihr die reformatorische Theologie im Kern schon vorliege und führt dies an den einzelnen Punkten der Lehre der RV aus. Besonders zu erwähnen ist, daß er die Identität von *gratia* und *donum* als reformatorische Anschauung darlegt, was impliziert, daß die Gnade eine schöpferische Erneuerung des Menschen beinhaltet. Rechtfertigung und Heiligung koinzidieren alsdann. Mit Luther übersieht Wood die Christuswirklichkeit in ihrer historischen Einmaligkeit als Inhalt der Evangeliumsverkündigung.

Eng an Luthers RV und unter Einbeziehung der ersten Psalmenvorlesung, bleibt A. Gyllenkrok<sup>43</sup> in seiner sachgemäßen Untersuchung von Rechtfertigung und Heiligung in der frühen Theologie Luthers. Die Erfahrung von Rechtfertigung und Heiligung wird korrekt beschrieben, sowohl hinsichtlich ihrer Herkunft als Werk Gottes am Menschen, als auch hinsichtlich ihrer Wirklichkeit im menschlichen Lebenshorizont als *humilitas*, als fortschreitende *mortificatio peccati*. Aber auch Gyllenkrok geht von der Voraussetzung aus, es in der Theologie des jungen Luther mit reformatori-

---

<sup>41</sup> H. Lang, "Die Bedeutung Christi für die Rechtfertigung in Luthers Römerbriefvorlesung," *Neue kirchliche Zeitschrift*, 7/1928, S. 509-548.

<sup>42</sup> A.S. Wood, "The Theology of Luther's Lecture on Romans," *Scottish Journal of Theology* 3/1950, S. 1-18, 113-126.

<sup>43</sup> A. Gyllenkrok, *Rechtfertigung und Heiligung in der frühen evangelischen Theologie Luthers*, Uppsala Universitets Årsskrift 1952:1, (Uppsala und Wiesbaden: Harassowitz, 1952).

scher Theologie zu tun zu haben. Seine inhaltlichen Beobachtungen geben daher nur Einzelaspekte reformatorischer Theologie wieder, jedoch nicht den Kern derselben.

Einen Vergleich der Aussagen des Apostels Paulus mit der Römerbriefauslegung Luthers nimmt W. Grundmann<sup>44</sup> vor. Auch er geht davon aus, daß die reformatorische Erkenntnis der RV schon vorausgeht. Er vergleicht zunächst den historischen und persönlichen Kontext des Apostels und seines Briefes mit der Situation Luthers und stellt fest, daß ihre Gegner, denen sie antworteten, völlig verschieden waren: Paulus sei Juden in ihren gesetzlichen und Heiden in ihren gottlos-unsittlichen Lebensformen begegnet, Luther aber einer verweltlichten Kirche, die sich für christlich gehalten habe. Im eigentlich theologischen Teil der Untersuchung stellt er zunächst die Liebe zu Gott und den Geschenkcharakter alles menschlichen Seins als Parameter der menschlichen Existenz heraus. Das eigentliche Problem, das sich dem Menschen in der Sünde stelle, sei die Motivation zur Tat der Gottesliebe. Gottes Antwort sei Christus in doppelter Dimension: als Christus *für* uns sowie als Christus *in* uns. Durch den Christus in uns, durch den tropologischen Nachvollzug der *crux*, geschehe die eigentliche Veränderung des Menschen. Mit dem forensischen Geschehen sei also ein sanatives verbunden. Grundmann beobachtet außerdem, daß in Luthers Vorrede zum Römerbrief der Glaube als Wurzel der Werke stärker und klarer hervortrete. Er kritisiert, daß Luther die geschichtstheologische Einordnung des Evangeliums bei Paulus gänzlich übersehe und konstatiert eine weitere Differenz in der Deutung von Röm 7, wo Paulus das Problem in der Sterblichkeit sehe, Luther aber in der Sündigkeit, welche für Paulus in Christus schon überwunden sei. Insgesamt zieht Grundmann zu sehr die Fragestellungen des jungen Luther in Betracht. Die Christozentrität der Aussagen des späteren Luther, hinter denen die Fragen nach dem Erleben des Christen zurücktreten, ist ihm durch die Beschränkung auf die frühen Äußerungen Luthers entgangen, ganz zu schweigen von den Implikationen des Wechsels der hermeneutischen Kategorien bei Luther.

Ebenfalls über Rechtfertigung und Heiligung in Luthers Römerbriefvorlesung hat sich H. Hübner<sup>45</sup> geäußert. Seine Position, die die RV ebenfalls als Dokument reformatorischer Theologie sieht, ist geprägt von der Theologie Bultmanns, und es gelingt ihm, von dieser Verbindungen zu Luthers RV herzustellen. Er nimmt bei Luther eine doppelte Aussagelinie wahr, nämlich eine personale und eine ontische, und versucht, sie am Verständnis Luthers von Sünde, Gerechtigkeit und Gnade aufzuzeigen. Sünde als

---

<sup>44</sup> W. Grundmann, *Der Römerbrief des Apostels Paulus und seine Auslegung durch Martin Luther* (Weimar: Böhlau, 1964).

<sup>45</sup> H. Hübner, *Rechtfertigung und Heiligung in Luthers Römerbriefauslegung*. Glaube und Lehre Bd. 7 (Witten: Luther, 1965).

ontische Größe bezeichne das der sündigen Tat vorgeordnete Sünder-Sein, so z.B. mit den Begriffen *fomes*, *concupiscentia*, *prinitas ad malum* etc. Die Fassung der Sünde in personalen Kategorien beinhalte die Beschreibung des Verhältnisses des Menschen zu Gott und impliziere daher relationale Kategorien, in denen sich das vorgegebene Sein manifestiere. Die *incurvitas in se* und der Stolz, also das personale Verhalten des Gegenüber-Gott-Geltenwollens, kennzeichnen das Verhältnis zu Gott. Umgekehrt werde der Sünder in der Begegnung mit Gott dahin geführt, Gott in seinem Urteil zu vertrauen und ihm recht zu geben. Auch die Gerechtigkeit Gottes als Mitte der reformatorischen Theologie erscheine in der genannten Doppelstruktur: Sie sei einerseits eine dem Christen zugesprochene, fremde Gerechtigkeit, andererseits reale *humilitas*. Hübner begreift dementsprechend auch den Glauben nicht als Annahme einer Summe von Glaubensinhalten, sondern im Sinne der *humilitas*-Theologie als neues Existenzverständnis; der Glaube sei also wesentlich strukturiert durch eine neue personale Beziehung. Erst der Glaube sei daher die Heilswirklichkeit, weshalb ein objektiv-historisch gewirkter Sühnetod Christi bei Luther zurücktrete und von Bultmann als mythologisch abgelehnt werde. Entsprechend deutet Hübner auch den Gnadenbegriff im Sinne einer dem Menschen innewohnenden Potenz, kraft deren er in seiner Personmitte, seinem Willen, mit dem Willen Gottes konform werde. Mit der Einführung der relationalen Kategorien werde zugleich das traditionelle Subjekt-Objekt-Schema durchbrochen, so daß der die Existenz des Menschen bestimmende Gott nicht nur dem Menschen gegenüberstehe, sondern vielmehr in uns wirklich werde. Wie unten zu zeigen ist, ist diese Beobachtung bei Luther zutreffend und zeigt eine zugleich interessante wie bedauerliche Gemeinsamkeit zwischen dem jungen Luther und der Existenztheologie. Für den Reformator aber stehen die ontischen Kategorien nach wie vor im Vordergrund, wie durch das Bild vom Baum und der Frucht deutlich wird; sein theologisches Ringen ist geradezu als Suchen nach Wirklichkeit zu verstehen, die keineswegs in bloßen Relationen aufgeht. Gott ist für ihn der Seiende, ebenso wie die Gerechtigkeit in Christus objektiv ist. Gnade ist bei dem späteren Luther der *favor Dei*, eine wirkliche Größe, auf die der Glaube abstellen kann. Hübners Würdigung der RV ist daher an manchen Punkten erstaunlich zutreffend, geht aber an der eigentlichen reformatorischen Theologie vorbei.

D. Demmer<sup>46</sup> vergleicht in ihrer Untersuchung des theologischen Neuansatzes Luthers dessen RV mit den Aussagen Augustins als des das ganze Mittelalter prägenden Theologen. Sie sieht den eigentlichen Unterschied zwischen beiden darin, daß Augustin das Gesetz nicht vom Evangelium zu

---

<sup>46</sup> D. Demmer, *Lutherus interpres*. Untersuchungen zur Kirchengeschichte 4 (Witten: Luther, 1968).

trennen vermochte, Luther aber das Evangelium als ein Nicht-Gesetz, als eine wahrhaft freimachende Botschaft gesehen habe, die im Akt der Verkündigung und des Glaubens Christus selbst darbiere. Die Beobachtung dieses Unterschiedes ist zum Teil zutreffend, doch einerseits übersieht sie die Gemeinsamkeit in den hermeneutischen Grundlagen bei dem jungen Luther und Augustin, andererseits verzichtet sie auf eine Würdigung der Positionen im Lichte der Schrift, so daß die Arbeit den vorreformatorischen Charakter der RV nicht erkennt.

Von katholischer Seite hat J. Lortz<sup>47</sup> einen Aufsatz über Luthers RV vorgelegt, der Luther zutreffenderweise bescheinigt, daß er sich im Rahmen der katholischen Theologie bewege. Die auf den Gläubigen übertragene Gerechtigkeit Christi sei eine objektive Realität, nur komme es Luther nicht auf die Beschreibung derselben an. In Abgrenzung zur Verflüchtigung objektiver Heilswirklichkeit in der Bultmannschule sieht Lortz bei Luther die Rechtfertigung als eine *itio spiritualis, non physica sive naturalis*, als eine pneumatische, verborgene, aber gleichwohl ontologisch faßbare Realität im Menschen, die sich in seinem fortschreitenden Genesungsprozeß äußere. Allerdings schwächt Lortz Luthers Sündenbegriff ab, indem er sie als seinswidrige Beziehung faßt, die den wesentlich guten Kern des Menschen nur akzidentell beeinflusse. Luthers Häresie liege in der Reduzierung der Offenbarung und des Heilsweges auf die Rechtfertigung des Sünders und in der Nichtbeachtung der *gloria* des Vaters, des Sohnes, der Kirche und der erlösten Menschen.

Luthers Stellung zur Heiligen Schrift hat P. Schempp<sup>48</sup> in einer kurzen Monographie untersucht. Hier findet sich einerseits die Feststellung, daß Luther Gottes Wort mit der inspirierten Heiligen Schrift identifiziere, andererseits aber wird die Ansicht vertreten, die Schrift sei bei Luther nur Gottes Wort, sofern sie Christum treibe und sofern sie als *viva vox evangelii* gepredigt werde. Die eigentliche Intention der Schrift sieht Schempp in der aktuellen Wirksamkeit des Wortes als glaubenschaffendes Evangelium.

H. Bornkamm<sup>49</sup> sieht das Wort Gottes Heiliger Schrift bei Luther in enger Verbindung mit dem Geist Gottes. Eigentliches Wort Gottes sei das heilschaffende Wort, das Evangelium, das schöpferische Wort der Verheißung und des Geistes, welcher Christus vergegenwärtige. Das steht formal in einer Linie mit dem Anliegen des Reformators. Doch indem das Wort nicht in seiner glaubensbegründenden Intention gesehen wird, sondern als ein solches, das über das Verstehen und das Vertrauen hinaus ein Betroffensein und eine innere Umgestaltung bewirke, treten Anschauungen des

<sup>47</sup> J. Lortz, "Luthers Römerbriefvorlesung," *TrThZ* 71/1962, S. 129-153 und 216-249.

<sup>48</sup> P. Schempp, *Luthers Stellung zur Heiligen Schrift* (München: Kaiser, 1929).

<sup>49</sup> H. Bornkamm, "Das Wort Gottes bei Luther," *Luther. Gestalt und Wirkungen*. Ges. Aufs., SVRG 188 (Gütersloh: Mohn, 1975), S. 147-186.

Ders., *Luther und das Alte Testament* (Tübingen: Mohr 1948).

jungen Luther stark hervor, und die am Glauben orientierten Aussagen des reifen Reformators werden in der Lehre vom Wort nicht berücksichtigt.

Zu dem Komplex der Hermeneutik Luthers hat G. Ebeling<sup>50</sup> eine detaillierte Studie vorgelegt. Nach aufschlußreichen Ausführungen über die hermeneutische Tradition und die Hauptlinien der hermeneutischen Entwicklung Luthers stellt er Luthers Evangelienauslegung nach ihrem hermeneutischen Gesamtzusammenhang dar. Er geht davon aus, daß Gottes Offenbarung nur im Fleisch Christi geschehen und hier eine Dialektik von *revelatio* und *absconditas* vorzufinden sei. Das Fleisch Christi sei alsdann gegenwärtig im Wort, im Zeugnis von der Geschichte des fleischgewordenen Christus. So werde durch das Wort in der Berührung mit der Existenz des Menschen eine Gleichzeitigkeit mit Christus bewirkt, und zwar so, daß die Geschichte Christi sich erneut an mir, der einzelnen Existenz, ereigne, ein Geschehen, das in der *theologia crucis* beschrieben sei. Der evangelische Charakter der Auslegung erweise sich dabei in dem im Zuge der Schriftauslegung kontingent-aktuell ergehenden Verheißungswort von der Rechtfertigung des Sünders, das den Glauben begründe.

Auch J. Hilburg<sup>51</sup> hat aufgrund der *Operationes in psalmos* in Verbindung mit den frühen Vorlesungen Luthers ausgeführt, in welcher Weise der Wittenberger Professor das Wort Gottes behandelt hat. Luthers Entwicklung weg vom vierfachen Schriftsinn hin zu einem historischen Verständnis der Schrift wird sachgemäß dargestellt. Das Wort als Heilmittel, durch welches das Pneuma zum Menschen kommt, ist klar gesehen, ebenso der in sich pneumatische Charakter der Schrift. Jedoch auch hier wird, und dies entspricht den Ansichten des jungen Luther, die Schrift als Mittel verstanden, durch das es zu einer Existenzbewegung, zum Rechtfertigungserlebnis - das heißt praktisch zur Erfahrung der *crux* - als einer Größe neben dem Christusereignis kommt. Diese Erfahrung sei die *conditio sine qua non* für die rechte Auslegung, das geistliche, evangelische Verstehen der Schrift. Die Arbeit bleibt insgesamt trotz der vereinzelt Bezugnahmen auf spätere Aussagen des Reformators beim jungen Luther stehen.

Mit seiner Studie über die *claritas scripturae* bei Luther hat F. Beißer<sup>52</sup> einen für die vorliegende Studie bedeutsamen Detailaspekt beleuchtet. Die Schrift sei, wie Beißer bei Luther richtig wahrnimmt, klar von ihrem Zentrum her, nämlich von Christus. Im übrigen aber ringt Beißer mit dem Problem Geist und Buchstabe in der Weise, daß er einerseits Luther zum Zeugen der typisch modernen Ansicht macht, die Schrift sei ohne den Geist toter Buchstabe, so daß das pneumatisch-existenzielle Element im Verstehen der Schrift allzu sehr kontingent-akzidenten Charakter bekommt, den

---

<sup>50</sup> G. Ebeling, *Evangelische Evangelienauslegung*. FGLP 10/1 (München: Kaiser, 1942).

<sup>51</sup> J. Hilburg, *Luther und das Wort Gottes in seiner Exegese und Theologie* (Diss. Marburg/Lahn, 1948).

<sup>52</sup> F. Beißer, *Claritas scripturae bei Martin Luther*. FKDG 18 (Göttingen: Vandenhoeck, 1966).

es bei Luther nicht hat. Er beobachtet einerseits richtig, daß Luther sehr wohl am Buchstaben klebt, wenn es um den Geist geht, jedoch kann er die *res* der Schrift nicht eigentlich im äußeren Wort wahrnehmen, denn der Kontingenzcharakter des Geistes muß ja gewahrt bleiben. Des eigentlichen Problems, nämlich daß die *claritas interna scripturae* eine Gabe Gottes ist, die dem Erwählungsratschluß folgt, wird er wohl an mehreren Stellen ansichtig, zieht aber nicht die gebührenden Konsequenzen, nämlich daß das Kontingente an der inneren Klarheit der Schrift nicht Frage der Aktualisierung des Wortes in der mündlichen Predigt ist, sondern eben in dem freien Gnadenrat Gottes selbst und in dessen Verwirklichung liegt.

Diesen Problemkreis hat auch H. Østergaard-Nielsen<sup>53</sup> angesprochen. In seiner Studie wird die Relativierung des objektiven, also außerhalb des erkennenden Subjekts wirklichen Seins Gottes besonders deutlich. Unter Berufung auf das *pro me* bei Luther ist Gott seiner Ansicht nach nur in Relation zu mir, und ich bin nur in Relation zu Gott. Entsprechend ist auch die Schrift nur Gottes Wort, insofern sie persönliche Anrede an mich ist. Allzu deutlich drängt sich hier das menschliche Subjekt in die Seinskategorien Gottes hinein, ja die gesamte Heilswirklichkeit wird in diese Relation verlagert. Nun kann die Gottesbeziehung des Menschen im Subjekt-Objekt-Schema zweifellos nicht erschöpfend ausgesagt werden, denn Gott ist bei seinem objektiven Dasein zugleich an mir handelndes Subjekt, aber eben doch nur als der, der in sich selbst existiert, ohne meiner zu seiner Selbstverwirklichung zu bedürfen. Seine Heilsoffenbarung steht immer im Zeichen der prädestinatorischen Vorentscheidung Gottes, ihre Wirklichkeit steht vor und außerhalb meiner subjektiven Existenz in Christus, und nur in dieser Objektivität spricht Luther von dem *pro me*.

Schließlich hat W. Führer<sup>54</sup> eine bis dahin fehlende Untersuchung über den Inhalt und die Bedeutung des Wortes Gottes in Luthers Theologie vorgelegt. Die Ergebnisse seiner Arbeit sind, da er ausführlich auch den älteren Luther berücksichtigt, der vorliegenden Arbeit nicht unähnlich. Seine Grundthese ist die Identität von Wort und Werk Christi, wobei die Heilsbedeutung des Werkes Christi und seine Heilsgegenwart im Wort die Parameter dieser Position sind. Es ist aber bemerkenswert, daß Christus gleichsam zum kritischen Prinzip der Theologie und somit auch der Schrift gemacht wird. Zwar wird hier formal richtig vom Glauben an das Evangelium bzw. an Christus gesprochen, jedoch bleibt die Frage offen, was nun unmittelbares Korrelat des Glaubens ist und inwieweit der Glaube im Sinne Luthers wirklich noch *fiducia* ist und nicht das mystisch-pneumatisch-schöpferische Berührtwerden vom Wort. Auffällig ist, daß Führer den

<sup>53</sup> H. Østergaard-Nielsen, *Scriptura sacra et viva vox*. FGLP 10/10 (München: Kaiser, 1957).

<sup>54</sup> W. Führer, *Das Wort Gottes in Luthers Theologie*, Göttinger Theologische Arbeiten Bd. 30, hg. G. Strecker (Göttingen: Vandenhoeck, 1984).

"fröhlichen Wechsel" als zentrales Interpretament des reformatorischen Grundanliegens sieht, also nach wie vor ein aktuelles Element, welches dem historischen nebengeordnet wird. Auch er sieht die RV Luthers als Zeugnis reformatorischer Theologie.

### 1.3. Standortbestimmung

Die voraufgehende und keineswegs vollständige Übersicht ist zugleich eine Einführung in die vielschichtige Problematik der Römerbriefauslegung Luthers.<sup>55</sup> Es wurde oben schon angedeutet, daß es sich hier um einen Problemkomplex handelt, den die vorliegende Arbeit zum Gegenstand hat. Es kann also nicht nur um Rechtfertigung allein gehen, sondern um deren weitesten theologischen, ontologischen, hermeneutischen und auch historischen Kontext. Daher erfüllt der Römerbrief und sein zentrales Thema, die Gerechtigkeit Gottes, in der vorliegenden Arbeit gleichsam die Aufgabe des Themas in einer Sonate, das im geistigen Horizont der einzelnen Theologen und ihrer Zeit jeweils wie in verschiedenen Tonarten und Rhythmen wiedererscheint. Daß dabei das ursprüngliche Thema, die in Christus zentrierende *dikaiosyne theou*, mitunter bis zur Unkenntlichkeit entstellt ist, ist ein bedauernswerter Sachverhalt, der aber zugleich die Berechtigung sowohl zu der Fragestellung als auch zum methodischen Vorgehen dieser Untersuchung ist.

Der Autor sieht das Grundanliegen der reformatorischen Theologie als schriftgemäß an. Die Reformatoren haben betont, zur Heiligen Schrift hinführen zu wollen, und dem biblischen Wort den Charakter des allein Wirkamen zuerkennen. Ihr Rekurs auf die Schrift entspricht ihrer Überzeugung von deren Klarheit, die der Autor mit Luther teilt im Sinne der schon erwähnten Schrift vom unfreien Willen. Damit ist zugleich gesagt, daß die Heilige Schrift der reformatorischen Theologie übergeordnet ist und zu kritischen Anfragen an letztere ermächtigt. In dieser Arbeit ist ferner der im Denken der Aufklärung und des Humanismus wurzelnde anthropozentrische Denkansatz, der Wirklichkeit und Aussagbarkeit auf die Immanenz beschränkt, zugunsten eines biblisch-reformatorischen Ansatzes verlassen, der zu einer Aussage der unsichtbaren Wirklichkeit Gottes und seiner Offenbarung in Raum und Zeit berechtigt.

Nicht nur aus theologischen, sondern auch aus methodischen Gründen ist es notwendig, der Untersuchung auch Werke des reiferen Luther zugrunde zu legen. Obwohl Luther schon durch den Ablassstreit und vor allem durch seine Schriften von 1520 eine außerordentliche Breitenwirkung erzielte und durch sie kirchenhistorisch gesehen zum Reformator wurde, sind seine entscheidenden theologischen Werke doch erst später

---

<sup>55</sup> Vgl. auch den Überblick über den Stand der Forschung zu Luthers Lehre vom Wort Gottes bei W. Führer, a.a.O., S. 16-22. Auch er sieht die Vielschichtigkeit des Gegenstandes.



erschienen. Wir müssen daher auch Schriften jenseits der frühen Jahre entscheidend in Betracht zu ziehen. Es wäre, wie die Arbeit zeigen wird, fatal, die RV als alleinige Grundlage des Studiums der reformatorischen Römerbriefauslegung heranzuziehen.

Der Grund, warum gerade die Römerbriefauslegung zum *tertium comparationis* erhoben wird, ist ein dreifacher. Einmal ist es vom Standpunkt des Historikers aus gesehen das Zeugnis Luthers, durch Pauli Aussage in Röm 1,17 zur reformatorischen reformatorische Erkenntnis gelangt zu sein, weshalb die reformatorische Theologie abseits dieser integralen und programmatischen Aussage des Römerbriefes nicht verstanden werden kann. Das heißt, daß der Reformator selbst zu diesem Paulusbrief weist. Sodann wird im Römerbrief wie in keiner anderen neutestamentlichen Schrift die soteriologische Problematik angesprochen. Letztere aber ist, wie wir sehen werden, ein entscheidendes Motiv reformatorischer Theologie. Drittens erlaubt die Nähe zur Heiligen Schrift eine unmittelbarere Beurteilung von Übereinstimmung bzw. Unterscheidung der zu untersuchenden Positionen. Dadurch werden allgemeine fundamentaltheologische sowie hermeneutische Ansätze in ihrer Stoßrichtung von der Schrift her unmittelbarer erkannt. Die Durchführung der Untersuchung auf systematischer Ebene könnte zwar Zusammenhänge größeren Ausmaßes in Betracht ziehen, müßte aber gleicherweise auf die Beurteilung durch die Schrift zugeschnitten werden, was die Arbeit insgesamt verkomplizieren würde, ohne daß im wesentlichen andere Dinge zu sagen wären.

#### **1.4. Der Gang der Untersuchung und Hypothese**

Nach der Darstellung der Vorgabe, der Gerechtigkeit Gottes im Kontext des Römerbriefs, ist es die Absicht des ersten Teils dieser Arbeit, die reformatorische Römerbriefauslegung darzustellen. Dazu gebietet der theologisch-historische Rahmen der Arbeit die Berücksichtigung des vorreformatorischen, römisch-katholischen Denkens als Hintergrund, von dem sich die Reformation abhebt. Daher ist zunächst nach dem historischen Kontext der reformatorischen Römerbriefauslegung zu fragen. Hierbei sind die geistige Umgebung Luthers, seine theologische Arbeit an der Universität Wittenberg, die Problematik der Datierung der reformatorischen reformatorische Erkenntnis sowie die späteren Auseinandersetzungen in ihrer Bedeutung für das Verstehen des Evangeliums zu betrachten. Von der Lösung des genannten Datierungsproblems ist die Würdigung von Luthers RV als reformatorisch oder vorreformatorisch abhängig. Die Ergebnisse entsprechender Arbeiten rezipierend, wird hier die Spätdatierung (1518/19) vertreten, was die These der Arbeit weitgehend bestimmt.

Des weiteren ist im historisch-theologischen Rahmen nach der exegetischen und hermeneutischen Tradition zu fragen, insofern sie für das Thema

der vorliegenden Arbeit von Bedeutung ist. Die Tatsache, daß Luther den Römerbrief 1515/16 im Raster des vierfachen Schriftsinnes interpretiert, stellt ihn in den Kontext der mittelalterlichen Schriftauslegung, mit der, wie zu zeigen ist, spezifische theologische Implikationen gegeben sind. Bis dahin wird die Arbeit auf bestehende Untersuchungen zurückgreifen und sie in groben Linien nachzeichnen.

In einem dritten Teil werden die methodisch-systematischen Gesichtspunkte der Römerbriefexegese Luthers dargestellt. Die Betrachtung der hermeneutischen Raster, in denen die zentralen Aussagen des Neuen Testaments erhoben werden, erweist sich als notwendig zum Verständnis vor-reformatorischer und reformatorischer Exegese, sind doch die inhaltlichen Implikationen von weittragender Bedeutung. Aufgrund der Verschiebungen im theologischen Denken Luthers empfiehlt sich in diesem wie im folgenden Abschnitt eine Darstellung in zwei Schritten, die jeweils den jungen und den reiferen Luther in Betracht ziehen.

Die eigentliche inhaltlich-theologische Exposition des Römerbriefverständnisses Luthers in Korrelation zu den hermeneutischen Grundlinien schließt sich an. In einem ersten Schritt wird schwerpunktmäßig die RV von 1515/16 behandelt, jedoch im Zusammenhang mit den weiteren frühen Vorlesungen sowie dem Ablassstreit. Problematisch wird die Quellenlage allerdings im Blick auf den älteren Luther. Luther hat später nie wieder über den Römerbrief gelesen, sondern diesen Melanchthon überlassen. Sodann waren die späteren Jahre für Luther vielmehr eine Zeit des Kampfes als der zurückgezogenen wissenschaftlichen Tätigkeit. Man ist also darauf angewiesen, die in dieser Zeit entstandenen, teilweise polemisch ausgerichteten theologischen Schriften zu Rate zu ziehen, insofern sie zur Thematik dieser Arbeit Aussagen machen. Es sind dies unter den Schriften des Jahres 1520 der Freiheitstraktat, die Antwort an den Löwener Professor Latomus von 1521 und die Vorrede zum Römerbrief im Septembertestament 1522. Die Darstellung setzt mit dieser Phase von 1518 bis 1522 einen ersten Schwerpunkt, indem sie sich mit den genannten Werken sowie weiteren einzelnen Aussagen aus jener Zeit beschäftigt. Aus den dreißiger Jahren liegt die große Galaterbriefvorlesung von 1531 vor, und zwar in der Gestalt einer Überarbeitung der Vorlesungsnachschrift zu einem Kommentar durch Georg Rörer aus dem Jahre 1535. Außerdem finden sich mehrere Disputationen und Predigten aus den letzten beiden Lebensjahrzehnten des Reformators, in denen er für unser Thema bedeutsame Aussagen macht. Unter diesen Umständen bietet sich der Galaterkommentar aufgrund seiner mit dem Römerbrief eng verwandten Thematik und aufgrund der besonderen Beziehung Luthers zu diesem Brief als Gegenstand schwerpunktmäßiger Betrachtung an. Leider liegen Luthers eigene Präparationen zu diesem umfangreichen Opus nicht vor, so daß ein unmittelbarer Zugang zu Luther

nicht möglich ist. Das ist bei der Auswertung der Details zu berücksichtigen. Luther bekennt sich jedoch in der Vorrede ausdrücklich zu den im Kommentar ausgesprochenen Gedanken<sup>56</sup>, und daß Rörer Stenograph und Bearbeiter dieser Vorlesung ist, verbietet den Verdacht, hier ein humanistisch, antinomisch oder schwärmerisch überfremdetes Werk vorliegen zu haben, so daß dieses Werk als Grundlage der Erhebung des reifen, reformatorischen Verständnisses der Gerechtigkeit Gottes dienen kann. Es ist beabsichtigt, in diesem Teil der Arbeit Luther ausführlich zu zitieren. Die Äußerungen des Reformators erscheinen oft in Gestalt knapper Bemerkungen in einem weiten Kontext, so daß die Einzelaussagen in demselben zu würdigen sind. Es soll damit dem Leser zugleich erleichtert werden, Luther unmittelbar zu hören.

Im zweiten Hauptteil wird die moderne lutherische Römerbriefauslegung in Deutschland dargestellt. Diese Beschränkung geschieht aus Platzgründen und um der Relevanz der Arbeit für die Gegenwart willen. Doch berechtigen uns noch weitere Gründe zu diesem Vorgehen:

1.) Erst seit dem Erscheinen der Weimarer Ausgabe der Werke Luthers 1883 ff. ist ein wissenschaftlicher Zugang zu Luther auf breiter Ebene theologischer Forschung möglich geworden, auch ein solcher in der wissenschaftlichen Schriftauslegung. Der Zugang zur RV besteht erst seit der Veröffentlichung derselben durch J. Ficker im Jahre 1908. Natürlich gab es schon vorher lutherische Römerbriefexegese, doch schuf die Herausgabe der Werke Luthers in der Weimaraner Ausgabe sowie der RV durch Ficker eine neue Situation für die Auseinandersetzung mit dem Reformator, welche der Theologie der Folgezeit entscheidende Impulse verliehen hat. Erst dadurch ist es möglich zu zeigen, wie die Theologie lutherischer Prägung auf den neu zu ihr redenden Luther gehört hat.

2.) Die oben skizzierte und schier unübersehbare Fülle von Studien zu den unterschiedlichsten Aspekten der Theologie Luthers bezeugt, daß sie sich mit großem Fleiß um Luther bemüht hat. Die Tatsache, daß hierbei der junge Luther stark hervorgekehrt wird, muß vom Standpunkt dieser Arbeit aus zu der Frage führen, welche Anschauungen die moderne Römerbriefauslegung mit dem jungen Luther verbinden, und von welcher Beschaffenheit ihr Verhältnis zum älteren Luther ist.

3.) Die Auseinandersetzung mit der Römerbriefexegese des zwanzigsten Jahrhunderts führt infolgedessen eng an die Kernfrage heran, ob das für die Reformation zentrale soteriologische Anliegen der Rechtfertigungslehre von den modernen Exegeten noch geteilt wird. Es ist klar, daß bei dem hier beschrifteten Vorgehensweg in der Nähe zum biblischen Text eine Fülle

---

<sup>56</sup> *WA* 40 I,33,4-6: "Et tamen sentio meas cogitationes esse omnes quas in hoc scripto per fratres tanta diligentia signatas reperio, ut fateri cogar vel omnia vel etiam plura fortasse in ista publica tractatione a me esse dicta."

gründlicher und charakteristischer Untersuchungen zum Thema dieser Arbeit, die der Autor eingesehen hat und die aufgrund ihrer historischen Wirkung und ggf. ihrer sachlichen Richtigkeit ausführlich besprochen zu werden verdienten, allenfalls zum Vergleich herangezogen werden können oder aber übergangen werden müssen.

Die Theologie des zwanzigsten Jahrhunderts ist ohne die des neunzehnten, vor allem in ihrer spezifischen Prägung durch Schleiermacher, nicht zu verstehen. Daher sind die großen Linien des theologischen Denkens über die im Römerbrief angesprochenen Zentralfragen christlicher Dogmatik von Schleiermacher an in das gegenwärtige Jahrhundert zu verfolgen. Auf diese Weise wird der geistige Kontext der modernen Römerbriefdeutung aufgewiesen. Ihr Inhalt aber ist durch schwerpunktmäßige Betrachtung moderner, in lutherischer Tradition stehender Ausleger dieses Paulusbriefes zu erheben. Hierzu werden vier Autoren aus renommierten und repräsentativen Kommentarreihen ausgewählt und im Zusammenhang mit ihren anderweitigen Äußerungen zum Thema besprochen.

Die Thesen, die im folgenden vertreten und entfaltet werden, sind also:

1.) Mit der Abkoppelung des Geistes vom Buchstaben der Schrift durch die Rezeption der *Quadrigen* steht der junge Luther in der mittelalterlichen Tradition. Er muß die Gottesgerechtigkeit in einer pneumatischen Bewegung beim Individuum suchen, welche er als die tropologisch sich vollziehende *crux* identifiziert.

2.) Charakteristikum der Theologie des älteren Luther ist die christologische Füllung des Begriffes der Gerechtigkeit Gottes, und zwar ist hierbei die historische Tat Christi entscheidend. Allein durch den Glauben an Christus hat der Mensch an Christus und somit an der Gerechtigkeit Gottes teil.

3.) Die neuere Theologie hat infolge der Abwertung des historischen Elements der biblischen Offenbarung wieder die aktuell-pneumatisch gedachte Bewegung an der Existenz des Menschen zum Inhalt der Gerechtigkeit Gottes gemacht. Außerdem wurden juristische Kategorien zugunsten indefiniter Transzenderfahrung preisgegeben und also der von der Schrift her stark juristisch geprägte Begriff seines eigentlichen Inhaltes entleert. Die Ergebnisse der Gegenüberstellung werden im Schlußteil dargelegt und zusammenfassend gewürdigt.

### **1.5. Die theologische Vorgabe: Gerechtigkeit Gottes im Römerbrief**

Der in der vorliegenden Arbeit untersuchte Gegenstand, die Gerechtigkeit Gottes durch den Glauben in der Römerbriefauslegung Luthers sowie bei modernen Exegeten lutherischer Tradition, kann nur sachgemäß gewürdigt werden, wenn dies vom biblischen Text aus geschieht. Wir müssen daher zunächst in groben Zügen den theologischen Gehalt und Kontext

sowie die damit verbundenen Probleme skizzieren. Wir wagen dies - vor aller historisch-dogmatischen Diskussion - im Bewußtsein der *claritas scripturae*. Die Darstellung setzt bei Röm 1,16.17 ein, um von dort aus die Argumentationslinien in diesem Paulusbrief nachzuzeichnen. Die beiden Verse Röm 1,16.17 sind im unmittelbaren Kontext Pauli Begründung für seine Absicht, auch in der damaligen Welthauptstadt Rom das Evangelium zu predigen. Der intendierte Grund ist nicht in erster Linie persönlicher oder pragmatisch-strategischer Art, sondern liegt im Inhalt und der Bedeutung der Botschaft des Apostels. Diese wird in den beiden Versen mit wenigen Worten summarisch und programmatisch zusammengefaßt, um im Folgenden entfaltet zu werden. Das Evangelium, welches Paulus verkündigt, ist Gottes gute Botschaft von Jesus Christus<sup>57</sup>, die Kunde vom Heilshandeln Gottes in der Geschichte in seinem Sohn. Sie kulminiert nach der alttestamentlichen Vorbereitung in seiner Menschwerdung, seinem stellvertretenden, punitiven Tod am Kreuz zur Sühne unserer Sünden, seiner Auferstehung von den Toten und seiner Erhöhung zum Herrn über alles, im besonderen über seine Kirche. Es ist hierbei vor allem zu beobachten, daß der Apostel auf die Historizität des Heilshandelns Gottes recurriert. Die Botschaft verkündet Fakten, der Glaube baut auf deren Wirklichkeit.<sup>58</sup> Die Bindung des Heils- und Offenbarungshandelns Gottes sowie des Evangeliums an das historische Faktum in seiner Einmaligkeit und Abgeschlossenheit ist konstitutiv für den christlichen Glauben. Daher ist auch die Verwurzelung der neutestamentlichen Offenbarung in der alttestamentlichen Geschichte zu verstehen.<sup>59</sup> Das Alte Testament hat, so Paulus, das Evangelium schon "zuvor verheißen"<sup>60</sup>, es spricht prophetisch von dem in alttestamentlicher Zeit noch verborgenen, weil zukünftigen Heilshandeln Gottes in Christus. Daher ist das Evangelium nicht auf das Neue Testament beschränkt, sondern findet sich in der ganzen Heiligen Schrift, die von dem Sündenfall an von Gottes Rettungsabsicht spricht.

In mehrfacher Hinsicht ist das Alte Testament leitend im Verständnis der Gerechtigkeit Gottes:

1.) Gottes Gerechtigkeit ist strukturiert von seinem Gesetz, das er Israel am Sinai verkündet hat, und zwar im engeren Sinne vom Dekalog, der auch die weiteren alttestamentlichen Bundesordnungen strukturiert und ebenso als Konstante dem Neuen Bund unterliegt.

2.) Gottes Gerechtigkeit ist heilschaffend. Durch sie rettet er sein Volk. Jedoch geschieht diese heilschaffende Wirkung in der Auseinandersetzung mit den Mächten des Satans, der Sünde und des Todes. Sie führt daher

<sup>57</sup> Vgl. Röm 1,2-4; 1Kor 15,3.4.14

<sup>58</sup> Vgl. W. Künneth, *Glauben an Jesus? Die Begegnung der Christologie mit der modernen Existenz* (Hamburg: Wittig, 1962), S. 120-125.

<sup>59</sup> Röm 1,3.

<sup>60</sup> Röm 1,2.

auch beim Menschen nicht einlinig zum Heil, sondern auch zur Verdammnis dessen, der Gott im Unglauben verachtet.

3.) Gottes Gerechtigkeit findet ihre Administration im Kontext des Bundes, der von Abraham her über Mose und David zu Christus führt. Insofern ist die Bundestreue ein Aspekt derselben.

Das aufgrund seiner anklagenden Funktion dem Heilswillen Gottes scheinbar widersprechende mosaische Gesetz orientiert sich an der geschöpflichen Wirklichkeit. Es ist kein ethisches Ideal, keine geistige Größe im Bereich des ethischen Denkens oder Empfindens, sondern entspricht den Schöpfungsordnungen, die durch das Gebot erkannt und geschützt werden; es beschreibt die mit den Schöpfungsordnungen gesetzte Wirklichkeit, der der Mensch in seinem Verhalten entsprechen soll. Damit ist zugleich festgestellt, daß das Gottesverhältnis des Menschen in Rechtskategorien gefaßt ist. Konkretes, geschichtliches Tun "bei Leibesleben" berührt diese Sphäre des Rechts unmittelbar. Das Gesetz ist nun "neben- eingekommen"<sup>61</sup>, um die Nichtübereinstimmung des menschlichen Verhaltens mit dem Schöpfer und der von ihm geschaffenen Ordnung, nämlich die Sünde, in ihrer Größe anzuzeigen, den Sünder unter Anklage und Fluch zu stellen und seine Verlorenheit im ewigen Tode zu offenbaren, damit er zu Christus getrieben und ihm der Überreichtum der Gnade zuteil werde. Das Gesetz ist dem Evangelium zugeordnet; es wurde gegeben um des Evangeliums willen,<sup>62</sup> es ist die im Evangelium erfüllte Ordnung und als solche auch Grundlage der christlichen Ethik. Dem Gesetz eignet keine rettende Kraft, denn es wendet sich an den Menschen, der *sarx* ist, und *sarx* beinhaltet ein Bestimmtwerden von der Sünde, der Feindschaft gegen Gott und der Unfähigkeit zum Guten, ja ein Element des Todes.<sup>63</sup> Es rekurriert auf die in der Immanenz vorhandenen Gegebenheiten und Kräfte und eröffnet damit dem unter der Sünde stehenden Menschen weder eine Perspektive zur Rettung, noch kann es die nötige Voraussetzung zu einem heilen Wandel schaffen; die eigentliche Folge der Durchsetzung des Gesetzes ist vielmehr die Verlorenheit des Menschen.

Dementgegen ist das Evangelium "Kraft Gottes zur Rettung". *Soteria* ist der umfassende Ausdruck für Gottes Absicht mit dem Menschen, der Zweck, den Gott mit der Gabe Christi verfolgt: die Rettung des Menschen. Diese wird mit drei weiteren Begriffen spezifiziert, die jeweils verschiedene Aspekte des Heilswerkes Christi in seinem Tode herausstellen, nämlich *hilasmos*<sup>64</sup> (Sühne, Strafe zur Tilgung der durch die Sünde aufgeworfenen Schuld), *katallage*<sup>65</sup> (Versöhnung, Vermittlung des Friedens durch Aus-

---

<sup>61</sup> Röm 5,20.

<sup>62</sup> Röm 3,19.20; Gal 3,24.

<sup>63</sup> Röm 8,5-8.

<sup>64</sup> Vgl. Röm 3,25.

<sup>65</sup> Vgl. Röm 5,10; 2Kor 5,19.

räumung des Streitgegenstandes, Abtun der Feindschaft zwischen Gott und Mensch, und zwar auf beiden Seiten) und *apolytroxis*<sup>66</sup> (Erlösung, Loskauf, Freikauf aus der Gefangenschaft unter dem Fluch des Gesetzes, dem Tod). Diese Termini tragen ebenfalls stark juristischen Charakter und sind im Raster der alttestamentlichen Gesetzesordnung zu verstehen. Die enge gedankliche Anknüpfung an das Opfer am *jom kippur* (Lev 16) in Röm 3,25 ff. zeigt, selbst wenn *hilasterion* hier nicht als "Gnadenstuhl", sondern mit "Sühnopfer" übersetzt wird, wie die Gerechtigkeit Gottes in den juristischen Kategorien von Schuld und Strafe bzw. Sühne gebunden ist und daß das Werk Christi nur in diesen Kategorien sachgerecht verstanden werden kann. Dies schließt auch ein, daß das Opfer Christi eine Wirkung auf Gott ausgeübt hat, nämlich daß der gerechte Zorn Gottes über der Sünde des Menschen gestillt wurde.<sup>67</sup> Wenn in der gegenwärtigen theologischen Literatur dieser Aspekt immer wieder abgelehnt wird, dann deswegen, weil im allgemeinen das in der Schrift eindeutig komplexe Gottesbild monistisch verkürzt und dem begrenzten menschlichen Verstehensvermögen angepaßt worden ist: In Gott könne kein Zorn sein, wenn seine Liebe das Motiv der Sendung Christi sei. Ebenso sei es unvorstellbar, ja heidnisch, wenn Gott sich etwas von menschlicher Seite darbringen ließe, um seinen Zorn zu stillen, ein solcher blutrünstiger Gott entspreche nicht der biblischen Offenbarung. Angesichts der eben festgestellten juristischen Kategorien im Verhältnis des Menschen zu Gott können diese Vorstellungen nur als unsachgemäß zurückgewiesen werden. Sie würden jeglicher Forderung Gottes an den Menschen ihre Verbindlichkeit nehmen und damit das Werk Christi überflüssig machen.

Kern und Anliegen des Evangeliums ist also die Offenbarung der *dikaiosisyne theou*. Die *soteria* findet in dieser ihre rechtliche Grundlage, ja ihre Grundstruktur. Es handelt sich bei der Gerechtigkeit Gottes um die Gerechtigkeit, die Gott eigen ist und die er dem Menschen mitteilt. Als Genitiv des Subjekts bezeichnet dieser Begriff Gottes Verhalten gegenüber der Sünde des Menschen: Gott ist gerecht, er verleugnet seine Gerechtigkeit, die in ihm begründeten und von ihm in Geltung gesetzten Rechtsnormen nicht, auch nicht, wenn er vergibt.<sup>68</sup> Zugleich möchte man den Genitiv auch als Genitiv des Urhebers bezeichnen, wenn man die Gabe der Gerechtigkeit in Betracht zieht, die der Gläubige empfängt, jedoch muß im selben Atemzug gesagt werden, daß dies keine andere als die Gerechtigkeit Gottes in Christus ist, so daß die Gabe im Grunde nichts anderes ist als die Gott eigene Gerechtigkeit in Offenbarungs- oder Kommunikationsgestalt. Dieser doppelte Sachverhalt bedurfte der speziellen Offenbarung im Evangeli-

---

<sup>66</sup> Vgl. Röm 3,24; Eph 1,7.

<sup>67</sup> Vgl. Röm 5,9.

<sup>68</sup> Vgl. Röm 3,26.

um, denn vergeltende, Sünden strafende Gerechtigkeit seitens einer Gottheit ist auch im Heidentum bekannt und begegnet immer dort, wo ein Mensch durch in eigener Initiative gebrachte Werke oder Opfer vor Gott gerecht sein will. Gott findet aber in seiner Gerechtigkeit den Weg, die Sünde des Menschen so zu behandeln, daß dessen Rettung daraus resultiert. Hierbei geht es um die Durchsetzung seiner Rechtsnormen im Werk Christi. Christus trug in Raum und Zeit die Strafe anstelle des Sünders, indem ihm dessen Sünden zugerechnet wurden und er sich selbst als Sühnopfer für die Sünden der Menschheit in den Tod gab. Das vom Gesetz her ergangene Todesurteil über der Sünde ist damit vollstreckt worden.<sup>69</sup> Darin ist die Rechtfertigung geschehen, so daß der Ort der Rechtfertigung die Heilstat Christi ist.<sup>70</sup> Der das Verhältnis zu Gott bestimmende Faktor ist demzufolge nicht mehr die Sünde, sondern die durch den Tod Christi geschaffene Rechttat, die Gerechtigkeit Gottes. Aufgrund der unauflöslchen Verbindung von Person und Werk Christi wird Christus selbst unsere "Gerechtigkeit" genannt.<sup>71</sup>

Das entscheidende Problem ist alsdann der Modus der Heilsmittelung. Die Frage ist, wie der Mensch mit Christus und dem in ihm gegebenen Heil in Verbindung kommt. Paulus verweist mit seiner programmatischen Aussage auf das Evangelium als den Ort der Offenbarung derselben. Dies aber heißt praktisch, daß das Wort von Christus, welches authentisch in der Heiligen Schrift vorliegt<sup>72</sup>, die entscheidende Funktion in der Heilsmittelung übernimmt. Das biblische Wort, das je und je gepredigt oder gelesen wird, bietet den ganzen Christus dar.

Die Antwort des Menschen auf die vernommene Botschaft, die *akoe*<sup>73</sup>, ist der Glaube, das Vertrauen in den im Evangelium redenden Gott. Die *nti pistis* ist niemals von der *akoe* zu lösen. Der Glaube steht in permanenter Interaktion mit dem Wort. Der Mensch glaubt, daß Gott ihm in der Verheißung der *soteria* im Opfer Christi wahre Mitteilung macht über sein Verhältnis zu ihm; er vertraut ungeteilt auf das ihm gegebene Wort, das Wort vom Kreuz, von der Allgenugsamkeit des Opfers Christi. Dabei entsagt er allen verdienstvollen Werken auf seiner Seite. *Panti to pisteuonti* versichert, daß jeder, der glaubt, Heil empfängt, grenzt aber gleichzeitig den Empfang des Heils auf den Glauben ein. Korrelat des Wortes kann auch nur der Glaube, die vertrauende Annahme des Wortes, sein. Ansonsten müßte dem Wort eine mystische Kraft eignen, die eine weitere Bewegung

---

<sup>69</sup> Gal 3,13; Röm 8,3.

<sup>70</sup> Röm 5,9.

<sup>71</sup> 1Kor 1,30.

<sup>72</sup> Vgl. zu dem Komplex Heilsereignis, Inspiration, Apostolizität und Kanonizität: R.L. Harris, *Inspiration and Canonicity of the Bible*, 9. Nachdr. (Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1976).

<sup>73</sup> Röm 10,17.



am Menschen neben dem Glauben in Gang zu bringen hätte, was aber im Grunde das Wort als Wort, als Träger von Information, überflüssig machte.

*Ek pisteos eis pistin* wird am besten im Sinne von "ganz aus Glauben", "von einem Glaubensschritt zum anderen" gedeutet; der Gedanke der permanenten Ausschließlichkeit des Glaubens beim Empfang der Gerechtigkeit steht dabei im Vordergrund. Der Christ hat an der Heilswirklichkeit nie anders teil als durch den Glauben. Andere Deutungen, die die zweifache *pistis* auf verschiedene Personen oder Grade des Glaubens, heilsgeschichtliche Standorte etc. beziehen, entbehren der Evidenz im Text.

Dem Glauben steht auf seiten des Menschen die Sünde gegenüber. Sucht einerseits der Mensch durch die Aufrichtung seiner eigenen (Werk-) Gerechtigkeit und die Setzung des Maßstabes für das, was gerecht ist, die Stelle Gottes einzunehmen und sein zu wollen wie Gott, so ist andererseits der Glaube durch sein Gebundensein an das Evangelium, an das Rechtfertigungsurteil in Christus, allem Orientiertsein an Dingen auf seiten des Menschen entbunden. Er sieht auf Gottes Werk in Christus, sucht Gottes Ehre, preist ihn als den Gerechten und Wahrhaftigen und damit als Retter. Eben dieses Bekenntnis und die Anrufung Gottes sind der authentische Ausdruck des Glaubens.<sup>74</sup>

Die Mitteilung dieser Gerechtigkeit - biblisch: *dikaiosis*, *dikaioun* und *dikaiousthai* - geschieht auf dem Wege Wort - Glaube. Weil der Glaube nicht eine Qualität oder Potenz des Menschen ist, sondern das gottgewirkte Vertrauen auf die Wirklichkeit in Christus, ist das Rechtfertigungsurteil nicht ein aposteriorisches analytisches, sich auf eine im Sünder vorhandene Qualität gründendes Urteil, sondern es bedeutet, daß der Sünder mit seiner in Christus geschehenen Rechtfertigung in Verbindung gebracht wird. Das Urteil ist in Christus ergangen, und durch den Glauben hat der Sünder daran teil. Im Blick auf den Menschen in seiner Eigenschaft als Sünder ist Rechtfertigung ein apriorisches synthetisches Urteil, welches vor dem Forum Gottes im Tode Christi über einen Menschen gefällt worden ist. Der forensische Charakter<sup>75</sup> dieses Urteils schließt eine konstitutive<sup>76</sup> Wirkung ein: Der Mensch ist fortan in den Augen Gottes ein Gerechter und sieht sich selbst durch den Glauben in diesem rechtlichen Status vor Gott. Das forensische Rechtfertigungsurteil ist mithin die rechtliche Grundlage für die Mitteilung aller anderen Heilsgaben, die von dem Begriff der *soteria* umschlossen sind. Es steht niemals isoliert von diesen, sondern ist integraler Bestandteil des ganzen Heils.

<sup>74</sup> Röm 10,9-12.

<sup>75</sup> Vgl. G. Schrenk, "*dikaioo*," *ThW* 2,217-229; J. Murray, *The Epistle to the Romans*, Bd. 1, Appendix A (Grand Rapids: Eerdmans, 1980). S. 336-362; E. Käsemann, *An die Römer*. Handbuch zum Neuen Testament 8a, 4. Aufl. (Tübingen: Mohr, 1980), S. 22.

<sup>76</sup> Zum Begriff: vgl. Murray, a.a.O., S. 353: "The justifying act is constitutive. But since this cannot negate the forensic meaning, it must be within the forensic sphere that it is constitutive."

*Dikaiosyne dia/ek pisteos / kata pistin, dikaiousthai pistei* oder *episteusen ... kai elogisthe auto eis dikaiosynen* scheinen den Gedanken der Zurechnung der fremden Gerechtigkeit Christi zu verdunkeln und den subjektiven Glauben zur Grundlage der Rechtfertigung zu machen, etwa als sei der Glaube eine Qualität oder ein Werk, die ein positives Rechtfertigungsurteil verdienen. Das ist aus folgenden Gründen nicht der Fall:

1.) Die *dikaiosyne theou* ist, wie oben gezeigt, göttlichen Ursprungs und von Gott in Christus vollständig erwirkt.

2.) Der Dativ (*pistei*) sowie die Präpositionen (*dia, ek* m. Gen. und *kata* m. Akk.) legen eine instrumentale und modale Bedeutung des Glaubens nahe:<sup>77</sup> der Glaube ist das Mittel, durch welches die Gerechtigkeit Gottes zu uns kommt und die Gestalt, in der die Gerechtigkeit bei uns ist. Eine andere Möglichkeit, dieser teilhaftig zu werden, ist ausgeschlossen. Im Blickfeld ist hier der Mensch, der dem die Gerechtigkeit vermittelnden Evangelium begegnet: Er kann darauf nur mit Glauben oder Unglauben antworten. Gott aber sucht und wirkt durch das Evangelium die positive Antwort des Menschen, und in Konsequenz derselben ist der Mensch mit der Annahme des Wortes gerecht. Wir halten mit Murray<sup>78</sup> fest, daß *dia pisteos Iesou Christou*<sup>79</sup> das Medium bezeichnet, durch welches uns die Gerechtigkeit zuteil wird, mit welchem wir sie empfangen. Es ist allerdings anzumerken, daß dann, wenn der Glaube rein instrumental gefaßt wird, die Gerechtigkeit menschlicherseits eine vom Glauben unterschiedene Größe bleibt. Insofern aber der Glaube mit seinem Gegenstand, nämlich dem erhöhten, aber im Wort mitgeteilten Christus, einwird, ist er die Gestalt, unter der Christus im Heiligen Geist im Herzen des Menschen wohnt. Gott sieht aber den Glauben weder als isolierte Tätigkeit, noch als Qualität, noch als in sich zureichenden Grund für die Rechtfertigung in Betracht, sondern deshalb, weil er aus der objektiv vorhandenen Christuswirklichkeit sein Wesen empfängt und Christus in ihm gegenwärtig ist. Die Gestalt des Wirkens Gottes darf also nicht zu einer vom Menschen zu erfüllenden Bedingung verkehrt werden. Nur das Erfassen Christi macht den Glauben zum Heilsglauben, weil darin wirklich vom Werk des Menschen weggesehen wird.

Das Habakukzitat ist der aus dem Alten Testament geführte Schriftbeweis für die Notwendigkeit des Glaubens. Es hat im Blick auf die Zugehörigkeit des *ek pisteos* entweder zum Subjekt oder zum Prädikat zahlreiche

---

<sup>77</sup> Vgl. Murray, a.a.O., S. 358.

<sup>78</sup> "Through faith of Jesus Christ" indicates the means through which this righteousness is brought to bear upon us..." a.a.O., S. 357; "...we are compelled to say that in the New Testament teaching the righteousness contemplated in justification is not faith itself, but something that comes into our possession by faith." a.a.O., S. 358

<sup>79</sup> Röm 3,22 .

Fragen aufgeworfen.<sup>80</sup> Paulus möchte, gleich welcher Auslegungsvariante man folgt, mit dem Zitat herausstellen, daß ausschließlich der Glaube das Mittel zum Empfang der Heilsgaben ist.

Durch den Glauben hat der Gerechte teil an der *zoe*, deren Gewißheit und ungebrochene Dauer durch das Futur *zesetai* ausgedrückt sind.<sup>81</sup> Dieses Leben ist nicht eine sich in der frommen Seele manifestierende Regung oder eine substanzhafte Größe, sondern es ist im Kontext der diesseitigen, gefallenen Welt die durch das Rechtfertigungsurteil ermöglichte, gottgeschenkte und permanent im Glauben vollzogene Lebensgemeinschaft mit Christus im Heiligen Geist und die Teilhabe an der Herrschaft Christi. Das Leben steht aber jetzt noch im Glauben, denn es ist noch nicht diesseitige Wirklichkeit. Es wird vielmehr in der Parusie Christi in seiner Fülle offenbar werden.<sup>82</sup> Daher wartet der Glaube auf die Vollendung, auf die endliche Errettung, das Offenbarwerden der in der Zeit verborgenen Stellung der Christen als Söhne Gottes. Die eschatologische Vollendung ist der Kulminationspunkt des rettenden Handelns Gottes. Angesichts dieses Sachverhaltes ist die Hoffnung ein mit dem Glauben Hand in Hand gehendes Element.<sup>83</sup>

Wenn nun der Glaube ein Tun bzw. eine Haltung des Menschen beschreibt und wenn der Mensch gar aufgefordert wird zu glauben, so bedeutet das nicht, daß der Mensch in freier Entscheidung seines Glaubens mächtig wäre oder bei sich selbst eine *facultas se applicandi ad gratiam* besäße. Pauli Aussagen<sup>84</sup> lassen erkennen, daß das Verstehen der Botschaft, das Ergreifen der Gnade durch den Menschen, die willentliche Entscheidung zum Glauben an Jesus Christus dem souveränen Willen und Wirken Gottes entspringen. Damit ist das *dorean te autou chariti*<sup>85</sup> in letzter Konsequenz ausgezogen und der Gedanke an ein menschliches Verdienst absolut ausgeschlossen. Das uns hiermit geoffenbarte Motiv Gottes zur Rettung des Menschen ist seine *charis*, seine schenkende "Freundlichkeit und Leutseligkeit"<sup>86</sup>, die grundlose Liebe zum Sünder. Die Gnade ori-

---

<sup>80</sup> Wird (z.B. mit Murray, Michel und Schlatter) *ek pisteos* mit dem Prädikat *zesetai* verbunden, betont die Aussage, daß der Glaube als Tätigkeit des Menschen das Mittel zum Empfang des Lebens ist. Der Gerechte hat das Leben, indem er es durch den Glauben empfängt. Diesen Aspekt scheint der unmittelbare Kontext nahezu legen. Zieht man es aber (z.B. mit Käsemann und Hodge) zum Subjekt, so entspricht es streng der im Kontext des Römerbriefes intendierten Rechtfertigungsaussage, nämlich daß der aus Glauben Gerechte - und nur er - leben wird. Ein polemischer, abgrenzender Unterton gegenüber der Gesetzesgerechtigkeit wäre hier wahrnehmbar. Beide Versionen ergeben einen biblischen Sinn, und die sachliche Bedeutung beider weicht im Grunde nicht voneinander ab. Sieht man von der Möglichkeit ab, daß bei der ersteren der Gerechte eine irgendwie geartete selbständige Größe neben bzw. vor dem Glauben sein könnte, dann empfiehlt sich doch diese erstere aufgrund ihrer Nähe zum alttestamentlichen Verständnis.

<sup>81</sup> Zum Zusammenhang von Glaube und Leben vgl. Joh 20,31; 3,16 und 11,25 f. hervor.

<sup>82</sup> Röm 6,8-10; 8,18 ff.; 1Kor 15,20.

<sup>83</sup> Röm 5,1-10.

<sup>84</sup> Röm 8,29 f.; 9,16-18 und 11,7 f.

<sup>85</sup> Röm 3,24; vgl. 11,6.

<sup>86</sup> Tit 3,4.

entiert sich *per definitionem* nicht an der Würdigkeit oder sonst einer positiven Eigenschaft des zu Begnadigenden. Gott sucht vielmehr seine Ehre darin, den Sünder, der gerade das Gegenteil verdient, an seiner Herrlichkeit teilhaben zu lassen.

Wodurch ist nun der Gerechtfertigte charakterisiert? Die Anmerkungen zu *zoe* haben schon den Aspekt der Lebensgemeinschaft mit Christus erwähnt. Diese ist möglich, da der Gläubige rechtlich in Christus ist und in ihm gerichtet und gerechtfertigt ist. Die Gerechtigkeit Christi muß ihn bedecken, da er faktisch noch zur gefallenen Schöpfung gehört. Rechtlich gesehen ist er damit aber der Herrschaft der Sünde entzogen und kann durch den Glauben von diesem Recht Gebrauch machen im Blick auf die Hinneinnahme seiner leiblichen Existenz unter die Herrschaft Christi. *Dedikaiotai apo tes hamartias*<sup>87</sup> ist eine Spezifizierung des forensischen Rechtfertigungsurteils, das für die Gestaltung der praktischen Lebensverhältnisse des Christen von weittragender Bedeutung ist. Die Sünde ist vergeben, und die Macht der Sünde ist gebrochen. Der durch das forensische Urteil als Gerechter konstituierte Mensch steht unter der "Kraft Gottes zur Rettung" (*dynamis theou eis soterian*), welche ihn zum Gehorsam führt. Der Christ wird aufgefordert, diese in Christus vor dem Forum Gottes bestehenden Fakten im Glauben als für ihn geltend zu erachten.<sup>88</sup> Nur so, nämlich als im Glauben rezipierte Wirklichkeit, erweist sich die Kraft des Evangeliums in der Durchbrechung der Macht der Sünde; in diesem Glauben vermag der Christ der Sünde zu entsagen und seinen Leib (*ta mele*<sup>89</sup>) in den Dienst der Gerechtigkeit zu stellen, daß auch der Leib - und damit der ganze Mensch - hineingenommen wird in die Herrschaft der Gnade, d.h. geheiligt und Gott in und mit der Tat zugeordnet wird.

Die Beschreibung des Christen bezog sich bis dahin auf das, was ihm in Christus Wirklichkeit ist, also auf ein unsichtbares Heilsgut, zu dem er *sola fide* Zugang hat. Wenn nun Paulus in Röm 7 den Menschen mit anderen Worten beschreibt, dann ist zu bedenken, daß er ihn dort in einem anderen Bezugsrahmen sieht. Der Anlaß ist die Frage, welche Geltung das Gesetz in der neutestamentlichen Heilsordnung besitzt. Sie ist sowohl für den aus dem Judentum kommenden Autor als auch für den jüdischen sowie den an ethischen Normen interessierten Leser von eminenter Bedeutung. Sieht Paulus den Menschen in der dem Gesetz zugänglichen diesseitigen Wirklichkeit, dann ist die pneumatische Wirklichkeit in Christus nicht berührt, weshalb in Röm 7 das Pneuma unerwähnt bleibt, da es in einer nomologischen Ordnung auch nicht intendiert ist, denn die nomologische Ordnung fragt nur nach dem Sichtbaren, Vorfindlichen und Diesseitigen.

---

<sup>87</sup> Röm 6,7.

<sup>88</sup> Röm 6,11.

<sup>89</sup> Röm 6,19.

Die nomologische Ordnung aber muß feststellen, daß der zur gefallen Welt gehörende Mensch, ganz gleich, ob Christ oder Nichtchrist, *sarx* bzw. *sarkinos*<sup>90</sup> ist. Das ist nicht Leiblichkeit in platonischer Wertung, sondern das von der Sünde bestimmte und durchdrungene, zur Sünde geneigte und diese Neigung immer wieder hervorkehrende Kontinuum von Leib und Seele. Der Mensch - auch der Christ - steht nach wie vor in der Wirklichkeit des Todes, unter dem Gericht Gottes, unter dem, was das Gesetz über der Sünde intendiert. Insofern also auch der Christ noch zur gefallenen Schöpfung gehört, wandelt er im Todesleib (*soma tou thanatou toutou*).<sup>91</sup> Die *sarx* steht dem neuen, von Gott in Christus geschaffenen, im Glauben im Menschen gegenwärtigen inneren Menschen<sup>92</sup>, dem *pneuma*, gegenüber, sie wird durch das Pneuma nicht aufgehoben. Beide sind in demselben Menschen gegenwärtig, streiten gegeneinander und versuchen, den Christen jeweils in ihre Richtung zu bewegen. Deswegen kann der Apostel als geistlicher Mensch und aus geistlicher Beurteilung heraus von sich<sup>93</sup> in der ersten Person Präsens sagen, er sei *sarkinos* (fleischlich), er tue das Böse. Der starke Ausdruck "nimmt mich gefangen in der Sünde Gesetz" (*aichmalotizonta me en to nomo tes hamartias*)<sup>94</sup> widerspricht nicht dem "die Sünde wird nicht herrschen über euch" (*hamartia gar hymon ou kyrieusei*)<sup>95</sup>. Im letzteren Fall wäre die Sünde Herrin, so wie beim nicht wiedergeborenen Menschen, welcher *en sarki* und *kata sarka*<sup>96</sup> ist, im ersteren Fall aber wird von der in diesem Äon unauflöselichen Bindung des Menschen an das Gesetz der Sünde (*nomos tes hamartias*) gesprochen, der Norm, nach der die *sarx* in ihren Lebensäußerungen funktioniert bzw. zu funktionieren geneigt ist, ein Gesetz, das im Menschen ist, solange *sarx* da ist. Obwohl der Christ an diesen sarkischen Leib gebunden und daher *sarkinos* ist, wohnt der Heilige Geist in ihm, ist er "innerer Mensch", der der gefallenen Wirklichkeit gegenüber treten kann, weil er in der Christuswirklichkeit steht. Er ist auf Grund dessen im Herrschaftsbereich des Geistes (*en pneumatikē*) und wandelt "nach dem Geist" (*kata pneuma*). Demzufolge hat der Apostel nach seinem inneren Menschen Gefallen am Gesetz Gottes und möchte es vollkommen tun, der äußere Mensch jedoch ist ein ungeeignetes Werkzeug für den vollkommenen Gottesdienst. Daher seufzt der

---

<sup>90</sup> Röm 7,14.

<sup>91</sup> Röm 7,24, vgl. 6,12; 8,10.

<sup>92</sup> Röm 7,22.

<sup>93</sup> Das *ego* in Röm 7 ist freilich in differenzierter Bedeutung gebraucht, vgl. V. 14 mit V. 17. Es geht daraus hervor, daß die Sünde nicht integraler Bestandteil des *Christen* ist, sondern ein Fremdelement, denn der Christ ist durch die im Glauben gegebene Teilhabe an Christus definiert, in welchem keine Sünde mehr zu finden ist.

<sup>94</sup> Röm 7,23.

<sup>95</sup> Röm 6,14.

<sup>96</sup> Röm 8,4.5.8.

Apostel nach der Erlösung vom Leib des Todes<sup>97</sup> und ist derselben aufgrund der Verheißung Gottes gewiß.

Die Ausführungen des Apostels über die christliche Ethik<sup>98</sup> wurzeln in den bisher dargestellten Sachverhalten. Die Aufforderung zur Hingabe des Leibes (*parastesai ta somata hymon*)<sup>99</sup> knüpft gedanklich an schon Bekanntes an (*parastesate heautous to theo*)<sup>100</sup>. Der Christ ergibt sich als Konsequenz der empfangenen Gerechtigkeit in den Dienst derselben, d.h. in den Dienst Christi, indem er dem (Liebes-)Gebot Gottes gehorcht.<sup>101</sup> Hier ist Christus Vorbild<sup>102</sup>, jedoch nicht im Sinne eines zu erfüllenden Ideals, sondern als der, in dem die Gerechtigkeit und die Werke, in denen der Christ wandelt, schon zuvor bereit sind, so daß auch der christliche Wandel ein Empfangen Christi und seiner Gerechtigkeit ist. Vor allem aber bedenkt Paulus das Verhalten der Christen zueinander, d.h. die Ethik ist im Rahmen der Kirche gesehen, auch in der Zuordnung letzterer zum Staat, da sie ja ebenso zur gefallenen Schöpfung gehört, in der staatliche Ordnung notwendig ist.

Über allem Glauben und Handeln steht die Nähe des kommenden Tages der endlichen Erlösung, in dessen Erwartung die Kirche Christi hier auf Erden steht und lebt.<sup>103</sup>

Aus dieser exegetischen Übersicht wird deutlich, daß die Rechtfertigungslehre in der Tat die Grundstruktur des biblischen Heils abgibt. Je nachdem, wie die Rechtfertigungslehre gefaßt wird, werden z.B. die Lehre vom Werk Christi, die Bedeutung des Glaubens und die Heiligung ausfallen. Ist die Gerechtigkeit Gottes eine forensische Größe, dann kann Heiligung nicht Aktualisierung eines eingepflanzten Prinzips, einer innewohnenden Potenz sein. Ist mit dem historischen Christusereignis das Heil vollbracht, die Rechtsforderung des Gesetzes erfüllt, dann kann christliche Erfahrung nicht in einer Existenzbewegung oder Transzendenzerfahrung bestehen, die sich neben dem auf das Werk Christi abstellenden Glauben vollzieht. Ebenso wird die Lehre von der Person Christi berührt. Sein stellvertretendes Opfer kann nur dann bedeutungsvoll sein, wenn er einerseits wesentlich ewiger Gott ist, so daß seinem Werk göttliche Vollkommenheit und universelle Gültigkeit eignen, andererseits aber wahrer Mensch, um wirkliche Stellvertretung leisten zu können. Wird zum Beispiel die wesentliche Gottheit geleugnet, dann erscheint Jesus unversehens als bloßes *exemplum*, das die Christen zu imitieren haben. Die Komplexität der bibli-

---

<sup>97</sup> Röm 7,24; 8,23.

<sup>98</sup> Röm 12-15.

<sup>99</sup> Röm 12,1.

<sup>100</sup> Röm 6,13.

<sup>101</sup> Röm 13,8-10.

<sup>102</sup> Röm 15,7.

<sup>103</sup> Röm 13,12.

sehen Aussage wird hier deutlich, und selbst wenn nur an einer Stelle ein Mosaikstein nicht an seinem Platz liegt, muß das ganze Mosaik aus den Fugen geraten.

## 2. Die Römerbriefauslegung Luthers

### 2.1. Der geschichtliche Standort Luthers

#### 2.1.1. Die geistige und theologische Lage seiner Zeit

Die aus dem Mittelalter kommende Kirche sah sich in der Renaissance einem ihr wesensfremden Element gegenübergestellt: Ihrem durch und durch heteronomen Denken trat der sich von den Fesseln der traditionellen Lebensordnungen befreiende Mensch selbstbewußt entgegen. Sah das Mittelalter den Gottesdienst des Menschen in der Unterordnung unter die gegebenen kirchlichen und herrschaftlichen Verhältnisse und im Gehorsam gegenüber dem von der Kirche verkündeten Wort Gottes, so verkündete die Renaissance in Anknüpfung an die Antike das Lebensideal der freien, weltoffenen und maßvollen Selbstgestaltung des Menschen zur Erlangung der Glückseligkeit. Der moderne Mensch wollte und will autonom sein. Dem entsprach, daß im Kreise der dem Neuplatonismus ergebenden Florentiner Humanisten gar unter Einbeziehung christlicher Elemente von der *divinitas*<sup>104</sup> des Menschen geredet wurde. Die gedachte Seinsverwandtschaft des Menschen mit Gott führte dahin, daß Autonomie und Selbstverwirklichung den Zug des Göttlichen bzw. des von Gott Intendierten gewannen. Der geistige Grund dieser Entwicklung liegt allgemein in der Rezeption antiker Philosophie. Im besonderen aber hatte Thomas von Aquino mit der Unterscheidung und additionalen Zuordnung von Natur und Gnade und der Übertragung des aristotelischen Entelechiebegriffs auf die Natur dieser einen selbständigen Raum zugestanden, so daß der natürliche Mensch aufgrund der Seinsanalogie zu Gott in dieser Selbständigkeit Gott in seinem Wirken als *causa sine qua non* zugeordnet werden konnte - ein geistiger Vorgang, der dem natürlichen Menschen erstaunliche Freiräume zur Verwirklichung seiner selbst eröffnete - aber auch zur Entklammerung seiner selbst aus dem Umgebensein durch Gott.

Auch die Kirche geriet in den Sog der in diesem Freiraum wirksamen Kräfte: die Renaissancepäpste legen davon Zeugnis ab. Die kirchliche Theologie zerfiel und bot ein vielgestaltiges Bild. Einerseits wirkte der Thomismus als *via antiqua* trotz der anfänglichen augustinischen Reaktion und der Opposition der *via moderna* weiter und gewann im 15. Jahrhundert wieder vermehrt Terrain. Namentlich aus diesen Reihen rekrutierten sich Luthers Gegner.

Daneben war die andere, auf Wilhelm von Ockham zurückgehende, Vernunft und Glaube radikal scheidende theologisch-philosophische Strö-

---

<sup>104</sup> M. Seidlmayer, "Ficino" RGG II, 934.



mung der Spätscholastik, die *via moderna*, wirksam. Ihr letzter großer Vertreter war Gabriel Biel (ca. 1410-1495), dessen Schüler Bartholomäus Arnoldi von Usingen Luthers Lehrer in Erfurt war. Wir finden also den jungen Luther in der nominalistischen theologischen Tradition.<sup>105</sup>

Ein weiterer in der Kirche geschichtlich wirksamer Faktor war die Mystik, deren neuplatonische Frömmigkeit in seltsamem Kontrast zu der Rabulistik spätscholastischer Theologie stand und nicht wenige namhafte Theologen der *via moderna* anzog. Sie blieb ganz im Rahmen der Kirche und des Dogmas, denn ihre geistigen Wurzeln hatte sie zu sehr mit dem Dogma gemein, um dieses zu sprengen. Eine spezielle Form der Mystik, in der das spekulativ-ekstatische Element zugunsten einer praxisorientierten Frömmigkeit zurücktrat, war die *devotio moderna*, der auch Gabriel Biel anhing. Luther begegnete ihr bei den Brüdern vom gemeinsamen Leben während seiner Schulzeit in Magdeburg im Jahre 1497. Schließlich ist speziell der kirchliche Humanismus zu erwähnen, dessen Symbolfigur Erasmus von Rotterdam im Rückgriff auf die *fontes* (z.B. in Gestalt der Herausgabe des griechischen Neuen Testaments) eine christlich-ethisierende Bildungsreligion anstrebte. Hier wurde der Ruf nach Reform der Kirche an Haupt und Gliedern laut, jedoch unter Vermeidung des Bruchs mit der Kirche. In der Gestalt Melanchthons stand Luther in fruchtbarer Verbindung mit dem Humanismus, und dieser schien anfangs mit der Reformation Hand in Hand zu gehen. Die latenten fundamentalen Gegensätze jedoch mußten in der Auseinandersetzung um die Willensfreiheit aufbrechen und zum Bruch führen, wenn nicht das biblische *sola gratia* der Reformation kompromittiert werden sollte.

*Via antiqua* und *via moderna*, Mystik und devote Frömmigkeit, weltlicher und kirchlicher Humanismus waren die bestimmenden Teile der geistigen Landschaft, in die Luther hineinwuchs. Der Widerstreit der Gegensätze schuf einen geistigen und politischen Freiraum, in dem die zarte Pflanze reformatorischer Theologie und Kirchengestaltung wachsen konnte.<sup>106</sup> Wir werden aber fehlgehen, wenn wir in einer oder mehreren der genannten Bewegungen den Wurzelboden dieser Pflanze suchen. Gewiß finden sich beim jungen Luther Elemente der traditionellen katholischen Anschauungen, aber die spezifisch reformatorische Theologie läßt sich nicht aus ihnen ableiten. Luther wurde vielmehr dahin geführt, unter Beiseitesetzung der Tradition und dem Widerstand der Zeitgenossen seine theologischen Aussagen der Heiligen Schrift zu entnehmen. Wir stehen hier vor

<sup>105</sup> Vgl. A.E. McGrath, *Luther's Theology of the Cross* (Oxford: Blackwell, 1985), S. 63-71.

<sup>106</sup> Wir dürfen an dieser Stelle nicht unerwähnt lassen, daß auch im politischen Bereich der Antagonismus zwischen dem vom neuzeitlichen Denken getragenen Nationalstaat (man denke an die für ihre Zeit radikalen Forderungen des Marsilius von Padua in seinem *Defensor pacis* aus dem Jahre 1324) und der mittelalterlichen Idee eines universalen christlichen Kaiserreichs einer Person wie Luther eine Existenzmöglichkeit einräumte.

einem spezifisch theologischen Element der Kirchen- und Theologiegeschichte<sup>107</sup>. Es wird unten deutlich werden, wie sehr die Reformation gegen die herrschenden Zeitströmungen eine Rückführung zum biblischen Evangelium ist. Damit ist das theologische Element nicht bewiesen, aber es kann aufgrund seiner Rückführung zu dem Christus der Heiligen Schrift als theologisches Element identifiziert und nachgezeichnet werden.

### 2.1.2. Luthers Professur in Wittenberg

Die im Jahre 1502 von Kurfürst Friedrich dem Weisen gegründete Wittenberger Universität war bei Luthers Promotion und Übernahme des Lehrstuhls für *lectura in Biblia* im Oktober 1512 durchaus nicht von prägenden oder gar belastenden Traditionen bestimmt. Zwar fanden sich dort Vertreter sowohl der *via antiqua* als auch der *via moderna* und auch des Humanismus, aber es war Luther selbst, der schon um 1515 merkliches Interesse der Studenten auf sich zog und in der folgenden Zeit einflußreiche Fakultätsmitglieder für das neue, augustinisch akzentuierte Denken gewann und den geistigen Kurs der Universität zunehmend bestimmte.

Luther suchte in den jahrelangen Klosterkämpfen eine Lösung der Frage, wie Gott in seiner Gerechtigkeit ihn, den Sünder, retten könne. Mit dem Eintritt ins Kloster im Jahre 1505 hatte er den von der Kirche als vorzüglich ausgewiesenen Weg zur Erlangung der Seligkeit beschritten und konsequent verfolgt, d.h. alles getan, was menschlicherseits zur Erlangung von Verdiensten und damit der Gnade gefordert wurde. Begriffe wie *facere, quod in se est, merita de congruo et de condigno* lieferten die Eckdaten seines Verhaltens. Was sich dahinter verbarg an religiösem Ernst, Kampf und Askese zur Abtötung der Sünde, an Angst und Verzweiflung vor dem grausam gerecht erscheinenden Gott, ist vom zwanzigsten Jahrhundert aus nur schwer zu ermessen. Auf jeden Fall wurde Luther die abgrundtiefe Sündhaftigkeit des menschlichen Wesens deutlich, die durch äußere gute Werke nicht zu verdecken ist, sondern vielmehr alles menschliche Handeln durchwirkt und gerade im frommen Werk, das vor Gott einen Anspruch erheben will, ihre subtilste und gefährlichste Erscheinungsform findet. Von daher mußte Luther das scholastische *facere, quod in se est* als einen Irrweg ablehnen.<sup>108</sup> Was stellte Luther dem entgegen? Sein Interesse konzentrierte sich darauf, Paulus in Röm 1, 17 zu verstehen<sup>109</sup>, wie er es 1545 in der Vorrede zum ersten Band seiner lateinischen Schriften darlegte. Er rang mit dem Problem, wie die Gerechtigkeit Gottes, d.h. seine aktive, stra-

---

<sup>107</sup> E.-W. Kohls verweist in diesem Zusammenhang zu Recht auf die Selbsttätigkeit der Bibel, durch die Gott nach seinem Wohlgefallen in der Geschichte handelt und die nicht erst durch menschliche Traditionen zur Geltung gebracht werden muß. Vgl. E.-W. Kohls, *Luther oder Erasmus*. Bd. 1 (Basel: Reinhardt, 1972), S. 159-160.

<sup>108</sup> Vgl. *WA* 56,273,3-275,16.

<sup>109</sup> *WA* 54,185,14-20.

fende Gerechtigkeit, die nur das Verdammungsurteil über den Sünder herbeizuführen vermag, Gegenstand der Offenbarung im Evangelium, der guten Botschaft Gottes, sein konnte.

Luther gewann in jenen ersten Jahren seiner Vorlesungstätigkeit eine Lösung, die zwar scheinbar reformatorisch ist, sich aber sowohl strukturell als auch ihrem Inhalt nach im Rahmen des römischen Denkens bewegt, auch wenn sie dem scholastischen Denken widerspricht. Die Grundlinien dieser Lösung weisen ein nach wie vor nichtreformatorisches Denkraster auf, wie unten im einzelnen darzustellen sein wird. Es handelt sich hierbei um die in den frühen Jahren entfaltete *theologia crucis*<sup>110</sup>: Durch die Übernahme des Kreuzesgerichtes Christi über sich selbst, d.h. in dem in Wort und Tat ausgedrückten Bekenntnis der eigenen Sündhaftigkeit und Verdammungswürdigkeit, der *confessio* der Sünde, ist der Christ gerecht. Er glaubt, daß das tropologisch über ihm vollzogene Kreuzesgericht Christi Gottes Methode ist, ihn zu rechtfertigen.

Es ist zu bemerken, daß schon die RV einige formal reformatorische Aussagen macht: Die *fides evangelii* ist als der Weg zur Erlangung des Heils bzw. als der Weg, auf dem Gott sein Heil mitteilt, erkannt. Der Glaube steht dem Wort Gottes gegenüber. Ebenso wird jedes aus menschlicher Initiative vollbrachte verdienstvolle Werk zurückgewiesen und Gottes Barmherzigkeit als Motiv der Rettung betont. Wir folgern mit Green, daß Luther

"... mit dem *humilitas*-Begriff schon Jahre, bevor er den Glaubensbegriff angemessen definierte, zu einigen grundlegenden Einsichten des *sola fides, sola gratia* (Glaube allein, Gnade allein) gekommen war. Dieses ist eine Station auf dem Wege zur vollen reformatorischen Position ..." <sup>111</sup>

Das Verständnis der Zentralessage des Römerbriefes hat einen entscheidenden Stellenwert in Luthers theologischem Denken. Schon die erste Psalmenvorlesung zeigt, wie er immer wieder Verbindungen zum Römerbrief herstellt. Die Tatsache, daß Luther das Summarium der RV an den Anfang stellt, zeigt, daß er sich schon vor dem tatsächlichen Beginn der RV im April 1515 ausführlich und intensiv mit dem Römerbrief beschäf-

---

<sup>110</sup> Die vorliegende Arbeit gebraucht diesen Begriff ausschließlich zur Bezeichnung der Theologie des jungen Luther. Daß auch bei dem älteren Luther Elemente der *theologia crucis* vorzufinden sind, läßt W. von Loewenichs Untersuchung *Luthers Theologia crucis*, 5. Aufl. (Witten: Luther, 1967) erkennen. Keineswegs aber kann, wie unten gezeigt wird, die typische Denkform des jungen Luther zur Grundstruktur der reformatorischen Theologie erhoben werden.

<sup>111</sup> L.C. Green, *How Melancthon Helped Luther Discover the Gospel*, (Fallbrook: Verdict Publications, 1980), S. 95: "Hence, we see that, years before Luther successfully defined faith, through the term *humilitas* (humility) he had come to some of the basic insights of the *sola fides, sola gratia* (faith alone, grace alone). This is a station along the way to full Reformation that has not excited the fullest attention and yet represents a permanent motif around which subsequent clarifications gathered."

tigt hatte.<sup>112</sup> Daraus wird ersichtlich, mit welcher großer innerer Beteiligung Luther an die ganze Problematik herangegangen ist, ging es doch hier um Fragen von eminenter Bedeutung für sein und aller Menschen Gottesverhältnis.

Luthers Interesse an diesen Fragen wird auch daran erkennbar, daß er der Thematik des Römerbriefes auch andernorts als nur in den Vorlesungen akademisches Interesse zukommen ließ. Sie wurde in jenen Jahren an der Universität diskutiert. Die Promotionsdisputation des Lutherschülers und späteren Rektors der Universität, Bartholomäus Bernhardi, am 25.9.1516 über die biblische Lehre von Sünde und Gnade<sup>113</sup> gegen die Thomisten Lupinus und Karlstadt führte zur Gewinnung beider für das neue Denken, im Falle des Letzteren nach eingehender Vergleichung Augustins mit *der via antiqua* und weiteren Diskussionen mit Luther.<sup>114</sup>

Die *Disputatio contra scholasticam theologiam* am 4.9.1517 war gegen den Pelagianismus der *via moderna* gerichtet. Ebenso gewann Luther in dem früheren Skotisten Nikolaus von Amsdorf einen engen, zuverlässigen Mitarbeiter, und zahlreiche andere Professoren der Universität stellten sich auf seine Seite, so daß deren geistige Entwicklung, mitbeeinflußt durch die Rezeption humanistischer Bemühungen um die Grundsprachen der Schrift und der Kritik am scholastischen Dogma, in Richtung eines augustinisch geprägten, biblischen Humanismus tendierte.

### 2.1.3. Der Ablassstreit

Das zweifelhafte Ablassgeschäft Tetzels im Zusammenhang mit der Wahl des Erzbischofs Albrecht von Mainz und seine praktisch-seelsorgerlichen Folgen führten in Wittenberg zu dem Bedürfnis, über die Kraft des Ablasses auf akademischer Ebene zu disputieren. Luther lud mit dem Thesenanschlag dazu ein, wobei jedoch die Disputation nie stattfand, vielmehr die Thesen sich wie ein Lauffeuer durch ganz Deutschland und darüber hinaus verbreiteten und eine Bewegung verursachten, die Luther unausweichlich in die Auseinandersetzung drängte. Die zentralen Fragen biblischer Heilslehre standen zur Debatte und mußten geklärt werden. Luther bekennt 1545 in der schon erwähnten Vorrede, daß er zu jener Zeit selber im Unklaren war über die Frage nach der Erlangung der Seligkeit.<sup>115</sup> Er beantwortet sie zunächst im Rahmen der *theologia crucis*, so z.B. im "Sermon von dem Ablass und der Gnade"<sup>116</sup> (März 1518), der Heidelberger

<sup>112</sup> Auf diesen Sachverhalt wurde d. Vf. von Prof. E.-W. Kohls in einem persönlichen Gespräch hingewiesen.

<sup>113</sup> "Quaestio de viribus et voluntate hominis sine gratia disputata" *WA* 1,142-151.

<sup>114</sup> Vgl. E.G. Schwiebert, *Luther and his Times* (St. Louis: Concordia, 1950), S.294 f.

<sup>115</sup> *WA* 54,179,31-180,4.

<sup>116</sup> *WA* 1,243-246.

Disputation<sup>117</sup> (April 1518) und in den Resolutionen<sup>118</sup> (August 1518). Auch wenn Luther in jenen Monaten die reformatorische Erkenntnis noch nicht geschenkt war, war mit dem Ablaßstreit der Anstoß gegeben für eine weitere intensive Beschäftigung mit dem Römerbrief<sup>119</sup>, die ihn zu der entscheidenden Einsicht führen sollte.

#### 2.1.4. Die Begegnung mit Melanchthon

Als Philipp Melanchthon im August 1518 auf Anfrage des Kurfürsten bei seinem Großonkel Reuchlin und auf dessen Empfehlung hin nach Wittenberg kam, war die Reorganisation des Studienprogrammes der Universität im Sinne eines bibelnahen augustinisch geprägten Humanismus schon geschehen. Der junge Philologe hatte die neuerrichtete Professur für Griechisch und Hebräisch zu versehen. Begabt, humanistisch gebildet und humanistischen Idealen verschrieben, im Kontakt mit Erasmus, wurde er bald ein enger Vertrauter Luthers. Im Umgang mit Luther machte er sich in der Folgezeit die biblisch-reformatorische Theologie zu eigen, während Luther von ihm bedeutende und für die Gewinnung derselben wichtige philologische und exegetische Hilfen empfing. Luther wurde Melanchthons Schüler in dessen Griechischvorlesungen. Im Galaterkommentar von 1519 bekennt er, daß Melanchthon ihm das rechte Verständnis des Begriffs *hypostasis* gezeigt habe.<sup>120</sup>

Diese Erkenntnis bedingte ein neues Verständnis des neutestamentlichen Heils als eines gegenwärtigen, vollkommenen Gutes, das im Glauben empfangen wird, und eine Abwendung von dem Verständnis einer inkohativen Gerechtigkeit *in re*. Auch in der Definition des Glaubensbegriffs profitierte Luther vom Humanismus. Erasmus hatte schon 1516 im *Novum Instrumentum omne* und in *Ratio seu Methodus fides* und *fiducia* als Synonyma betrachtet.<sup>121</sup> Glaube ist demzufolge das Vertrauen, die Zuversicht des Menschen zu Gott, oder konkreter: die Zuversicht gegenüber den Verheißungen Christi, die in der Einfalt des Herzens angenommen werden.<sup>122</sup> Luther folgte darin dem Basler Humanisten in der Auslegung von Hebr 11,1 im Jahre 1518, jedoch ohne der Gerechtigkeit volle, gegenwärtige, wenn auch unsichtbare Realität zuzuschreiben, wie er es später tat.<sup>123</sup>

<sup>117</sup> WA 1,353-365.

<sup>118</sup> WA 1,529-628.

<sup>119</sup> WA 54,185,14-15.

<sup>120</sup> WA 2,595; zum Ganzen ausführlich vgl. unten, Punkt 2.4.2.1.

<sup>121</sup> Erasmus von Rotterdam, "Ratio seu Methodus compendio perveniendi ad veram Theologiam. Theologische Methodenlehre oder Verfahren, wie man zur wahren Gottesgelehrsamkeit gelangen könne." *Ausgewählte Schriften*. Lateinisch und Deutsch. Bd. 3, hg. W. Welzig (Darmstadt: Wiss. Buchges., 1967), S. 296 f. und 396 f. Vgl. Green, *How Melanchthon Helped Luther*, S. 144.

<sup>122</sup> Vgl. Erasmus, a.a.O., S. 310 f.

<sup>123</sup> Vgl. WA 57 (III),61,17-18 Anmerkung.

Green vertritt die Ansicht, daß Melanchthon auch zum Verständnis der Gnade Neues eingebracht habe. Er habe sich schon 1519/20 in seiner ersten Römerbriefvorlesung von der traditionellen Ansicht einer substanzhaften, im Menschen eingeschaffenen Gnade gelöst und sehe sie als eine Haltung Gottes, als *favor Dei*.<sup>124</sup> Der Autor konnte diesen Sachverhalt aber erst im Römerbriefkommentar von 1529 nachweisen.<sup>125</sup> Immerhin wird aber in der ersten Ausgabe der Loci (1521) dieses Verständnis systematisch dargestellt:

"Das Wort 'Gnade' bezeichnet also nicht irgendeine Qualität in uns, sondern vielmehr selbigen Willen bzw. selbiges Wohlwollen Gottes gegenüber uns."<sup>126</sup>

Wir werden zeigen, daß Luther 1521 in seiner Schrift gegen Latomus den gleichen Gedanken entwickelt. Auch der Gedanke der imputativen Gerechtigkeit sei, so Green<sup>127</sup>, ebenfalls erstmals bei Melanchthon nachzuweisen. Möglicherweise geht er darin auch auf Erasmus zurück, der im *Novum Instrumentum omne* 1516 das *logizesthai* in Röm 4,3 mit *imputatum est* übersetzte.<sup>128</sup>

Mit alledem ist nicht gesagt, daß Melanchthon der eigentliche Reformator gewesen wäre. Vom Humanismus herkommend, besaß er nicht die Einsicht Luthers in das abgrundtief sündige menschliche Wesen, was später in der Auseinandersetzung mit Erasmus darin hervortrat, daß er sich mit der Annahme eines freien Willens, einer *facultas se applicandi ad gratiam*, eher auf der Seite des Erasmus befand und in der Gefahr des Synergismus stand, womit gleichzeitig die Gefahr der Kompromittierung des *sola gratia* gegeben war. Hier bedurfte er des Korrektivs in Luther. Beide verband aber eine tiefe Freundschaft, die von einem Prozeß intensiver gegenseitiger geistiger Befruchtung begleitet wurde. Bezeichnend dafür ist, daß es Luther Melanchthon überließ, über den Römerbrief zu lesen, und dieser hat es nach 1519 mehr als ein dutzendmal getan.<sup>129</sup> Luther selbst gab 1522 ohne Melanchthons Wissen und Willen und nach langem, vergeblichem Bitten Melanchthons Römerbriefkommentar heraus. In der Vorrede verteidigte Luther sein Vorgehen unter Verweis auf den Wert des Inhalts des Kommentars<sup>130</sup> und pries die erste Ausgabe der Loci als der Kanonisierung

<sup>124</sup> L.C. Green, a.a.O., S. 159 f., sowie S. 162, Anm. 36.

<sup>125</sup> Ph. Melanchthon, "Enarrationes Epistolae ad Romanos," *Operum Reverendi viri Philippi Melanchthonis pars tertia* (Wittenberg: 1577), S. 13: "Nomen gratia significat remissionem peccatorum, seu vt grammaticae exponam, fauorem."

<sup>126</sup> Ph. Melanchthon: "Loci communes," *MW* II,1, S. 104: "Non significat ergo gratiae vocabulum qualitatem aliquam in nobis, sed potius ipsam dei voluntatem seu benevolentiam dei erga nos."

<sup>127</sup> L.C. Green, *How Melanchthon Helped Luther*, S. 205.

<sup>128</sup> A.a.O., S. 205.

<sup>129</sup> J. Ficker, *Luther als Professor. Reden zum Gedächtnis der Reformation am 31. Oktober 1927*. Hallische Universitätsreden 34, (Halle: Niemeyer, 1928), S. 5 u. 28.

<sup>130</sup> *WA* 10 II,309 f.

würdig.<sup>131</sup> Diese Fakten und Aussagen zeugen von dem hohen Ansehen, in dem Melancthon bei Luther in jenen Jahren stand. Später aber versachlichte sich das Verhältnis zu einem mehr kollegialen Nebeneinander.

### **2.1.5. Zur Datierung der reformatorischen Erkenntnis**

#### **2.1.5.1. Problemstellung**

Die Vielzahl der Versuche, den Durchbruch der reformatorischen reformatorische Erkenntnis zeitlich zu fixieren, sowie die z.T. gravierenden Unterschiede in den Ergebnissen (Frühdatierung/Spätatierung) beweisen schon den problematischen Charakter des Gegenstandes. Die verschiedenen Auffassungen von dem, was das eigentlich Reformatorische bei Luther ist, sowie die unterschiedlichen Methoden zur Erhebung desselben und die mit den verschiedenen Methoden gegebenen Denk Voraussetzungen erklären die Widersprüche innerhalb der Lutherforschung an dieser Stelle.

Gemäß dem in der Einleitung dargestellten Standpunkt müssen wir die Frage nach dem, was 'reformatorisch' bedeutet, hier in der Richtung beantworten, daß Luther ein der Schrift gemäÙes Verständnis des Evangeliums gewinnt, konkret, daß er die von ihm angegebene Römerbriefstelle in cp. 1,17 nunmehr im biblischen Sinne versteht. Hierbei kann es sich nicht um eine bloÙe exegetische Variante eines isolierten biblischen Satzes handeln, sondern um die richtige Koordination der verschiedenen Aussagen der Schrift, die in Röm 1, 17 ihren gemeinsamen Ort finden, so daß das daraus entstehende Ganze eine wenigstens in den Grundzügen getreue Wiedergabe der Schriftaussage ist, gleichwie mehrere Teile eines Mosaiks an einer bestimmten Stelle zusammenstoÙen, um von dort aus die Grundlinien des übrigen Bildes festzulegen. Im Blick auf die Datierung müssen also folgende Fragen gestellt und beantwortet werden:

1.) auf theologisch-inhaltlicher Ebene: Wann, d. h. in welchen Schriften oder ÄuÙerungen Luthers macht sich erstmals ein biblisches Verstehen des Evangeliums bemerkbar?

2.) auf historischer Ebene: In welche Zeit weisen uns vorhandene biographische Zeugnisse oder andere Indizien?

Die Antworten auf beide Fragen müssen sich zu einem einheitlichen Gesamtbild ergänzen, um eine befriedigende Lösung der Datierungsfrage zu erhalten.

#### **2.1.5.2. Theologisch-inhaltliche Aspekte**

Der Autor ist der Ansicht, daß der Versuch, auf theologisch-inhaltlichem Wege die Gewinnung der reformatorischen Erkenntnis in die Frühzeit (1509 bis 1515) zu legen, schwerlich durch Fakten zu begründen

---

<sup>131</sup> WA 18,601,4-6.

ist. Es handelt sich hierbei vielmehr um Versuche, die für Luthers Frühzeit charakteristische *theologia crucis* zu erheben, welche, augustinische und mönchische Denkelemente in sich schließend, durchaus im Widerspruch zum herrschenden scholastischen Denken steht und also den Charakter des Neuen und scheinbar Reformatorischen hat. Die Luther-Renaissance in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts ist im Anschluß an die Arbeiten von K. Holl und E. Vogelsang im großen und ganzen diesen Weg gegangen. Zuletzt hat A.E. McGrath<sup>132</sup> die Ansichten des jungen Luther als reformatorische Theologie dargestellt. Wir werden unten ausführlich auf die inhaltlich-theologischen Gesichtspunkte der Römerbriefexegese Luthers eingehen und dabei die Selbstzeugnisse Luthers zum Vergleich heranziehen. Es wird sich dabei u.a. zeigen, daß sein von der *theologia crucis* geprägtes Denken in jenen frühen Jahren vorreformatorische und kaum als biblisch-reformatorisch zu bezeichnende Züge trägt. Diese treten erst in den späteren Werken hervor.

U. Saarnivaara hat in seiner 1951 erschienenen und 1983 neugedruckten Studie unter dem Titel *Luther Discovers the Gospel* erstmals in neuerer Zeit auf die Problematik der in der Luther-Renaissance des frühen 20. Jahrhunderts üblichen Frühdatierung hingewiesen. Das biblische Rechtfertigungsverständnis, also Rechtfertigung im Sinne der unmittelbaren Aneignung der Gerechtigkeit Christi und nicht in erster Linie das wachstümliche reale Gerechwerden, ist für seine Würdigung der Quellen maßgeblich. Die Unterschiede zwischen dem Denken des jüngeren und des älteren Luther werden aufgezeigt und die Gewinnung der reformatorischen Erkenntnis auf Ende 1518 datiert. Sie sei im *sermo de triplici iustitia* (Ende 1518), noch deutlicher aber im *sermo de duplici iustitia* (Winter, evtl. Jan. 1519) nachweisbar.<sup>133</sup> Saarnivaara hat ebenfalls bemerkt, daß damit auch eine hermeneutische Neuorientierung verbunden war, nämlich in Gestalt der Preisgabe der Quadriga, des Systems des vierfachen Schriftsinns:

"Der ganze Inhalt seiner Entdeckung im Turm war die Einsicht, daß nach dem einfachen und wörtlichen Sinn dieses geschriebenen Wortes Gottes der Mensch gerechtfertigt wird durch die gnädige Zurechnung Gottes, wenn er im Glauben die im Evangelium gegebene Verheißung der Vergebung der Sünden im Blut Christi annimmt."<sup>134</sup>

E. Bizer hat, ohne auf die Ergebnisse von Saarnivaara zurückzugreifen, in seinem Werk *Fides ex auditu* den deutschen Sprachraum mit der These der Spätdatierung konfrontiert. Er sieht die neue Rechtfertigungserkenntnis

<sup>132</sup> A.E. McGrath, *Luther's Theology of the Cross. Martin Luther's Theological Breakthrough* (Oxford: Blackwell, 1985).

<sup>133</sup> U. Saarnivaara, *Luther Discovers the Gospel*, S. 91-98.

<sup>134</sup> A.a.O., S. 124: "The entire content of his discovery in the tower was the insight that, according to the simple and literal meaning of this written Word of God, man is justified by the gracious imputation of God when by faith he appropriates the Gospel promise of forgiveness of sins in the blood of Christ."



sich in den Resolutionen zu den Ablaßthesen anbahnen, aber erstmals in den *Acta Augustana* (Nov. 1518) ausgesprochen. In den beiden Predigten *de triplici iustitia* und *de duplici iustitia* (diese Anfang 1519) sieht er sie entfaltet. Wörtlich heißt es:

"Nach allem bisher Gesagten scheint unbestreitbar zu sein, daß sich von Winter 1517 ab eine einschneidende Veränderung in der Theologie Luthers vollzogen hat."<sup>135</sup>

Bizer hebt einen wichtigen Aspekt der reformatorischen Erkenntnis hervor, nämlich die Entdeckung des Wortes Gottes als Heilmittel, und er belegt dies durch Passagen aus den *Acta Augustana* und den *Operationes in Psalmos*. Diese Einsicht ist von fundamentaler Bedeutung, weil ihrzufolge dem Menschen die Gerechtigkeit nicht auf dem Wege einer sakramentalen *infusio gratiae*, d. h. der Mitteilung einer göttlichen Substanz, widerfährt, sondern durch das Wort des Evangeliums, das im hörenden Glauben empfangen wird.<sup>136</sup>

L.C. Green sieht in seiner 1980 erschienenen Schrift *How Melancthon Helped Luther Discover the Gospel* den Durchbruch im *Sermo de duplici iustitia*. Er würdigt hier zu Recht die klarere christologische Basis der Rechtfertigung: "Christus ist nicht mehr das große und nachzuahmende Exempel, sondern der Herr, der alle seine Gaben mit dem Gläubigen teilt."<sup>137</sup> Er stellt aber fest, daß die Vorstellung der Gnade als einer eingegossenen Substanz in jener Zeit in Luthers Denken noch vorhanden war.<sup>138</sup> Entscheidend aber ist die Betonung der Alleinwirksamkeit Gottes, der Gnade als Grundmotiv derselben und des Glaubens als Wurzel der Gerechtigkeit in uns.

In der Tat ist es schwierig, das genaue Datum des reformatorischen Durchbruchs zu fixieren. Als *terminus ad quem* dürften sich nach der theologisch-inhaltlichen Betrachtung die Ausführungen Luthers zu Psalm 5, 9 in den *Operationes in Psalmos* ergeben, d. h. die für den Druck überarbeitete Fassung der zweiten Psalmenvorlesung, welche Luther von Dezember 1518 bis Februar 1519 fertiggestellt hat.<sup>139</sup> Hier liegen inhaltliche Paralle-

<sup>135</sup> E. Bizer, *Fides ex auditu*, S. 165.

<sup>136</sup> Vgl. Bizer, a.a.O., S. 166

<sup>137</sup> L.C. Green, *How Melancthon Helped Luther*, S. 169: "Christ is no longer only the great example to be imitated but is the Lord who shares all his gifts with the believer."

<sup>138</sup> Vgl. *WA* 2, 146, 34 f.: "Non enim tota simul infunditur, sed incipit, proficit et perficitur tandem in fide per mortem."

<sup>139</sup> Aufschlußreich ist die Quellenlage zur zweiten Psalmenvorlesung: Einmal liegt hier eine offenbar in der am 17.5.1518 begonnenen Vorlesung gegebene Form vor, welche E. Vogelsang 1940 als *Unbekannte Fragmente aus Luthers zweiter Psalmenvorlesung 1518* herausgegeben hat. Sodann ist die für den Druck überarbeitete Form vorhanden, welche in *WA* 5 wiedergegeben ist. Die Unterschiede zwischen beiden sind charakteristisch: Während jene die für die *theologia crucis* typischen Aussagen macht, finden sich in dieser die in der *Praefatio* dargestellten Anschauungen wieder. Vgl. im einzelnen Saarnivaara, *Luther Discovers the Gospel*, S. 102 f. Anm.; Green, *How Melancthon Helped Luther*, S. 173-177; Vogelsang, *Unbe-*

len zu den Selbstzeugnissen Luthers vor, namentlich zur *Praefatio*<sup>140</sup> von 1545, die in der unbearbeiteten Fassung nicht zu finden sind. Es handelt sich hier um die Einsicht, daß die Gnade nicht im augustinischen Sinn gesetzlich-substanzhaft zu verstehen ist ("*da, quod iubes*"), sondern synonym zum Begriff *misericordia* aufzufassen ist. Mit anderen Worten, der Gnadenbegriff beschreibt eine Haltung Gottes gegenüber dem Sünder, aus der heraus ihm das Heil zugeeignet wird, wobei die Barmherzigkeit Gottes von allen menschlichen Werken - also auch den *opera fidei* - absieht und nur dem Glauben das Heil auf dem Wege der Zurechnung mitteilt.

Im *Sermo de duplici iustitia* (Januar 1519?)<sup>141</sup> finden sich ähnliche Anschauungen. Ebenso läßt sich in den *Acta Augustana* (November 1518) ein zentraler, von der *Praefatio* gedeckter Aspekt der reformatorischen Erkenntnis nachweisen: die Korrelation von Wort und Glaube sowie von Glaube und Leben.<sup>142</sup> Die Resolutionen zu den Ablaßthesen (August 1518) hingegen ergeben diesbezüglich einen negativen Befund. Wir werden demzufolge die Gewinnung der reformatorischen Erkenntnis - insofern sie überhaupt ein einzelnes, zeitlich abgrenzbares Ereignis ist und im Kontext der Entwicklung der reformatorischen Anschauungen als ein markantes Ereignis heraussticht - im Herbst des Jahres 1518 zu lokalisieren haben.

### 2.1.5.3. Historisch-biographische Aspekte

Auf der historischen Ebene liegen die Verhältnisse ähnlich. K. Aland hat in seiner Schrift *Der Weg zur Reformation* den biographisch-historischen Weg eingeschlagen, um den Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis bei Luther zu datieren. Er zieht die sonst weithin unbeachteten Zeugnisse Luthers in Briefen und Tischreden neben anderen frühen Schriften in Betracht und kommt dabei zu ausgezeichneten Ergebnissen, die die These der Spätdatierung klar untermauern. Leider wird der auf möglicher Falschdatierung des *Sermo de duplici iustitia* beruhende Versuch, das sog. Turnerlebnis in die Zeit zwischen dem 15.2. und 28.3.1518 zu legen, den übrigen Aussagen Luthers aus jenen Monaten nicht gerecht (vgl. u.a. die Thesen zur Heidelberger Disputation vom April 1518 und die Resolutionen vom August 1518), da letztere noch ganz im Rahmen der *theologia crucis* stehen. Aland hätte hier der theologiegeschichtlichen Betrachtungsweise die Kontrollfunktion einräumen müssen, die er ihr eingangs zu Recht zugebilligt hatte. Leider berücksichtigt Aland zu wenig den sich über Monate und

---

kannte Fragmente aus Luthers zweiter Psalmenvorlesung 1518. AKG 27 (Berlin: de Gruyter, 1940), S. 55,26-31; 64,20-24; 74,9-14; WA 5,144

<sup>140</sup> Die vorliegende Arbeit bezeichnet mit *Praefatio* immer die Vorrede Luthers zum ersten Band der Ausgabe seiner lateinischen Schriften, WA 54,179-187.

<sup>141</sup> Vgl. Green, *How Melancthon Helped Luther*, S. 174.

<sup>142</sup> WA 2,13,12-22.

Jahre erstreckenden Prozeß der Änderung der Anschauungen Luthers, vor allem im Blick auf die folgenden Jahre.<sup>143</sup>

Es gibt keinen triftigen Grund für die Behauptung, der alternde Luther habe sich, wie von Vertretern der Frühdatierung angenommen wird, in den Zeitangaben der *Praefatio* geirrt<sup>144</sup> oder gar keine Angabe über den Zeitpunkt seiner Entdeckung machen wollen, sondern nur eine allgemeine Angabe über seine theologische Reife als Paulusexeget.<sup>145</sup> Wir können aber die chronologischen Angaben der *Praefatio* als die einer authentischen Quelle nicht übergehen.

Luther schildert darin den Gang der Ereignisse von 1517 bis zum Reichstag in Worms 1521. Nachdem er die Darstellung bis zur Leipziger Disputation (Juli 1519) geführt hat, holt er die Miltitziade nach, welche in den Wochen vor und vor allem nach der Jahreswende 1518/19 stattfand und die die Verabredung zeitigte, daß beide Seiten, Luther und seine Gegner, vorerst schweigen sollten. Es geht aus der folgenden Zeitangabe<sup>146</sup> nicht hervor, ob die zweite Psalmenvorlesung 1518 oder 1519 begann, weil das *eo anno* nicht in eindeutiger Beziehung zu einem bestimmten Jahr steht. Der Beginn dieser Vorlesung ist daher anhand der *Praefatio* nicht aufs Jahr genau festzulegen. Auch ist die Angabe von der Vorladung zum Reichstag nach Worms<sup>147</sup> vom Standpunkt des Jahres 1519 aus offenbar unrichtig, denn Einladung und Reichstag datieren auf 1521, es sei denn, man übersetzt allgemein mit "... in *einem* folgenden Jahr." Ein weiterer Diskussionsgegenstand ist das *captus fueram*<sup>148</sup>. Wir schließen uns der von O. Clemen<sup>149</sup> vorgeschlagenen Lösung an, das doppelte Plusquamperfekt imperfektiv zu übersetzen: "Ich war von einem wundersam glühenden Verlangen gepackt worden, und es beherrschte mich noch." Auch Aland<sup>150</sup> schlägt eine imperfektive Übersetzung vor. Damit wäre der These widersprochen, dieses doppelte Plusquamperfekt müsse auf eine Zeit zurückweisen, die lange vor der zweiten Psalmenvorlesung, d. h. auch noch vor der Römerbriefvorlesung, einzuordnen und folglich hiermit die Frühdatierung zu begründen sei. Die *Praefatio* weist ausdrücklich in die Zeit nach den Vorlesungen über die Briefe an die Römer, Galater und Hebräer. Das Se-

<sup>143</sup> Vgl. Green, *How Melancthon Helped Luther*, S. 177, Anm. 9 zu Alands Studie.

<sup>144</sup> Vgl. J. Ficker, *Anfänge reformatorischer Bibelauslegung*. Bd. 1: *Luthers Vorlesung über den Römerbrief. Die Glosse* (Leipzig: Dieterich, 1908), S. LXXI f.; vgl. H. Hübner, *Rechtfertigung und Heiligung in Luthers Römerbriefvorlesung* (Witten: Luther, 1965), S. 46; und A. Gyllenkrok, *Rechtfertigung und Heiligung in der frühen evangelischen Theologie Luthers* (Wiesbaden: Harassowitz, 1952), S. 9.

<sup>145</sup> E. Hirsch, "Initium theologiae Lutheri," *Festgabe für D.Dr. Julius Kaftan* (Tübingen: Mohr, 1920), S. 165 Anm. 1.

<sup>146</sup> "interim eo anno ..." *WA* 54,185,12.

<sup>147</sup> "sequenti anno" *WA* 54,186,23.

<sup>148</sup> *WA* 54,185,15.

<sup>149</sup> *WA* 54,185 Anm. 4.

<sup>150</sup> K. Aland, *Der Weg zur Reformation*, S. 49; vgl. die grammatikalischen Nachweise ebd.

mester der letzteren schloß am 4. April (Ostern) 1518.<sup>151</sup> Offensichtlich folgte im nächsten Semester die zweite Psalmenvorlesung, während der Luther das Verständnis von Röm 1,17 geschenkt wurde.

Freilich könnte die *Praefatio* die reformatorische Erkenntnis auch vor die zweite Psalmenvorlesung legen, denn Luther sagt zum Schluß: "Durch solche Einsichten besser gerüstet, begann ich zum zweitenmal den Psalter auszulegen."<sup>152</sup> Es ist die Frage, wie man die einzelnen Aussagen der *Praefatio* gegeneinander abwägt. Folgendes ist hierbei zu bedenken:

1.) Im Vergleich zur Größe des Werkes, das die Psalmenvorlesung geworden wäre, waren die ersten Monate und die ersten Kapitel durchaus insgesamt der "Anfang", so daß auch Psalm 5 noch "am Anfang" stand

2.) *Capere*, in der *MüA* mit "beginnen" übersetzt, bedeutet aber nicht eigentlich "beginnen", denn um einen Beginn auszudrücken hätte Luther *incipere* gebrauchen können. Es sollte hier mit "vornehmen" übersetzt werden, so daß es sinngemäß heißen sollte: "Durch diese Überlegungen besser gerüstet, nahm ich die zweite Auslegung der Psalmen vor."

3.) Es darf nicht übersehen werden, daß das Verstehen von Röm 1,17 der Höhepunkt einer Entwicklung ist, die vorher schon im Gange war und bei der einzelne Teileinsichten schon gewonnen waren, bevor sie sich unter der Betrachtung der Römerbriefstelle zu einem Ganzen zusammenordneten, also auch bevor Luther mit der Zweiten Psalmenvorlesung begann.

Ein weiterer Anhaltspunkt ist die Aussage, daß er 1519 zur Zeit der Leipziger Disputation die "Anfangsgründe der Erkenntnis und des Glaubens Christi"<sup>153</sup> in sich aufgenommen hatte. U.E. hätte Luther dies nicht extra erwähnt, wenn er die Erkenntnis Christi schon von seiner frühen Vorlesungstätigkeit her mitgebracht hätte. Der Ausdruck *primitias* betont zu sehr das Neue, anfangsweise Vorhandene, um eine schon ein halbes Jahrzehnt alte Sache zu bezeichnen. Das *deinde primitias* ... steht vielmehr im expliziten Gegensatz zu der vorher erwähnten siebenjährigen Vorlesungstätigkeit. Wir stellen damit fest, daß die *Praefatio* als die hervorragendste Quelle zum Gegenstand die Spätdatierung nahelegt.

## 2.1.6. Der Kontext der Entwicklung des Römerbriefverständnisses Luthers nach 1519

### 2.1.6.1. Der Stand der Erkenntnis um 1519

Wie wir unter 2.1.3. gezeigt haben, gab der Ablassstreit Anlaß zu der Beschäftigung mit den zentralen Fragen biblischer Soteriologie. Die in jener Zeit neu gewonnenen Einsichten bildeten die Grundlage für die weitere

<sup>151</sup> Vgl. J. Ficker, *WA* 57 (III), S. XIX.

<sup>152</sup> *MüA* 1,27; *WA* 54,186,21: "Istis cogitationibus armatior factus coepi Psalterium secundo interpretari ..."

<sup>153</sup> *MüA* 1,24; *WA* 54,183,27-28: "... deinde primitias cognitionis et fidei Christi hauseram"

Entwicklung Luthers, die wesentlich nicht mehr in der Findung von Neuem, sondern der Festigung und Entfaltung des gewonnenen Ansatzes nach den verschiedenen Seiten hin besteht. Daß hierbei mitunter beachtliche Akzentverschiebungen und Modifikationen vorzufinden sind, müssen wir einräumen. Folgende grundlegende Positionen hat Luther um 1519 erreicht:

1.) Das *sola scriptura*. Zwar existieren schon aus früherer Zeit Zeugnisse, in denen Luther die Heilige Schrift als Grundlage der Kirche und des Glaubens hervorhebt<sup>154</sup>, doch sowohl die tropologische Auslegung als auch die Vermittlung des Wortes durch die lehrende Kirche und die grundsätzliche Einbeziehung der Autorität des Papstes bei der Auslegung des Wortes nehmen ihm (scil. dem Wort) den unmittelbaren, heilsvermittelnden, dem Glauben zugänglichen Charakter. Luther hat diese Vorstellungen Ende 1518 fallen lassen, vor allem, nachdem er in Augsburg und in der Folgezeit feststellen mußte, daß die Kirche am Schriftbeweis gar nicht interessiert war, und er selbst nach dem grammatisch-historischen Sinn der Schrift zu fragen gelernt hatte. Das *verbum externum* gewinnt seine ihm gebührende Bedeutung als Träger der Offenbarung der Gerechtigkeit Christi, die der durch das Wort gewirkte Glaube empfängt. Diese Einsicht ist für Luther fortan von kardinaler Bedeutung.

2.) Für die Rechtfertigungsauffassung ist für die Zeit um 1519/20 das Bild des "fröhlichen Wechsels" charakteristisch.<sup>155</sup> Durch den Glauben kommt es zum Austausch der Eigenschaften zwischen Christus und der Seele. Das forensische und das effektive Element stehen nebeneinander, so daß die Differenzierung zwischen Rechtfertigung und Heiligung grundsätzlich angebahnt ist. Doch trägt das Rechtfertigungsurteil durchaus analytische Züge. Dem entspricht, daß im Freiheitstraktat vom sühnenden Opfer Christi nur sehr undeutlich die Rede ist und sein priesterliches Amt wesentlich in der Fürbitte und Lehre gesehen wird.<sup>156</sup> Konsequenterweise ruht der Akzent auf der Vorstellung, daß das Wort den Gläubigen so mit seiner Kraft durchdringt, daß er ihm gleichförmig, d.h. gerecht wird.

3.) Außerdem ist zwischen Gesetz und Evangelium unterschieden, d.h. die sündenaufdeckende Funktion des Gesetzes und das gnadenvermittelnde Werk des Evangeliums sind klar ausgesagt.

Durch weiteres Studium des Römerbriefes kommt Luther 1521 anhand Röm 5,15 zu der Differenzierung von *gratia* und *donum*.<sup>157</sup> *Gratia* ist Gottes Haltung gegenüber dem Sünder, *donum* die mitgeteilte Gabe, d.h. der Glaube bzw. die Gerechtigkeit. Die *gratia* findet ihren Ausdruck im Sühn-

<sup>154</sup> Vgl. Sermo praescriptus praepositio in Litzka (1512), über 1Joh 5,4-5; *WA* 1,10-17; bes. S. 13,38-39.

<sup>155</sup> z.B. im Freiheitstraktat, *WA* 7,20-38

<sup>156</sup> Vgl. *WA* 7,27

<sup>157</sup> In der Schrift gegen Latomus, *WA* 8,43-128; v.a. S. 106.

opfer Christi und seiner Fürsprache, also in dem objektiven Werk Christi, der *iustitia aliena, extra nos*, auf welche sich der Glaube verläßt.<sup>158</sup> Damit ist Luthers Christologie im Einklang mit der Heiligen Schrift, das sühnende Werk Christi ist erstmals richtig gewürdigt und das forensische Element der Rechtfertigung der Sache nach ausgesagt. Wie wir unten zeigen werden, ist aber die traditionelle Vorstellung der Rechtfertigung als einer real im Menschen gewirkten Gerechtigkeit noch nicht überwunden. Hier wird sich im Laufe des folgenden Jahrzehnts eine Klärung in Richtung der eindeutigen *iustificatio propter Christum* vollziehen, wobei Luther niemals den gottgewirkten, subjektiven Glauben unberücksichtigt läßt.

Die Auseinandersetzungen der folgenden Jahre führten zur Klärung und Festigung der gewonnenen Erkenntnisse.

### 2.1.6.2. Die Auseinandersetzung mit den Schwärmern

Im Kampf gegen die Schwärmer wurde Luther zur Betonung des *verbum externum* geführt, des "äußerlichen Wortes und Zeichens",<sup>159</sup> an welche Gott die Mitteilung seines Heils gebunden hat und deren Klarheit indirekt erwähnt wird.<sup>160</sup> Hier wird das *sola fide* bewährt, da der Weg über die Innerlichkeit, d. h. über das christliche (Selbst-) Bewußtsein als einem göttlichen Ort im Menschen neben dem Interaktionsfeld von Wort und Glaube den Menschen wieder in eine nomologische Existenz zurückwirft, denn der Schwärmer kann des Geschehens im Inneren nicht anders gewiß werden als durch die in gesetzlicher Terminologie beschriebenen Äußerungen desselben. Außerdem steht für den Schwärmer die Heilswirklichkeit nicht im Zeichen der im Glauben zu empfangenden Verheißung, sondern in dem realen göttlichen Element in ihm. Richtig unterscheidet Luther infolgedessen zwischen dem Empfang des Heils und der nachfolgenden Heiligung und betont die logische Vorordnung des ersteren vor dem letzteren.<sup>161</sup>

### 2.1.6.3. Der Streit mit Erasmus

Die Auseinandersetzung mit Erasmus drehte sich um den innersten Kern reformatorischer Theologie. Mit der Annahme der Freiheit des menschlichen Willens stand Erasmus ganz in der semipelagianischen Tradition seiner Kirche. Die Vorstellung, daß der Mensch bei der Erlangung seines Heils mitwirken könne, war Gemeingut katholischen Denkens, sowohl in den Kreisen des strengsten Thomismus als auch des progressiven Humanismus. Damit aber wurde jenes Problem berührt, dessen Schwere Luther als Mönch zutiefst durchlitten hatte: Die Annahme eines freien Willens

<sup>158</sup> WA 8,114.

<sup>159</sup> WA 18,136,18.

<sup>160</sup> WA 18,150,7-9.

<sup>161</sup> WA 18,139,13-26.

setzte eine Fähigkeit des Menschen zum Guten voraus und leugnete seine totale Sündhaftigkeit. Letztere hatte Luther sowohl unter dem Gesetz Gottes als auch unter dem vom Semipelagianismus zum Gesetz gemachten Evangelium als den den ganzen Menschen bestimmenden Faktor erkannt. Rettung war also nur *sola gratia* möglich. Das von Erasmus unbewußt in Frage gestellte *sola gratia* mußte aber beinhalten, daß die Rettung des Menschen gänzlich im Willen und der Barmherzigkeit Gottes begründet ist, unter Ausschluß jeglichen menschlichen Verdienstes und jeglicher menschlichen Selbstbereitung. Bei aller äußeren Nähe Luthers zu Erasmus sah Luther die fundamentalen Diskrepanzen im soteriologischen Ansatz.<sup>162</sup> Er bewährt die Rechtfertigungslehre des Römerbriefes im engen Zusammenhang mit dessen prädestinatorischen Aussagen (Röm 9,10-24).<sup>163</sup> Rechtfertigung aus Gnaden bedeutet also, daß die Initiative zur Rettung eines Menschen ausschließlich bei Gott liegt, und zwar in seinem vor Grundlegung der Welt gefaßten Vorsatz, der in Christus offenbar ist und der durch den vom Heiligen Geist geschenkten Glauben erkannt wird. Darin, daß Gott unser Heil unseren schwachen Händen entnimmt und an seinen Willen bindet, liegt der Grund der Glaubensgewißheit, denn auf der Basis eines aus menschlichem Wollen entsprungenen Glaubens ist keine Gewißheit möglich. Somit ist jede Form des Synergismus, der immer einen nach einem gegebenen Gesetz operierenden freien Willen impliziert, eine Verleugnung des *sola gratia* und des *sola fide*. Die Bewährung der reformatorischen Erkenntnis mußte zum Bruch mit dem Humanismus führen.

#### 2.1.6.4. Der Streit gegen die Antinomer

Gegen Ende der dreißiger Jahre des 16. Jahrhunderts brach der Streit gegen die Antinomer auf. Johann Agricola wollte zugunsten der Reinheit des Evangeliums auf die Predigt des Gesetzes ganz verzichten. Liest man Luthers gelegentliche betont negative Äußerungen über das Gesetz, dann ist man versucht, beide als übereinstimmend zu betrachten. Doch Luther entging der Angriff auf das Evangelium nicht: Hebt man nämlich unter Wegnahme des Gesetzes die Spannung zwischen Gesetz und Evangelium auf, dann muß infolgedessen auch das Evangelium wertlos werden, da einer fehlenden Sündenerkenntnis die Sicht für die Notwendigkeit der Sühne am Kreuz Christi entgeht. Somit werden auch der Glaube und das Evangelium fallen.<sup>164</sup> Die rechte Unterscheidung von Gesetz und Evangelium ist hier *e contrario* festgehalten.

---

<sup>162</sup> Luther hatte schon 1516 in einem Brief an Spalatin Erasmus kritisiert und dabei auf den genannten Unterschied zu ihm hingewiesen (*WA BR I*, 69, Nr. 27); vgl. die ausführliche Darstellung hierzu bei E.-W. Kohls, *Luther oder Erasmus*, Bd. 1, S. 25-30.

<sup>163</sup> Vgl. *WA* 18,631 f.; 702 f.; 716 f.

<sup>164</sup> Vgl. zum Ganzen *WA* 50,461 ff.

### 2.1.6.5. Würdigung

Es bleibt eine anderwärts zu erörternde Frage, ob und inwieweit die genannten Auseinandersetzungen Luther um neue Elemente bereichert haben. Grundsätzlich wohl nicht, denn es handelte sich jedesmal um die Bewährung von schon Vorhandenem. Festzuhalten ist aber, daß Luther in späteren Jahren, d.h. nach 1521, immer mehr den Akzent zugunsten einer christologisch-forensischen Rechtfertigungsauffassung verschiebt. Man wird z.B. die christologischen Aussagen des Kleinen Katechismus im Freiheitstraktat vergeblich suchen. Wir müssen also annehmen, daß Luther, gedrängt durch die von außen an ihn herangetragenen Fragestellungen, in der Begegnung und Auseinandersetzung mit der Heiligen Schrift, motiviert durch persönliches, existentielles Interesse, in immer neuem Erhorchen und Erforschen ihrer Aussage und wiederum im Gespräch mit seinen Mitarbeitern zu der ihm eigenen Klarheit über die Zentralfrage des Verhältnisses des Menschen zu Gott gelangt ist. Dieses "Wachsen in der Erkenntnis" ist ein für das christliche Leben normaler Vorgang<sup>165</sup>. Wir wollen abschließend betonen, was eingangs angedeutet wurde: daß Luthers reformatorisches Denken nicht aus den in seiner Zeit und seiner Umgebung herrschenden Vorstellungen abgeleitet werden kann. Vielmehr wurde ihm durch den Heiligen Geist *sola gratia* die *claritas interna scripturae*<sup>166</sup> zuteil, so daß eben die Heilige Schrift mit dem durch sie vermittelten Gottesverhältnis der Wurzelboden seiner Theologie ist.

---

<sup>165</sup> Vgl. Kol 1,11.

<sup>166</sup> *WA* 18,609,4-14



## 2.2. Die exegetische Tradition

### 2.2.1. Augustin

#### 2.2.1.1. Vorbemerkungen

Mit dem Eintritt des Evangeliums in die griechisch-römische Welt wurden selbstverständlich auch die zentralen Aussagen des Römerbriefes mit den dort herrschenden Anschauungen konfrontiert und ihre Inhalte in der gängigen Terminologie auszudrücken versucht. Namentlich waren es die neuplatonischen Denkstrukturen der in den trinitarischen und christologischen Streitigkeiten vorherrschenden alexandrinischen Theologie, die der kirchlich anerkannten Theologie zugrunde lagen. Dabei ist nicht zu verkennen, daß auch der Synkretismus der antiken Welt seine Spuren in der christlichen Theologie hinterlassen hat.

Die Vielfalt der Strömungen in der frühchristlichen Theologie findet zur Zeit der sich zu ihrem Ende neigenden Antike einen Theologen, der das breite Spektrum des Denkens seiner Zeit rezipiert, verstehend, annehmend oder verwerfend, auf jeden Fall aber das Erbe des Altertums dem Mittelalter bzw. dem Abendland maßgeblich vermittelnd: Augustin. Luther hat allgemein in seiner Frühzeit und speziell in der RV beständig aus dieser Quelle geschöpft, so daß seine frühe Theologie unverkennbar von Augustin geprägt ist. Wir müssen uns daher in diesem Abschnitt speziell mit Augustin und seinem Verhältnis zu Luther auseinandersetzen. Andere altkirchliche Theologen treten in ihrer Bedeutung für Luthers Römerbriefverständnis hinter dem großen Afrikaner zurück. Luther greift nur gelegentlich auf sie zurück (Hieronimus, Chrysostomus, Ambrosius etc.), doch bestimmen sie weder den Inhalt noch den Gang der Auslegung, da Luther sich nicht mit ihnen, sondern mit der scholastischen Theologie auseinandersetzt.

Es war für Luther naheliegend, sich mit dem großen Theologen des antiken Okzidents zu beschäftigen, denn Augustin war der Patron seines Ordens. So war eine innere Verbindung zwischen beiden gleichsam vorgegeben und fand in der Vermittlung einzelner Augustinzitate durch den Orden Ausdruck. Luthers erste konkrete literarische Begegnungen mit Augustin gehen etwa auf das Jahr 1509 zurück,<sup>167</sup> sofern ihm nicht schon durch die Kenntnis der Sentenzen des Petrus Lombardus augustinisches Gedankengut vertraut war. Seine Zeugnisse aus jenen frühen Jahren zeigen, daß er bereits entscheidende Elemente augustinischen Denkens rezipiert hat, so z.B. die tropologische Übertragung der christologischen Aussagen auf den

---

<sup>167</sup> Vgl. A. Adam, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. 2: *Mittelalter und Reformationszeit*. 2. Aufl. (Gütersloh: Mohn, 1972), S. 188.

Gläubigen, womit der Grund für die *theologia crucis* gelegt ist, sowie die christologische Deutung der Psalmen.<sup>168</sup>

Luthers *Dictata super Psalterium* zeigen eine ausgiebige Verwendung der *Enarrationes in Psalmos* des Bischofs von Hippo. Für die Thematik unserer Arbeit hingegen ist besonders Augustins antipelagianische Schrift *De spiritu et littera* von eminenter Bedeutung. Luther begegnete ihr spätestens 1515 und rezipierte sie ausführlich in der RV, was die zahlreichen Zitate und Anspielungen zeigen. Sie ist grundlegend für das Verständnis der Gerechtigkeit Gottes des jungen Luther, und selbst der ältere Reformator würdigt in einer Tischrede aus dem Jahre 1538<sup>169</sup> und in der *Praefatio* von 1545<sup>170</sup> die Grundzüge der dort vorgetragenen Rechtfertigungsanschauung. Wir müssen daher in unserer Darstellung vornehmlich auf *De spiritu et littera* rekurrieren.

Es ist aber bemerkenswert, daß Luther in seinen späteren Jahren im Blick auf die Rechtfertigungslehre nicht mehr in derselben Häufigkeit auf Augustin Bezug nimmt wie in den frühen Vorlesungen. An der genannten Stelle der *Praefatio* tritt ein kritischer Unterton hervor, der uns in das Zentrum der Differenz zwischen beiden weist: Augustin lehre zwar, daß unsere Rechtfertigung Gottes Werk sei, aber die biblischen Aussagen seien nicht erschöpft und die Imputation, der Angelpunkt der reformatorischen Rechtfertigungsaussage, nicht klar erklärt.<sup>171</sup> Aus einer Reihe von ähnlich lautenden Tischreden<sup>172</sup> sei die folgende als weiteres Beispiel für die distanzierte Würdigung Augustins stellvertretend für die übrigen zitiert:

"Seit ich Paulus verstanden habe, habe ich keinen Kirchenlehrer mehr achten können. Im Anfang las ich den Augustin nicht, sondern verschlang ihn. Aber als mir in Paulus die Tür aufging, daß ich wußte, was Rechtfertigung aus dem Glauben sei, da war es aus mit ihm."<sup>173</sup>

Leider machte Luther keine weiteren Aussagen über Grund und Inhalt seiner Ablehnung Augustins, so daß wir keine eingehendere Auswertung vornehmen können. Immerhin aber wird hier schlaglichtartig Luthers Verhältnis zu seinem Ordenspatron sichtbar.

<sup>168</sup> Vgl. A. Adam, a.a.O., S. 188.

<sup>169</sup> *WA* TR 4,4007.

<sup>170</sup> *WA* 54,186.

<sup>171</sup> *WA* 54, 186, 16-20: Postea legebam Augustinum de spiritu et littera, ubi praeter spem offendi, quod et ipse iustitiam Dei similiter interpretatur: qua nos Deus induit, dum nos iustificat. Et quamquam imperfecte hoc adhuc sit dictum, ac de imputatione non clare omnia explicet, placuit tamen iustitiam Dei doceri, qua nos iustificemur.

<sup>172</sup> *WA* TR 1,85 (1531); *WA* TR 2,1572 (1532).

<sup>173</sup> *MüA* ErgBd 3, 33 Nr. 82. "Sind ich Paulum verstanden hab, so hab ich keinen Doctor konnen achten. Sie sind mir gar gering worden. Principio Augustinum vorabam, non legebam, sed da mir in Paulo die thur auffgieng, das ich wuste, was iustificatio fidei ward, da ward es aus mit yhm." *WA* TR 1,347; S. 140,3-7 (1532).

### 2.2.1.2. Die Theologie Augustins

Die Theologie des großen Kirchenvaters ist ausgesprochen soteriologisch orientiert, bedingt durch seine Einsichten in die Grundprobleme menschlicher Existenz und deren Beurteilung durch sein am christlichen Denken gebildeten Gewissen. Wir beginnen daher mit seiner Hamartiologie.

Der Sündenbegriff des großen Afrikaners ist nicht eindeutig zu identifizieren, weil er Vorstellungen verschiedenster Herkunft, die er in den verschiedenen Phasen seines Lebens geteilt hatte, in seinem theologischen Denken verarbeitet hat. Vom Neuplatonismus herkommend, ist Sünde Entfernung von Gott, dem *summum bonum*, und also bloße Ermangelung des Guten, ohne spezifisch ethische Qualifikation als Schuld. Hierbei eignet dem Menschen kraft der Seinsanalogie zu Gott, also der wesentlich göttlichen Qualität und des Auf-Gott-hin-Angelegtseins seines Seins, die Fähigkeit des freien Willens, sich Gott zuzuwenden. Doch diese von Augustin in seinen frühen Christenjahren vertretenen Ansichten finden sich im pelagianischen Streit nicht mehr. Der Sündenbegriff ist durchaus im biblischen Sinn vertieft, indem die im menschlicher Kraft unlösbare Bindung des Willens des Menschen an die Sünde und die Unüberwindlichkeit der Koncupiszenz gelehrt werden, jedoch ohne von der Hypothek einstmals gehegter Vorstellungen befreit zu sein. Sünde wird nämlich nach wie vor definiert als Hinwendung zum Körperlichen, zu einem Objekt von geringerer Teilhabe am Sein als die Seele. Die entsprechende negative Wertung des leiblichen Seins des Menschen geht deutlich aus den Ausführungen hervor.<sup>174</sup> Inwieweit dieses *nihil* bei Augustin ein im gnostischen Sinne negatives Prinzip ist, das das Selbst des Menschen schon im Urstand charakterisiert, ist schwerlich zu entscheiden.<sup>175</sup> Positiv nachweisen läßt sich auf jeden Fall bis in die späten Jahre Augustins hinein die neuplatonische Würdigung des Bösen als Abwesenheit des Guten, als Mangel an Sein,<sup>176</sup> so daß es sinnvoll ist, von hier die Parameter zur Würdigung des *nihil* zu gewinnen.

Adams Seele hingegen habe, so Augustin, ihren Ursprung in der Umgebung Gottes.<sup>177</sup> Aufgrund der vollkommenen Beherrschung der zum *nihil* gerichteten Tendenzen des Leibes durch die Seelenkräfte habe der Mensch unter dem Wohlgefallen Gottes gestanden. Der Fall nun beinhalte die willentliche Hinwendung zum niederen Begehren des Leibes, die Verkehrung der Liebe zu Gott in die Selbstliebe, das Gerichtetsein auf das gottabgewandte Nichts der Materie. Die Kraft der dem Leibe innewohnenden

<sup>174</sup> De vera religione XI,21-22; CChr XXXII,200-201

<sup>175</sup> Vgl. hierzu Adam, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* I, S. 268.

<sup>176</sup> Vgl. Enchiridion 11-14, MPL 40,236-238.

<sup>177</sup> Vgl. De anima et eius origine I/4,4; CSEL 60,305,18-306,24.

Konkupiszenz binde seitdem den Willen des Menschen, so daß aus dem ursprünglichen *posse non peccare* ein *non posse non peccare* geworden sei. Tradiert wird die Sünde von Generation zu Generation durch den von der Konkupiszenz begleiteten Zeugungsakt.

Deutlich sieht Augustin die Bindung des Menschen an die Sünde und die Unfähigkeit, aus eigenen Kräften davon loszukommen. Das biblische Gesetz decke diesen Tatbestand auf, indem es - ohne den Heiligen Geist - das Begehren verbiete, dadurch aber gerade die Begierde zur Sünde entflamme, denn eine Sache erscheine um so begehrenswerter, wenn sie verboten werde.<sup>178</sup> Der Begriff *concupiscentia* ist bei Augustin im Sinne von auf das Irdische gerichteter, speziell sexueller Begierde zu verstehen.<sup>179</sup> Die im Christen verbleibende Konkupiszenz wird unterschiedlich gewertet. Bisweilen ist sie nur ein "sittliches Übel", so daß sie "... erst durch die willentliche Zustimmung des Menschen" zur Sünde wird.<sup>180</sup> Bisweilen wird sie aber zugleich als Sünde, als *lex peccati* (Röm 7,23), gesehen, die eine Schuldverhaftung (*reatus*) bedingt. Hamel stellt fest:

"Man kann also sagen, daß Augustin zwar die Konkupiszenz nicht ausdrücklich als *peccatum* oder *concupiscentia rea* bezeichnet, daß dies aber gleichwohl eine mögliche Konsequenz aus seiner Wertung der Konkupiszenz ist. Augustin ist zu keiner klaren Entscheidung zwischen beiden Betrachtungsweisen gelangt."<sup>181</sup>

Der Christ empfangen, so Augustin, in der Taufe Vergebung der Schuld der Erbsünde und aller bis dahin begangener Tatsünden. In diesem Zusammenhang spricht Augustin von der *non-imputatio peccati*: Nach der Taufe bestehe zwar die Sünde fort, sie werde nicht aufgehoben, aber sie werde dem durch die Taufe geistlich Erneuernten nicht zugerechnet.<sup>182</sup> Trotzdem tritt der juristische Aspekt der Sünde im großen und ganzen hinter dem ontischen zurück.

Seine christologischen Aussagen weisen dementsprechend aufschlußreiche Mängel auf: Weder in der *Expositio ... ad Romanos* noch in *De spiritu et littera* ist vom die menschliche Schuld sühnenden Charakter des Opfers Christi die Rede, geschweige denn von der Offenbarung der objektiven Gerechtigkeit Gottes in Christus als Erfüllung der Gesetzesforderung. Der Tod Christi hat bei Augustin vielmehr die Bedeutung des Sieges über den Tod, des Abtuns des Fluches über dem Menschen, und ist aufgrunddessen der Ermöglichungsgrund des neuen Gehorsams. Das Christusgeschehen wird zum Paradigma der sittlichen Erneuerung:

<sup>178</sup> Vgl. *De spiritu et littera* IV/6; *CSEL* 60,157,25-159,4

<sup>179</sup> A. Hamel, *Der junge Luther und Augustin* (Gütersloh: Bertelsmann, 1935), S. 34.

<sup>180</sup> Hamel, a.a.O., S. 16.

<sup>181</sup> Hamel, a.a.O., S. 18.

<sup>182</sup> *De nuptiis et concupiscentia* I,25,28; *CSEL* 42,240,16-18: "ad haec respondetur, dimitti concupiscentiam carnis in baptismo, non ut not sit, sed ut in peccatum non imputetur." (Luther zitiert diesen Satz in *WA* 56,273,10-274,1 und passim).

"Im Kreuz des Herrn ist nämlich die Kreuzigung des alten Menschen bezeichnet, ebenso wie in der Auferstehung die Aufrichtung des neuen Menschen."<sup>183</sup>

Ähnlich sagt Augustin an anderer Stelle:

"...es wird für groß erachtet von diesen, die Gott gehorchen, nicht den Wünschen derselben üblen Begier zu gehorchen, sondern in sich das Fleisch mit seinen Affekten und Lüsten zu kreuzigen, so daß sie Jesu Christi eigen werden, welcher an seinem Kreuz dieses symbolisiert hat und der ihnen Kraft gegeben hat, durch seine Gnade Gottes Kinder zu werden."<sup>184</sup>

Natürlich finden sich bei Augustin auch Aussagen in wichtigen Werken, die als Deutung des Christusgeschehens in Rechtskategorien angesehen werden können, so etwa im Enchiridion<sup>185</sup>, wo von der Wegnahme des Zornes Gottes über der Sünde und der Versöhnung (*reconciliatio*) des Sünders mit Gott durch den Tod Christi die Rede ist. Oder es ist von der Schuld der Sünde die Rede, von der überströmenden Gnade in der freien Vergebung der Sünden<sup>186</sup> und von der Wegnahme der Erbsünde<sup>187</sup>. Die *remissio peccatorum* als rechtlicher Akt hat aber allenfalls die Bedeutung, die Voraussetzung zu schaffen für die damit anhebende effektive Gerechtmachung. Augustins Aussagen führen alle zu diesem Integrationspunkt hin.

Darum geht es Augustin vornehmlich. Habe der Mensch durch das *fac, quod iubeo* des Gesetzes seine Unfähigkeit zum Guten erkannt, so wende er sich im Glauben und die gnädige Hilfe Gottes erwartend zu Gott mit der Bitte: *da, quod iubes*.<sup>188</sup> Rechtfertigung wird dementsprechend definiert als Einschreiben des Gesetzes Gottes in das Herz des Gläubigen<sup>189</sup> gemäß 2Kor 3,3 ff., als die Schaffung einer inneren Übereinstimmung mit dem Gesetz Gottes.<sup>190</sup> Diese Gerechtigkeit sei eine Gabe Gottes, die dem Menschen aus Gnaden zuteil werde. Die Gnade, souverän und vom Menschen unbeeinflussbar, befreie den von der Sünde gebundenen Willen, so daß der Mensch willentlich Gott zu lieben vermöge. Durch die Gnade werde der Gläubige in den Leib Christi eingepflanzt, also eins mit Christus in Tod und Auferstehung. Im Abtun des Sündenleibs und der Befreiung von der Sünde werde die Gerechtigkeit wiederhergestellt.<sup>191</sup>

<sup>183</sup> Expositio ... ad Romanos 26; CSEL 84,14,4-6: "Veteris enim hominis crucifixio enim significata est in cruce domini, sicut novi hominis instauratio in resurrectione significata est."

<sup>184</sup> De peccatorum meritis et remissione II,37; CSEL 60,109,14-18: "...pro magno obtinetur ab his qui oboediunt deo desideriis eiusdem concupiscentiae non oboedire et crucifigere in se carnem cum passionibus et concupiscentiis, ut sint Iesu Christi, qui hoc in sua cruce figuravit, quibus per gratiam suam dedit potestatem filios dei fieri."

<sup>185</sup> Enchiridion, cp. 33.

<sup>186</sup> De peccatorum meritis et remissione I,13-14;

<sup>187</sup> A.a.O., I,22.

<sup>188</sup> De spiritu et littera XIII/22.

<sup>189</sup> A.a.O., XXVIII/48.

<sup>190</sup> A.a.O., XIV/26.

<sup>191</sup> A.a.O., VI/10.

Durch Gottes Gnadengeschenk werde der Mensch das Subjekt des Glaubens sowie der Gerechtigkeit, d.h. des gerechten Handelns.<sup>192</sup> Das alte Wesen, die *concupiscentia*, bleibe bestehen, aber im ständigen Kampf gegen sie wachse das Neue bis zu seiner Vollendung im physischen Tode.<sup>193</sup> Augustin schließt die Möglichkeit, daß der Mensch sich der Sünde gänzlich enthalte, grundsätzlich nicht aus, auch wenn er zugesteht, daß ihm ein solcher Fall nicht bekannt sei. Man müsse aber im Auge behalten, daß solche Gerechtigkeit Gottes Gabe sei, und bei Gott seien alle Dinge möglich.<sup>194</sup> Die immer wiederholte Betonung der Notwendigkeit der gottgewirkten Erfüllung des Gesetzes, des Glaubens, der durch die Liebe tätig ist, des guten, sittlichen Benehmens zur Erlangung der Seligkeit zeigt, daß der Christ nach wie vor in einer nomologischen Existenz steht. H. Kraft<sup>195</sup> hat gezeigt, daß das Zurücktreten der Rechtskategorien der biblischen Christologie ein Charakteristikum der Hellenisierung des Christentums ist. Der Grieche war vielmehr daran interessiert, aus der Gefangenschaft des Irdischen befreit und der göttlichen Natur teilhaftig zu werden. Hier muß der biblische Gedanke des stellvertretenden Sühnopfers Christi zwangsläufig zurücktreten und zu dem werden, was er bei Augustin geworden ist: Paradigma der Erneuerung des Menschen. Freilich füllt Augustin das griechisch-naturhafte Verständnis der christlichen Erfahrung mit einem starken ethischen, d.h. römischen Element: Zur Mystik tritt die Ethik hinzu. Das ethische Interesse Augustins kann aber die Mängel der Christologie und Soteriologie nicht aufwiegen. Wir müssen hier von einer antiken Überfremdung der christlichen Theologie sprechen, die für die Kirche von eminenter Bedeutung war und noch ist. Von der heidnischen Antike beeinflusst ist auch Augustins Sicht der Sünde als *concupiscentia* und ihre Lokalisierung im Bereich des Irdisch-Materiellen und Fleischlichen. Entsprechend positiv würdigt der Kirchenvater das geistig-seelische Element des Menschen als zur himmlischen Welt gehörig und auf Christus hin ausgerichtet; die Seele hat in ihrer obersten Schicht unmittelbaren Zugang zu Gott.<sup>196</sup> Christsein wäre demzufolge nichts anderes als Aktualisierung dessen, was der Mensch in seinem innersten Wesen immer schon ist, und dies ist - trotz allen prädestinatorischen Denkens - die Einschaltung des Menschen in die Verwirklichung des Heils als *conditio sine qua non*.

### 2.2.1.3. Augustin und Luther

Dem werdenden Reformator gab der Rückgriff auf Augustin - trotz des Gegensatzes zur Scholastik - das Bewußtsein, sich ganz im Rahmen der

<sup>192</sup> A.a.O., IX/15.

<sup>193</sup> A.a.O., XIV/26.

<sup>194</sup> A.a.O., II/3.

<sup>195</sup> H. Kraft, "Antike und Christentum," *RGG*<sup>3</sup> I,436-449, v.a. Sp. 444.

<sup>196</sup> Vgl. De anima et eius origine I,4; sowie A. Adam, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* I, S. 262.

kirchlichen Lehre zu bewegen, wobei freilich auch die Scholastik bei Augustin mehr als genug Anknüpfungspunkte fand. In der RV findet sich eine Vielzahl von Zitaten aus *De spiritu et littera*, und es darf nicht wundern, daß die Rechtfertigungslehre in ihrer Grundstruktur augustinisch ist.

Luther greift insgesamt vorwiegend auf die antipelagianischen Schriften Augustins zurück, jene Schriften also, die den Gnadencharakter des Heils gegenüber jeglicher Form der Verdiensttheologie betonen. So zitiert er an entscheidender Stelle, im Scholion zu Röm 1, 17: "Gerechtigkeit heißt darum Gerechtigkeit Gottes, weil er damit, daß er sie mitteilt, Menschen zu Gerechten macht"<sup>197</sup>, und stellt diese Aussage dem aristotelisch-scholastischen Verständnis gegenüber, als werde der Mensch durch sein eigenes Handeln gerecht. Die christliche Gerechtigkeit ist hiermit als Gabe Gottes identifiziert. Ähnlich zitiert Luther in der Glosse zu Röm 3,21 die Aussage über die *iustitia dei*:

"... nicht die Gerechtigkeit, durch die Gott gerecht ist, sondern die, mit der er den Menschen umkleidet, wenn er den Gottlosen rechtfertigt."<sup>198</sup>

Der Begriff *induere* (=ankleiden) entspricht durchaus biblischem Sprachgebrauch<sup>199</sup> und spezifiziert das Rechtfertigungsverständnis insofern, als eben Gott Subjekt der einkleidenden Tätigkeit ist. Daher konnte Luther diesen Passus auch in späteren Jahren<sup>200</sup> sachentsprechend gebrauchen.

Der junge Luther folgt Augustin auch im inhaltlichen Verständnis der Rechtfertigung. Er sieht die sündenaufdeckende Funktion des Gesetzes und die Unmöglichkeit, es aus natürlichen Kräften und nicht im geheuchelten Gehorsam, sondern aus Liebe zur Gerechtigkeit zu erfüllen und schließt daraus mit Augustin:

"Also ist das Gesetz dazu gegeben, damit man nach der Gnade trachte. Die Gnade aber ist gegeben, damit das Gesetz erfüllt werde."<sup>201</sup>

Der seine Sünden erkennende Mensch wird Gott im Glauben bitten, ihm die Erfüllung des Gesetzes zu schenken. Durch die im Glauben empfangene Gnade ist also der Mensch in der Lage, das Gesetz zu erfüllen. Luther zitiert den klassischen Satz Augustins: "Was das Gesetz der Werke unter Drohen befiehlt, das erreicht das Gesetz des Glaubens glaubend."<sup>202</sup> Röm

<sup>197</sup> *MüA* ErgBd 2,28; *WA* 56, 172, 6-7: "Ideo Iustitia Dei dicitur, quod impertiendo eam Iustos facit", so wörtlich auch in *De spiritu et littera* XI/18.

<sup>198</sup> *MüA* ErgBd 2,138; *WA* 56, 36, 12-13: "non qua Deu ustus (sic!), sed qua induit hominem, cum Iustificat impium", so wörtlich auch in *De spiritu et littera* IX/15.

<sup>199</sup> Jes 61,10; vgl. Matth 22,11 u.a.

<sup>200</sup> Vgl. in der *Praefatio* von 1545: *WA* 54,186,16-18.

<sup>201</sup> *MüA* ErgBd 2,133; *WA* 56,257,6-7: "Lex ergo data est, vt gratia quereretur. Gratia data est, vt lex impleteretur." Vgl. *De spiritu et littera* XIX/34

<sup>202</sup> *WA* 56,257,29-30: "Quod opus lex minando imperat, hoc fidei lex credendo impetrat." *De spiritu et littera* XII/22

8,3 f. wird in dem Sinne verstanden, daß es um die Erfüllung der vom Gesetz geforderten Gerechtigkeit in uns geht, und zwar kraft der durch den Glauben empfangenen Gnade.

An dieser Stelle wird aber ein Unterschied zwischen beiden Theologen sichtbar. Augustin sieht hier die positive Erfüllung des Gesetzes. Doch dazu ist nach Luther der Mensch nicht ohne weiteres fähig. Von daher sieht er die Erfüllung des Gesetzes in der *humilitas*, der Anerkennung der totalen eigenen Sündhaftigkeit, dem schmerzvollen Selbstgericht. Er will auf asketischem Wege das alte, sündhafte Wesen ausrotten, und erst die in dieser Haltung ausgesprochene Bitte um Heilung wird mit der Erneuerung des Willens beantwortet. Das Neue ist zudem nur anfangsweise vorhanden, so daß hier Raum bleibt für die *imputatio*, allerdings einer solchen, bei der der Gläubige aufgrund des real angefangenen Werkes Gottes in ihm und der verheißenen vollständigen Erneuerung durch Gott im Tode für gerecht angesehen wird, wie unten zu zeigen ist. Luther mißt der Sünde eine entschieden größere Bedeutung zu als sein Ordenspatron. Letzterer anerkennt zwar, daß der menschliche Wille - als Funktion der Seele - unter der Macht der Sünde steht und auch im Christen von der verbleibenden Konkupiszenz beeinflusst wird, aber diese Konkupiszenz ist doch wesentlich dem leiblich-materiellen Bereich zugeordnet. Für Luther hingegen gilt das *totus homo peccator*, d.h. jeder Mensch wird von Adam her auf allen Ebenen seines Seins durch die Erbsünde bestimmt, und diese ist mehr als eine *privatio boni*, nämlich

"der vollständige Mangel der gesamten Rechtsbeschaffenheit und des Vermögens aller Kräfte des Körpers sowohl wie der Seele und des ganzen inneren und äußeren Menschen. Und noch überdies der Hang zum Bösen, der Ekel gegenüber dem Guten, Widerwillen vor dem Licht und der Weisheit, Liebe aber zu Irrtum und Finsternis, Flucht und Abscheu vor guten Werken, aber ein Jagen hin nach dem Bösen."<sup>203</sup>

Luther sieht also auch den menschlichen Geist bzw. die Seele im Zustand der Korruption; der Geist steht nicht nur unter dem Einfluß der Sünde, sondern er ist sündig und böse. Gebraucht Augustin den Begriff des *amor sui* zur Charakterisierung der Sünde und verstand er darunter die Neigung des Herzens und Willens zur Konkupiszenz, so ist bei Luther die *incurvatio in se*, das Verkrümmtsein in sich selbst, der formal-ähnliche Integrativbegriff der menschlichen Sündhaftigkeit; er trifft damit aber das Wesen des ganzen Menschen, nicht bloß des irdisch-geschöpflichen Teils, der dann die Neigung der Seele regiert.

---

<sup>203</sup> *MüA* ErgBd 2,195-196; *WA* 56,312,9-13: "... priuatio vniuerse rectitudinis et potentie omnium virium tam corporis quam anime ac totius hominis interioris et exterioris. Insuper pronitas ipsa ad malum, Nausea ad bonum, fastidium lucis et sapientie, dilectio autem erroris ac tenebrarum, fuga et abominatio bonorum operum, Cursus autem ad malum."



Die Darstellung der Unterschiede zwischen Luther und Augustin darf jedoch die Sicht für die Übereinstimmung beider nicht verdecken. Wir verweisen hier auf die Studie von A. Hamel<sup>204</sup>, der den Verbindungen zwischen beiden im einzelnen nachgegangen ist. Da er aber die Gewinnung der reformatorischen Erkenntnis fröhdatiert, entgeht ihm die Differenzierung der Rechtfertigungslehre bei Luther in den Jahren 1518/19, durch welche er sich von den spezifisch augustinischen Anschauungen entfernt, was auch die Vorbehalte in der späteren Würdigung Augustins bedingt. Wie wir schon sahen, bemerkt Luther, daß Augustin sich unvollkommen und betreffs der Imputation unklar geäußert habe. Wir können diese Aussage nur so deuten, daß Luther hier die forensische Zurechnung der objektiven Gerechtigkeit Christi *extra nos* meint, welche er erst im Laufe der Zeit klar zu sehen begann und welche bei Augustin nicht zu finden ist. Wir übersehen nicht, daß Augustin auch von einer *non-imputatio* spricht, und Luther greift in der RV sowie im Anti-Latomus darauf zurück,<sup>205</sup> doch ist die *non-imputatio peccati* nur eine Seite der *imputatio iustitiae Christi*.

D. Demmer hat in einer eingehenden Untersuchung<sup>206</sup> das spezifisch Reformatorische an Luther - anhand der Römerbriefvorlesung - zu ermitteln versucht, indem sie Luther dem die gesamte mittelalterliche Exegese beeinflussenden Augustin gegenüberstellt. Sie gelangt zu folgendem Schluß:

"Der Angelpunkt des lutherischen Verstehens des Römerbriefes ist ... das Bemühen um das Verstehen des Evangeliums als einer guten, wahrhaft freimachenden Botschaft, als eines Nicht-Gesetzes, das, verkündigt und angenommen, Jesus Christus selbst darbietet. ... Es scheint, daß hier das zutiefst Unterscheidende gegenüber Augustin berührt ist, der, wie gezeigt wurde, die Kategorie des Gesetzes von Evangelium nicht letztlich zu trennen vermochte."<sup>207</sup>

Die Autorin bemerkt zu Recht, daß die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium ein wesentliches Element reformatorischer Theologie ist, wie auch Luther bezeugt.<sup>208</sup> In der Tat beinhaltet die augustinische *lex fidei* kein Heraustreten aus einer nomologischen Existenz. Wir vertreten aber die Ansicht, daß Luther in der RV zwar formal zwischen Gesetz und Evangelium scheidet, aber ebenso wie Augustin unter 'Evangelium' die von Gott im Menschen gewirkte Erfüllung des Gesetzes sieht. Inhaltlich freilich hat Luther mit der Forderung der *humilitas* angesichts der im Lichte des Gesetzes erkannten totalen Sündhaftigkeit des Menschen dem *opus fidei* einen neuen Charakterzug aufgeprägt. Damit aber ist die genuin evangelische Eigenschaft der biblischen Botschaft noch nicht formuliert.

<sup>204</sup> A. Hamel, *Der junge Luther und Augustin*.

<sup>205</sup> WA 56,273 f.; WA 8,93

<sup>206</sup> D. Demmer, *Lutherus interpret. Der theologische Neuanfang in seiner Römerbriefexegese unter besonderer Berücksichtigung Augustins* (Witten: Luther, 1968).

<sup>207</sup> Dies., a.a.O., S. 242.

<sup>208</sup> WA TR 5,5518.

## 2.2.2. Die Scholastik

### 2.2.2.1. Vorbemerkungen

Die scholastische Theologie und die daraus sich ergebende kirchliche Praxis waren der eigentliche Hintergrund und die geschichtliche *causa* der Reformation. Hier fand Luther seine Gegner: in den schon dahingeschiedenen geistigen Vätern und in ihren noch lebenden Epigonen, die Luther je und je disputierend und verdammend gegenübertraten. Das emotionsgeladene "o stulti, o Sawtheologen" im Scholion zu Röm 4,7<sup>209</sup> gibt beredtes Zeugnis davon, wie Luther schon in seiner Frühzeit die scholastische Theologie wertete. Er kritisiert an dieser Stelle die im Nominalismus vertretene Ansicht, daß der Mensch aus natürlichen Kräften Gott lieben könne, um sich auf diese Weise auf die Eingießung der Heilsgnade vorzubereiten bzw. sie zu verdienen, also die franziskanische *meritum*-Lehre, für die die biblische Überzeugung von der totalen Sündhaftigkeit ebensowenig Raum läßt wie die Zuwendung des Heils "ohne Verdienst aus seiner Gnade". In der *Praefatio* von 1545 gibt Luther zu erkennen, daß er die scholastische Deutung des Zentralbegriffs *iustitia dei* als falsch ansieht, nämlich daß dieser Begriff "*usu et consuetudine omnium doctorum*"<sup>210</sup> philosophisch (*philosophice*) verstanden wird als formale bzw. aktive Gerechtigkeit, nach der Gott selbst gerecht ist und die Ungerechten straft.<sup>211</sup> Mit dem Ausdruck *philosophice* weist Luther auf etwas von außen in die christliche Theologie Hineingetragenes, ein Denkelement, das nicht christlichen Ursprungs ist: die aristotelische Philosophie. Wir stehen damit vor der Aufgabe, den Einfluß der Philosophie auf das Verständnis der Gerechtigkeit Gottes in der Scholastik kurz zu umreißen.

### 2.2.2.2. *Iustitia dei* in der abendländischen Theologie

K. Holl skizziert in seinem Aufsatz "Die *iustitia dei* in der vorlutherischen Bibelauslegung des Abendlandes" das in diesem Zusammenhang zu behandelnde Problem, nämlich wie im Kontext der Rettung aus Gnaden von Gerechtigkeit gesprochen werden könne.<sup>212</sup> Mit anderen Worten: Wie kann Gott unter Anwendung seiner Gerechtigkeit, in der er den Sünder eigentlich verdammen müßte, den Sünder als Gerechten behandeln? Die abendländische Theologie habe, so Holl weiter, im wesentlichen zwei Antworten gegeben, und zwar die oben dargestellte augustinische (d.h. effektive Gerechtmachung) und daneben die des Ambrosiaster, welche die Genitivverbindung *iustitia dei* als Genitiv des Subjekts deute.

<sup>209</sup> WA 56,274,14.

<sup>210</sup> WA 54,185,18

<sup>211</sup> Vgl. WA 54,185,17-20

<sup>212</sup> K. Holl, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte* Bd. 3: *Der Westen*, S. 171-188, speziell S. 172.

"'Gerecht' kann das Tun Gottes bei der Rechtfertigung deshalb heißen, weil Gott damit ein Versprechen erfüllt. Gott wird 'gerechtfertigt in seinen Worten' (Röm. 3,4), sofern er mit der Sendung Christi hält, was er im Alten Testament verheißen hat. Jeder, der dem Evangelium glaubt, wird damit selbst zum Zeugen der Gerechtigkeit Gottes."<sup>213</sup>

Angesichts der Tatsache, daß dieses Verständnis inhaltlich der Barmherzigkeit Gottes nahekommt, führt der Ambrosiaster den Begriff der *aequitas* ein, d.h. aus Gerechtigkeit im Sinne von Billigkeit erfüllt Gott seine Verheißung an denen, die bei ihm Schutz suchen. Solche nicht aufzunehmen, wäre *iniquitas*.<sup>214</sup> Damit ist aber das eingangs aufgezeigte Problem nicht gelöst, denn menschliche Sünde und göttliche Gerechtigkeit bzw. Heiligkeit sind in ihrer ohne Christus einander ausschließenden Bedeutung verkannt ebenso wie die biblische Aussage, daß Christus unsere Gerechtigkeit ist. Holl weist auf eine weitere Schwierigkeit hin, daß nämlich Gott sich auch in der Erfüllung seiner Gerichtsankündigung als wahrhaftig und gerecht erweise. Wie der Ambrosiaster diese vergeltende Gerechtigkeit Gottes zu der rettenden in eine ausgewogene Beziehung bringt, ist nach Holl nicht klar zu ersehen.<sup>215</sup>

H. Denifle OP hat die abendländische Auslegung der entscheidenden Römerbriefstellen zu *iustitia dei* und *iustificatio* quellenmäßig zusammengestellt.<sup>216</sup> Es handelt sich hier um Röm 1,17; 3,21 ff. und 10,3-4. Eine Durchsicht dieser Quellen bestätigt im wesentlichen Holls These, daß das Verständnis der Gerechtigkeit Gottes im Abendland nach den Positionen Augustins und des Ambrosiaster formuliert wird. Ebenso geht aus dieser Quellensammlung hervor, daß keiner der für Luther bedeutsamen Exegeten die *iustitia dei* im spezifisch evangelisch-reformatorischen Sinne versteht, auch wenn sich bei einigen<sup>217</sup> wichtige, aber unspezifische biblisch-

<sup>213</sup> A.a.O., S. 173.

<sup>214</sup> Vgl. a.a.O., S. 173.

<sup>215</sup> A.a.O., S. 174.

<sup>216</sup> H. Denifle, *Luther und Luthertum I/2: Die abendländischen Schriftausleger bis Luther über Justitia Dei (Röm. 1,17) und Iustificatio*, 2. Aufl. (Mainz: 1905)

<sup>217</sup> Vgl. Bernhard von Clairvaux: "Quamobrem quisquis pro peccatis compunctus esurit et sitit iustitiam, credat in te, qui iustificas impium, et solam iustificatus per fidem, pacem habebit ad Deum." (Denifle, a.a.O., S. 52)

"Non peccare, Dei iustitia est; hominis justitia, indulgentia Dei." (A.a.O., S. 52).

Vgl. Petrus Lombardus: "Justitia enim dei est, qua gratis iustificat impium per fidem sine operibus legis ..." (A.a.O., S. 58).

"... impertiendo eam (scil. iustitiam) iustos facit." (A.a.O., S. 58).

"... dum dat fidem homini, per quam iustificatur, qui credit deum iustum et veracem in promissis." (A.a.O., S. 58).

Vgl. Thomas Aquinas: zu 'iustus autem meus': "id est a me iustificatus et apud me iustus reputatus." (A.a.O., S. 137).

"Et hoc enim Christi satisfactio efficaciam ad iustificandum habuit et redimendum quia enim deus ad hoc ordinavit secundum suum propositum ..." (A.a.O., S. 142).

"Ut enim pro nobis satisfaceret, congruum erat, ut penam mortis pro nobis subiret, quam homo per peccatum incurrerat..." (A.a.O., S. 142).

evangelische Aussagen finden. Den Nachweis, daß die vorlutherischen Exegeten die Gerechtigkeit Gottes als die dem Glauben zugerechnete Gerechtigkeit Christi dargestellt hätten, konnte Denifle nicht erbringen. Die enge Verbindung von *iustitia*, *gratia* und *fides* mit der Person und dem Werk Christi wird gemeinhin übersehen, da Christus dem spezifisch menschlichen und sündigen Denken als der Wurzel aller heidnischen Philosophie ein Skandal und eine Torheit ist. Infolgedessen, d.h. nach Auflösung bzw. Einschränkung der Beziehung obiger Begriffe zu Christus, werden sie zu Chiffren bloßer statischer Qualitäten, die je in Gott oder im Menschen vorfindlich sein müssen. Freilich eignen Gott die "Qualitäten" der Gerechtigkeit und Gnade, aber sie können weder gelöst von der Offenbarung im Sohn *philosophice* sachgemäß dargestellt werden, noch hat der sündige Mensch an ihnen teil außerhalb des Glaubens, der den ganzen, alle Elemente der Rettung vermittelnden Christus und in ihm insbesondere die Gerechtigkeit Gottes ergreift.

### 2.2.2.3. Die Vergöttlichung des Menschen

In der Manifestation der ursündlichen Tendenz des Wie-Gott-Sein-Wollens wird heidnisches Denken immer einen Bereich des menschlichen Lebens oder Wesens ausgrenzen, in welchem der Mensch unmittelbaren Zugang zu Gott zu haben oder gar selbst göttlichen Wesens zu sein meint. Je nachdem, ob dieser Bereich des Menschen Seele, Verstand, Tat, Gottesdienst o.ä. ist, ist die daraus resultierende Form der Frömmigkeit Mystik, spekulative Erkenntnis, Ethik oder Sakramentalismus. Doch hinter der differenzierten Phänomenologie der menschlichen Religiosität steht der eine Gedanke des ausgegrenzten, gottunmittelbaren Bereiches. Von hier aus gesehen ist es relativ einfach, die geistig an den Neuplatonismus anknüpfende, von einem vom Sündenfall unberührten Seelenfunken ausgehende Mystik als Irrweg zu identifizieren, trotz allen Auf-Christus-Gerichtetseins und allen Strebens nach Konformität mit Christus.

Neuplatonisch-christliche Philosophie führt aber nicht nur zur Mystik. Insofern sie nämlich die Vernunft als die zu Gott gerichtete Spitze der Seele sieht, ist grundsätzlich der Weg zum spekulativen theologischen Denken geöffnet, denn in seiner *ratio* hat der Mensch teil an der Wahrheit Gottes. Durch die sakramental eingegossenen Gnadenkräfte, die den theologischen Bezug des Heils sichern, wird der Christ fähig, seine *concupiscentiae carnis* zu überwinden und der Leitung des Geistes, eben des göttlichen Elements in ihm, zu folgen. Christus gewinnt dann den Charakter der urbildlichen, exemplarischen Wirklichkeit, an der der Christ in seiner eigenen als im Bilde Christi identifizierten *mortificatio* und *vivificatio* teilhat. Faktisch aber wird Christus damit zur bloßen Chiffre für das sich in der so verstandenen christlichen Existenz vollziehende Geschehen.

Das neuplatonische Element in Augustins Denken verwehrt auf die Dauer dem Antipelagianismus das Existenzrecht, da es die Willensfreiheit und damit die Kooperation, zumindest aber die zweitursächliche Integration des Menschen in das Heilswirken Gottes implizierte. Daher bewegte sich die mittelalterliche Theologie faktisch in semipelagianischen Bahnen, deutlich z.B. bei Bonaventura. Eine effektive Gerechtigkeit ist die Folge und gleichzeitig Voraussetzung für ein positives analytisches Rechtfertigungsurteil. Diese neuplatonisch gefärbte Denkweise Augustins ist bis zur Frühscholastik für das Mittelalter charakteristisch und bildet auch in späterer Zeit den Hintergrund theologischen Denkens.

Hinter dem gottunmittelbaren Bereich, dem Anknüpfungspunkt des Wirkens Gottes beim Menschen, steht, wie schon angedeutet, antike Philosophie. Das ist zu spezifizieren. Das Problem, um das es hierbei geht, ist die Würdigung der geschöpflichen Welt und ihrer Rolle im Handeln Gottes.<sup>218</sup> Gibt es in ihr den ausgegrenzten Bereich? Ist sie als ganze entelechisch auf Gott bezogen, ist Gott gar nur an ihr wirklich? Oder entstammt sie einem negativen, bösen Prinzip? Die verschiedenen Systeme haben die einzelnen Fragen je auf ihre Weise beantwortet. Augustin und das frühe Mittelalter sahen in der Seele den ausgegrenzten und auf Gott ausgerichteten Bereich. Auf ihn wurden die soteriologischen Aussagen der Schrift projiziert, ihn galt es zu aktualisieren, um das Heil beim Menschen Wirklichkeit werden zu lassen. Wichtig ist an dieser Stelle, daß schon hier der Mensch als *causa sine qua non* im Heilshandeln Gottes erscheint. Aber die neuplatonisch-augustinische Mystik vermochte die vorfindliche Welt nur im Abbild-Urbild-Schema in Beziehung zu Gott zu bringen.

Das Erscheinen der Werke des Aristoteles im Abendland<sup>219</sup> erlaubte die Rezeption dieses zweiten großen Vertreters der antiken Philosophie, bekanntlich ist dies durch Thomas geschehen. Doch der Versuch, Aristoteles in den Dienst der christlichen Theologie zu stellen, endete mit der "philosophischen Umklammerung" der christlichen Botschaft, wie W. Link diesen Einfluß der aristotelischen Naturphilosophie im Thomismus charakterisiert.<sup>220</sup>

Thomas rezipiert die das Sein dynamisierenden aristotelischen Seinsprinzipien, indem er die Natur in ihrem Sein teleologisch zu Gott hin bewegt sieht. Er geht über die ontologisch-statische Vergleichung von Gott und Welt hinaus zu einer ontologisch-dynamischen. Die Natur besitzt ihre

<sup>218</sup> Vgl. dazu ausführlicher: B. Kaiser, "Die causa secunda als fundamentaltheologisches Problem," *FTA* 6, S. 33-54.

<sup>219</sup> Zuerst ab etwa 1150 in Form der aus dem Arabischen übersetzten Kommentare neuplatonischen Einschlags; dann die auf dem Griechischen beruhende lateinische Ausgabe Wilhelm von Moerbekes auf Veranlassung von Thomas von Aquino. Vgl. W. Kluxen, "Aristoteles/Aristotelismus V", *TRE* III, 782-789.

<sup>220</sup> W. Link, *Das Ringen Luthers um die Freiheit der Theologie von der Philosophie*. FGLP 9/3 (München: Kaiser, 1940), S. 169 ff.

entelechische Eigenständigkeit, ihre selbständige Tendenz zu Gott hin, und wird als solche in das Heilshandeln Gottes integriert. Gott kann hierbei *causa causans*<sup>221</sup> und *ultimus finis* aller Bewegung bleiben, jedoch so, daß die Natur ein weiteres Wirkungsprinzip darstellt, eine *causa secunda*, die der *causa causans* als *causa sine qua non* gegenübersteht und deren sich die *causa prima* in ihrem Wirken bedient. Sonst wäre die *causa causans* unwirklich bzw. bliebe sie für sich und könnte sich nicht realisieren. Gott schaltet also die Zweitursache in sein Wirken ein, und deren Kooperation ist im Prozeß des göttlichen Handelns notwendig. Aufgrund ihrer Analogie ontologischer Art kann es gar nicht anders sein. Es besteht also eine grundsätzliche gegenseitige Zuordnung von Gott und Mensch, die ein additionales Verhältnis von Natur und Gnade bedingt. Der Unterschied zwischen Gott und Mensch wird dabei verwischt, also die biblische Aussage des Gefallenseins der Schöpfung und des Menschen, ihres Seins zum Tode, aufgehoben. Das Böse ist nur *defectus*, Abstand vom Guten. Es besteht kein ontologischer Unterschied zwischen dem Guten und dem Bösen. Alles Seiende hat demzufolge an der Qualität des *primum ens* teil. Daher ist der Mensch aufgefordert, das Seine zum Empfang der Gnade beizutragen, und daher ist auch der Grund gelegt für das später in der franziskanischen Theologie höchst bedeutsame *facere quod in se est*. Obwohl der menschliche Beitrag im Rahmen der Allwirksamkeit Gottes gesehen wird und der ältere Thomas ihn dem Wirken der Gnade zuschreibt,<sup>222</sup> ist hier ein der biblischen Theologie fremdes Element eingeführt, welches in der Praxis zu nichts anderem führt als zum Synergismus. Damit sind alle Natur und alle natürliche Erkenntnis grundsätzlich als zur Gnade hin angelegt und tendierend gesehen. Zweifellos sind die Kräfte der Natur defekt, sie können das gesetzte Ziel nicht aus sich heraus erreichen und bedürfen, um Gott wohlgefällig zu sein, der Gnade, aber ihre durch Gottes Wirken getragene Betätigung ist für den Empfang der Gnade vorausgesetzt.<sup>223</sup>

Auch die sakramental eingegossene Gnade, die *gratia gratum faciens*, der neue, substantielle *habitus*, durch den der Christ pneumatischen Charakter bekommt, steht in der entelechischen Bewegung zu Gott hin. Der ungeformte Glaube bewegt sich hin zur Formung durch die *charitas*, d.h. durch den Heiligen Geist und somit durch Gott selbst, der Liebe ist. Die neue, pneumatische Potenz wird durch die Liebe aktualisiert. Mit anderen Worten, sowohl vor als auch nach der Eingießung der *gratia gratum faciens* ist der Mensch in seiner jeweiligen Potenz in das Wirken Gottes eingeschaltet. Das soeben Dargestellte subsumiert Thomas unter dem Begriff

<sup>221</sup> Vgl. Thomas von Aquino, *Summa contra gentiles* III,66-67.148.

<sup>222</sup> Vgl. O.H. Pesch (und A. Peters), *Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung* (Darmstadt: Wiss. Buchges., 1981), S. 90 ff; vgl. auch flgd. Fußnote.

<sup>223</sup> Thomas von Aquino, *Summa theologiae* I-II,112,2.3; vgl. *Summa contra gentiles* III,148.

Rechtfertigung. Sie ist effektive Gerechtmachung, und zwar pneumatische Dynamisierung des Menschen, denn die *fides charitate formata* ist eine im Menschen vorfindliche *virtus*, ein *vinculum perfectionis nos uniens cum Deo*.<sup>224</sup>

O.H. Pesch faßt das Wesen der Gnade bei Thomas folgendermaßen zusammen:

"Gnade ist das schöpferische Ankommen der ewigen Liebe Gottes in der Ich-Mitte des Menschen. Der Mensch wird dadurch aus der Begrenzung auf seine Natur heraus- und emporgerissen zur Lebensgemeinschaft mit Gott und zugleich mit den Fähigkeiten ausgestattet, die ihm das überhaupt möglich und die es ihm sogar leicht und selbstverständlich machen: aus der Gnade 'fliessen' Glaube, Hoffnung und Liebe. Dies Ganze aber ist das Werk eines Gottes, der seine Macht gerade darin erweist, daß er den Weg seiner Geschöpfe zu ihm 'suaviter', auf sanfte Art beherrscht - durch die unwiderstehliche Anziehungskraft seiner Liebe."<sup>225</sup>

Dementsprechend heißt es weiter:

"... mein freier, entschiedener und verantworteter Akt der Hingabe an Gott und der Abkehr von der Sünde ist in absoluter Identität zugleich ganz und gar von Gott erwirkt als Gestalt sich vollziehender und vollzogener Rechtfertigung."<sup>226</sup>

Das Ineinander von Primär- und Sekundärkausalität ist typisch. Auch wenn Thomas zu *iustus autem meus* (Hab 2, 4) in scheinbar reformatorischer Terminologie sagt: "... *a me iustificatus et apud me iustus reputatus*",<sup>227</sup> so beruht die *reputatio* doch auf der im Menschen gewirkten Gerechtigkeit, die nicht durch Imputation der Gerechtigkeit Christi zustande gekommen ist. Das Werk Christi ist hier nur ein Schritt im *ordo salutis*, nämlich die Sühne der Sünden, aber nicht integratives Element der Heilsordnung. Mit der Annahme einer die Natur ihrer Grenzen enthebenden, vergöttlichenden Gnade werden die "himmlischen Güter in Christus" (Eph 1,3) zu irdischen Gütern himmlischer Provenienz im Menschen, trotz aller Betonung der Wirksamkeit und schöpferischen Eigenschaft der Beziehung zu Christus. Die Einmaligkeit und Abgeschlossenheit des rettenden Handelns Gottes in Christus sind durch das sich beim Menschen vollziehende Geschehen kompromittiert und also das *solus Christus* und das *sola fide* hinfällig. Die biblische Koordination von Christus, Gnade, Gerechtigkeit und Glaube ist durch eine philosophische ersetzt worden.

#### 2.2.2.4. Die apriorische Kompatibilität des Menschen mit Gott

Auch der Ockhamismus findet einen Weg, der es gestattet, im menschlichen Tun einen für die Rechtfertigung konstitutiven Faktor zu sehen. Das

<sup>224</sup> Vgl. H. Denifle, *Luther und Luthertum*, S. 138.

<sup>225</sup> O.H. Pesch, *Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung*, S. 89.

<sup>226</sup> A.a.O., S. 137.

<sup>227</sup> H. Denifle, *Luther und Luthertum*, S. 137.

Gottesverhältnis des Menschen wird der personalen Implikationen entzogen und versachlicht, so daß der Verdienstgedanke maßgeblich wird. W. Link<sup>228</sup> hat gezeigt, wie die philosophische Umklammerung des biblischen Evangeliums durch die Theologie der *potentia absoluta* vor allem darin besteht, daß infolge der Scheidung der beiden Welten der Mensch neben dem absolut freien Gott aufgrund dessen freier Setzung (*ordinatio*) durchaus einen Wert hat. Dabei findet selbst die geringe menschliche Anstrengung Akzeption, ja sie selbst ist schon das Ziel, weil Gott gerade aus der Nichtigkeit errettet. Hier kann sogar von einer *humilitas meritoria* gesprochen werden.<sup>229</sup>

Die freie Akzeption des menschlichen Verdienstes im Kontext der *potentia absoluta*, d.h. die prädestinatorische Komponente im Nominalismus, soll das Abgleiten in den Pelagianismus verhindern.<sup>230</sup> Doch ist mit der Akzeptionstheorie dem menschlichen Handeln *ex suis naturalibus* erlaubt, das zu tun, was in ihm ist (*facere, quod in se est*), um dann im Rahmen der *potentia ordinata Dei* die Gnade zu empfangen. Was nun den natürlichen Kräften des Menschen zugestanden wird, ist nichts weniger als die Fähigkeit, Gott über alle Dinge zu lieben, so daß das *meritum de congruo* den Empfang von *gratia* und *charitas* begründet. Kraft der letzteren vermag der Christ gemäß den Geboten Gottes zu handeln, wodurch er das *meritum de condigno* erwirbt, das für seine Annahme zum ewigen Leben Voraussetzung ist. Zwar kommt das Würdigkeitsverdienst durch die Gnade zustande, aber es ist doch eine separate, spezielle Gegebenheit in der Seele des Menschen, welches in sich bei der Frage, ob es akzeptiert wird oder nicht, in Betracht gezogen wird.<sup>231</sup>

Konnte die Hochscholastik noch eine Identität sehen zwischen dem Handeln Gottes im Menschen und dem von der eingegossenen Gnade qualifizierten Handeln, so treten hier Gott und Mensch objektiv einander gegenüber. Was jeweils füreinander von Bedeutung ist, sind die im Rahmen der *ordinatio divina* relevanten Fakten: einerseits die Offenbarung Gottes im objektiven Faktum des Wortes, das in der konkret-geschichtlichen Gestalt der Kirche auf den Menschen zukommt und dem dieser sich ergibt und an dessen Wahrheit er in selbstvergessener Hingabe teilhat, andererseits die verdienstvolle Tat, das *factum*, nicht eine eingegossene *qualitas* oder ein *habitus*. Personale Kategorien der Begegnung zwischen Gott und Mensch werden verobjektiviert:

<sup>228</sup> W. Link, *Das Ringen Luthers*, S. 282-294.

<sup>229</sup> A.a.O., S. 285 f.

<sup>230</sup> Zur Funktion der Lehre von der freien Selbstbindung Gottes im Nominalismus vgl. B. Hamm, *Promissio, Pactum, Ordinatio. Freiheit und Selbstbindung Gottes in der scholastischen Gnadenlehre* (Tübingen: Mohr, 1977), S. 355-377.

<sup>231</sup> Vgl. O.H. Pesch, *Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung*, S. 115.



"Es wird nicht gefragt, in welche Situation das Subjekt kommt durch die Begegnung mit dem Objekt, sondern in dem Je-schon-sein-bei dem unverdeckten, d.h. sich wahr gebenden Objekt ist auch das Subjekt in der Wahrheit."<sup>232</sup>

Die selbstvergessene Hingabe an dieses Objekt ist aber nicht durch die Demut des sich seiner Hilflosigkeit bewußten Knechtes charakterisiert, sondern dadurch, "... daß er sich seiner im Akt der Erkenntnis 'je schon' gegebenen Einheit mit Gott erinnert."<sup>233</sup> Der Mensch als handelndes Subjekt hat an der Heiligkeit des Objektes (also Gottes) teil, indem er "die heiligen Gegenstände betrachtet und bewundert und die heiligen Werke tut. So wird der Gehorsam selbst ein verdienstlicher Akt."<sup>234</sup>

Bekanntlich ist diesem System - nicht zuletzt auch durch Luther - Pelagianismus vorgeworfen worden. Dagegen hat A.E. McGrath Stellung bezogen, indem er betont, daß der Mensch keineswegs rein *ex suis naturalibus* zum Heil gelangen könne, sondern daß vielmehr das *pactum* das Regulativ des Gottesverhältnisses des Menschen sei. Dies impliziere keine ontologische Korrelation des Menschen zu Gott, sondern eine solche, die rein auf der Basis des Bundes bestehe, den Gott im Rahmen der *ordinatio divina* erstellt habe.<sup>235</sup> Demgegenüber ist die Kritik Links nach wie vor aufrecht zu erhalten. Obwohl Ockham seine Kirchlichkeit wahrt mit der Annahme der faktischen Notwendigkeit der Gnadeneingießung und der gnädigen Schaffung eines neuen *habitus* im Menschen und sich somit von Pelagius unterscheidet, wurde und wird doch aus zwei Gründen zu Recht eine Nähe zu Pelagius vermutet. Einmal ist die Gnadeneingießung nur notwendig im Rahmen der *ordinatio divina*, so daß Gott theoretisch im Kontext der *potentia absoluta* auch andere Wege der Errettung hätte wählen können. Die pneumatische Erneuerung geschähe dann nicht aus vorgegebener Notwendigkeit, und folglich würde dem Menschen schon eine prinzipielle, in seiner Natur gründende Kompatibilität mit Gott eigen sein. Derselbe Sachverhalt wird sodann aus der Forderung des *meritum de congruo* als Voraussetzung für die Gnadeneingießung, also der Erwerb von Verdiensten *ex suis naturalibus*, ersichtlich. Dieses sowie die grundsätzliche Integration des Menschen als *causa* in den Heilsprozeß setzen die Kompatibilität des Menschen mit Gott voraus.

Die im Sühnopfer Christi zentrierende biblische Rechtfertigungslehre ist auch hier verlassen. Christus ist *exemplum*, welches der Gläubige in gehorsamer Tat imitiert. Luther erhebt den Vorwurf des Pelagianismus gegen dieses System zu Recht. Die Prädestinationsvorstellung im Rahmen der *potentia absoluta Dei* ist von Christus gelöst und hat von daher rein theo-

<sup>232</sup> W. Link, *Das Ringen Luthers*, S. 307.

<sup>233</sup> A.a.O., S. 310.

<sup>234</sup> A.a.O., S. 310.

<sup>235</sup> A.E. McGrath, *Luther's Theology of the Cross* (Oxford: Blackwell, 1985), S. 58 f.

retische Bedeutung. Der Ort der Erwählung, der Akzeption und also auch der Offenbarung derselben ist aber nach Eph 1,4 Christus. Außerhalb Christi, also der *ordinatio divina*, von einer *potentia absoluta Dei* zu reden und dieser eine Akzeptionstheorie zuzuordnen, ist eine *metabasis eis allo genos*: Die von Gott zum Tode verurteilte, sündige Natur des Menschen erschleicht sich auf philosophischem Wege die Kompetenz, Faktor des rettenden Werkes Gottes zu sein, demgegenüber die Freiheit Gottes eine Fiktion ist.<sup>236</sup> Hier muß die Gerechtigkeit Gottes notwendigerweise als eine aktive, strafende bzw. vergeltende verstanden werden und Christus als Richter erscheinen. Die antike Philosophie hat hier in der Tat die biblische Theologie überfremdet und pervertiert.

Wir erinnern uns: Die Übertragung des aristotelischen Ordnungs- und Entelechiebegriffs auf die Natur im Rahmen der christlichen Theologie durch Thomas war der Ausgangspunkt. Sie mußte eine Abschwächung der biblischen Hamartologie beinhalten, wie wir schon bei Thomas feststellten. Aufgewertet wird entsprechend die 'Synthesis' des Menschen, d. h. die Vorstellung vom natürlichen, inneren Gutsein des Menschen, welchem der Ockhamismus die Fähigkeit zur Gottesliebe zusprach.

Schon der junge Luther nahm an dieser schwärmerischen Beurteilung des Menschen tiefen Anstoß. Seine Kenntnis der Heiligen Schrift verbot ihm die Annahme der scholastischen Anthropologie. Vielmehr durchzieht schon seine Frühschriften jene biblische Beurteilung des Menschen<sup>237</sup>, die er in der vierten These der *Disputatio contra scholasticam theologiam* mit den Worten formuliert: "Die Wahrheit ist also, daß der Mensch, als schlechter Baum geboren, nichts vermag, außer das Böse zu wollen und zu tun."<sup>238</sup> Damit war ein erster Schritt hin zur Reformation, d.h. zur Erneuerung der theologischen Lehre durch das Wort Gottes heiliger Schrift getan: die Heilsbedürftigkeit des Menschen war erkannt.

### 2.2.3. Die Mystik<sup>239</sup>

Die abendländische christliche Mystik, ebenfalls in geistiger Gefolgschaft Augustins, geht aufgrund ihres neuplatonischen Hintergrunds von einem göttlichen Seelenfunken im Menschen aus, demzufolge der Mensch in eine wesensunmittelbare Beziehung zu Gott zu stehen kommt. Dieses göttliche Element im Menschen ist zwar eingeschlossen in gottferne Leiblichkeit, Individualität und Personalität, doch der Mensch vermag, nachdem er sich des von dem göttlichen Urgrund Trennenden entledigt hat,

<sup>236</sup> Vgl. W. Link, *Das Ringen Luthers*, S. 292 f.

<sup>237</sup> Gen 8,21; Matth 15,19; Röm 3,10-20; 7,14 u.v.a.

<sup>238</sup> *WA* 1,224,13-14: "Veritas itaque est quod homo arbor mala factus non potest nisi malum velle et facere."

<sup>239</sup> Vgl. hierzu H. Quiring, "Luther und die Mystik," *ZsystTh* 13/1936, S. 150-240; sowie J. von Walter, *Mystik und Rechtfertigung beim jungen Luther* (Gütersloh: Bertelsmann, 1937).

in der *unio mystica* zur beseligenden Gottesschau zu gelangen. Der Weg zu Gott führt also durch die Entwerdung, die Negation des die vollkommene Einheit mit dem Urgrund Negierenden. Die deutsche Mystik, die für den jungen Luther von gewisser Bedeutung ist, vollzieht diese Bewegung in der Demut, anders als die lateinische Mystik, die auf spekulativem oder ekstatischem Wege zu Gott finden will. Demut bedeutet hier Erkenntnis der eigenen Nichtigkeit und Gottesferne sowie der Allwirksamkeit Gottes. Daher versucht der Mystiker, alle Regungen der gottfernen Elemente in sich außer Wirksamkeit zu setzen, was praktisch Quietismus ist, oder auch die *conformatio cum Christo* im Leiden, wobei hier auch Raum ist für ein aktives Element, nämlich den Gehorsam gegenüber dem Gebot Gottes als Verleugnung der sündigen Begier.

Luthers Beziehung zur Mystik war bis 1518 durchaus eng. Die von ihm besorgten Ausgaben der Deutschen Theologie von 1516 und 1518 sowie die diese Schrift lobenden Vorreden<sup>240</sup> stellen dies äußerlich unter Beweis. Daher ist es nicht ungewöhnlich, wenn sich auch in der RV Parallelen zur Mystik finden. Hier ist vor allem die *humilitas*-Theologie zu nennen. Der Staupitzsche Rat, die Lösung der Prädestinationsfrage in den Wunden Christi zu suchen, führt, wie der Zusammenhang von Röm 8,29 nahelegt, zur *conformitas cum Christo*, zum Auf-Sich-Nehmen der *crux*, was inhaltlich Demütigung unter die gewaltige, richtende Hand Gottes ist. Eben dieser für die RV charakteristische Gedanke des Zunichtewerdens des Menschen vor der Allwirksamkeit Gottes verbindet Luther mit Tauler.<sup>241</sup> In die Demut eingeschlossen ist der Glaube, daß gerade die so verstandene *crux* Gottes Weg ist, um uns zu retten. Hinter dieser Haltung steht aber bei Luther eine Einsicht, die ihn im Grunde genommen von der Mystik scheidet, nämlich eben die der totalen Sündhaftigkeit des Menschen. Von daher ist die Annahme einer *scintilla animae*, eines göttlichen Seelengrundes im Menschen, ebensowenig wie die Annahme der scholastischen *Syntheresis* für Luther nicht nachvollziehbar. Es gibt für ihn keine Provinz göttlichen Wesens im Menschen, deren Aktualisierung in der Demütigung des äußeren Menschen der Weg zum Heil wäre. Deshalb ist auch die Mystik *theologia gloriae*, trotz aller äußeren *crux*. Ob Luther dies schon in seiner Frühzeit gesehen hat, ist eine Frage, der im Zusammenhang dieser Studie nicht nachgegangen werden kann. Klar war ihm auf jeden Fall, daß der ganze Mensch sündig ist und unter dem Gericht Gottes steht. Im Falle des Christen ist dieses Gottesgericht die im Glauben angenommene *crux Christi*. Die Parallele zur *imitatio Christi* der Mystik zur Erreichung der *conformitas* liegt nahe<sup>242</sup>, doch tritt hier mit der Einführung des Glaubensbe-

<sup>240</sup> WA 1,153 und 387 f.

<sup>241</sup> Vgl. H. Quiring, "Luther und die Mystik," *ZSystTh* 13/1936, S. 212-214 und 219-221.

<sup>242</sup> Vgl. J. von Walter, *Mystik und Rechtfertigung beim jungen Luther*, S. 29 f.

griffes ein neues, wesentlich anderes, ein passives, das Gericht erleidendes Element an die Stelle der aktiven, werkhafte *imitatio*, so daß einzelne Grundlinien der RV schon über die Mystik hinausweisen zu dem reformatorischen Ansatz, obwohl phänomenologisch und fundamentaltheologisch die Frömmigkeit der RV mystische Frömmigkeit ist.

Luther hat sich mit der Gewinnung der reformatorischen Erkenntnis 1518/19 auch von den Grundlinien der Mystik gelöst. Die Tatsächlichkeit und auch die Zeit dieser Ablösung von der Mystik sind von der modernen Lutherforschung anerkannt.<sup>243</sup> Dadurch, daß Christus und seine Gerechtigkeit in den Mittelpunkt des Interesses rücken, tritt die Bewegung am und im Christen zurück. Es bleibt noch die Frage zu beantworten, ob Luther später nicht doch noch mystische Vorstellungen rezipiert hat.<sup>244</sup>

Das Bild im Freiheitstraktat, wo Christus als Bräutigam erscheint, der das arme Hürlein, die Seele, zur Braut nimmt und sie mit seinem Reichtum beschenkt, erinnert deutlich an die Brautmystik Bernhards von Clairvaux, welchen Luther auch sonst lobend hervorhebt. Es muß aber beachtet werden, daß Luther die gefühlsbetonte, bisweilen erotische Form bernhardischer Mystik von vornherein ausschließt. Der 'fröhliche Wechsel' von Gerechtigkeit und Sünde zwischen Christus und der gläubigen Seele ist keine mystische Bewegung, sondern - vor allem in den späteren Jahren - ein Bild für die dem Glauben zugerechnete Gerechtigkeit.<sup>245</sup> Was Luther an Bernhard schätzt, ist die Betonung eines echten, persönlichen Glaubens,<sup>246</sup> ein Anliegen, das Luther bis in sein Alter hinein teilte und ihn mit dem Zisterzienserverband verband.

Man kann also verallgemeinernd sagen, daß Luther durchaus mystische Terminologie und Phänomene mystischer Frömmigkeit rezipiert hat, sie aber von Anfang an der mystisch-platonischen Weltanschauung im allgemeinen sowie der mystischen Anthropologie im besonderen entklammert hat. Mit der reformatorischen Erkenntnis treten auch die formal-mystischen Frömmigkeitselemente zurück. In seinen späteren Jahren steht

<sup>243</sup> Nachweise bei U. Saarnivaara, *Luther Discovers the Gospel* (Reprint der 1951 erschienenen Originalausgabe, Minneapolis, o.J.), S. 118, und Anm. 249.

<sup>244</sup> Die Untersuchung von Ozment hat gezeigt, daß sich Luther gerade in der Anthropologie von der Mystik unterscheidet. Tauler betone den menschlichen Seelengrund, sein "gemuete", als den Quellort geistlichen Lebens, und Gerson spreche die soteriologischen Potenzen der *synthesis* an. Luther hingegen sehe jegliche soteriologische Bewegung von außen auf den Menschen zukommen, weshalb der geistliche Mensch im Glauben stehe ("*homo spiritualis nititur fide*"). Auch bestehe ein Unterschied zwischen Luther und der Mystik darin, daß die Mystik ein Maximum an Ähnlichkeit mit Gott hervorzubringen suche, bei Luther aber Einsicht in die Gotteswidrigkeit des Menschen der Inbegriff des Einswerdens mit Gott sei. Vgl. Stephen E. Ozment, *Homo spiritualis. A Comparative Study of the Anthropology of Johannes Tauler, Jean Gerson and Martin Luther (1509-16) in the Context of their Theological Thought*. Hg. H.A. Oberman, SMRT 6 (Leiden: Brill, 1969), S. 215.

<sup>245</sup> Vgl. J. von Walter, *Mystik und Rechtfertigung beim jungen Luther*, S. 27 f.

<sup>246</sup> Vgl. H. Quiring, "Luther und die Mystik," *ZSystTh* 13/1936, S. 162.

er ihr unabhängig gegenüber. Was er von ihr übernimmt, wird in den Kontext biblisch-reformatorischen Denkens gestellt.

## **2.3. Methodisch-systematische Gesichtspunkte des Römerbriefverständnisses Luthers**

### **2.3.1. Einleitende Überlegungen**

Jede Exegese ist von den hermeneutischen Voraussetzungen des Exegeten bestimmt. Dies gilt von der augustinischen und der mittelalterlichen ebenso wie von der Auslegung Luthers oder der der modernen Existenztheologie. Die hermeneutischen Vorentscheidungen ihrerseits erweisen sich in hohem Maße abhängig von den vom Ausleger bejahten oder unbewußt übernommenen philosophischen Eckdaten, die je den Erkenntnisprozeß definieren. Wir können diesen Aspekt der Römerbriefexegese Luthers nicht unerwähnt lassen, auch wenn unsere Untersuchung an dieser Stelle der gebührenden Ausführlichkeit entbehren muß.

Luther hat der Exegese seiner Frühzeit das traditionelle Schema des vierfachen Schriftsinnes zugrunde gelegt, es aber offensichtlich in den Jahren 1518/19 fallen lassen. Die uns besonders interessierende Römerbriefvorlesung verläuft noch in den überkommenen Bahnen, wobei er den tropologischen Sinn besonders hervorkehrt. Später verfolgt Luther den grammatisch-historischen Sinn. Wir müssen diese Wandlung beachten. Dabei ist auch zu untersuchen, ob die reformatorische Erkenntnis mit den Mitteln der traditionellen Quadriga gewonnen ist, also letztlich eine Denkmöglichkeit im Rahmen mittelalterlicher Theologie ist, oder ob sie mit einem grundlegenden hermeneutischen Neuansatz einhergeht. Wir werden daher in einem kurzen Aufriß die Geschichte und die Implikationen des vierfachen Schriftsinnes aufzeigen, sodann dessen Rezeption durch Luther in seiner Frühzeit und anschließend die hermeneutischen Grundlinien des älteren Luther untersuchen.

### **2.3.2. Der vierfache Schriftsinn**

Die dualistische Scheidung zwischen Geist und Materie in der Gnosis ebenso wie die neuplatonische Annahme der Materie als Individuationsprinzip und Ort der Entfernung vom Eins und des Mangels an Sein führten zur Abwertung des Irdisch-Geschöpflichen. Daher stellten beide, Gnosis und Neuplatonismus, eine ebenso massive wie subtile Anfechtung für den christlichen Glauben dar, der seinen Grund gerade darin findet, daß der Logos Fleisch wurde, sich also gerade im Bereich der Schöpfung und ihrer Geschichte manifestierte und dort sein entscheidendes Heilshandeln zur Ausführung brachte. Hatten sich schon Vertreter des Diasporajudentums wie z. B. Philo der Allegorese bedient, um die angeblich anstößigen Stellen des Alten Testaments (anthropomorphe Redeweise von Gott, scheinbare Widersprüche, Aussagen, die eine Beziehung Gottes zu irdischen Einrichtungen nahelegten etc.) dem griechisch gebildeten Menschen

annehmbar zu machen, so erlag auch die christliche, d.h. vor allem die alexandrinische Theologie dieser Versuchung: Der inkarnatorische Charakter der Offenbarung wurde auf allegorischem Wege vergeistigt in der Absicht, so zu höherer, über das Irdische hinausgehender geistiger Erkenntnis zu gelangen. In bezug auf die Auslegung der Schrift bedeutete dies, daß man unter fälschlicher Berufung auf 2Kor 3,6 ("Denn der Buchstabe tötet, aber der Geist macht lebendig.") den buchstäblichen, wörtlichen Sinn der Schrift als ungenügend erachtete, also sowohl die inkarnatorische Gestalt des Logos in der Christologie als auch das Eingehen des Geistes in die Gestalt des biblischen Wortes verwarf, um einen geistigen Schriftsinn zu erheben, der dem Verständigen unmittelbare, von den Fesseln der Gottesferne erlösende Teilhabe am geistigen, göttlichen Sein ermöglichte. Glaube wurde somit als geistige Schau verstanden. Das unmittelbare, also das sich ohne Mittler und ohne Einbeziehung juridischer Kategorien; vollziehende Einswerden des erkennenden Individuums mit dem göttlichen Sein ist das Wesentliche an dieser Bewegung, derentwegen die vergeistigende, d.h. allegorische Auslegung der Heiligen Schrift rezipiert wurde. Es war vor allem der im frühen Neuplatonismus erzogene Christ Origenes, der die Allegorese aus den außerchristlichen, heidnischen Quellen übernommen und zum festen Bestandteil kirchlicher Exegese gemacht hat.<sup>247</sup>

Ein leitender Gesichtspunkt bei der Annahme eines doppelten bzw. mehrfachen Schriftsinnes ist das Verständnis des biblischen Begriffes *mysterion*<sup>248</sup>. Nach dem Zeugnis der Briefe des Paulus an die Epheser und Kolosser<sup>249</sup> ist das bis dahin verborgene und nunmehr in Christus offenbare Geheimnis der universale Heilswille Gottes in Christus, nach Kol 2,2 f. Jesus Christus selbst. Das heißt, daß das Mysterium, nämlich die Rettungsabsicht Gottes und deren Ausführung, nicht jenseits des fleischgewordenen Gottessohnes zu suchen ist, sondern in ihm ganz offenbar zutage tritt. Vom Mysterium zu reden, heißt für die Schrift, vom raumzeitlichen Christusgeschehen zu reden. Mit der Entgeschichtlichung des Mysteriumbegriffs in der Antike geht diese zentrale Bedeutung der Heilsgeschichte verloren. Das hat für die Exegese zur Folge, daß anstößige geschichtliche Aussagen der Heiligen Schrift bewußt zum Anlaß genommen werden, auf spekulativem Wege einen allegorischen, geistlichen Sinn zu erheben.<sup>250</sup> Ebeling identifiziert dies als Versuch der *ratio*, die Offenbarung "erträglich" zu

<sup>247</sup> Vgl. G. Ebeling, *Evangelische Evangelienauslegung* (München: Kaiser, 1942), S. 10 ff.

<sup>248</sup> Ebeling, a.a.O., S. 92 sieht in dem Begriff *mysterion* den ersten hermeneutisch bedeutsamen Begriffskomplex, neben den beiden anderen, *pneuma* und *sarx*. *Mysterion* ist das, "was Auslegung notwendig macht und darum zugleich ihr *Telos* ist".

<sup>249</sup> Eph 1,9; 3,3.9; 6,19; Kol 1,26.27; 2,2.3.

<sup>250</sup> Vgl. Ebeling, *Evangelische Evangelienauslegung*, S. 114.

machen.<sup>251</sup> Wir meinen: Griechischer Geist nahm Anstoß an der Niedrigkeit der inkarnatorischen Gestalt.

Der lateinische Westen übersetzte den biblischen Begriff *mysterion* mit *sacramentum*. Damit trat an die Stelle des spekulativen Elementes das des "gegenwärtig Verpflichtenden"<sup>252</sup>, des "rechtlich Vorbildlichen"<sup>253</sup>. Augustin sieht daher die Heilige Schrift als ein *sacramentum* und betrachtet sie dementsprechend als *signum* einer *res*. Der neuplatonische Denkhorizont erlaubt, ja erfordert diese Differenzierung. Er sieht im Diesseitigen das Abbild des Transzendenten. Daher vermag die *littera* der Heiligen Schrift sich im wörtlichen, buchstäblichen Sinn auf einen Gegenstand der Immanenz zu beziehen, und im geistlichen, allegorischen Sinn jenen zu transzendieren. Weil der buchstäbliche Sinn töte, der geistliche aber der eigentlichen pneumatischen Intention des Schriftwortes entspreche, liegt das Hauptinteresse Augustins nicht bei dem *ephapax* geschehenen, buchstäblichen Tod Christi im Fleisch, sondern bei dem durch die *littera* vermittelten sakramentalen Vollzug desselben an der gläubigen Seele, wie oben gezeigt wurde. Die Sache also, auf die sich die Exegese nach Augustin inhaltlich zu beziehen habe, sei das pneumatische *regnum charitatis*<sup>254</sup>, die Liebe zu Gott und zum Nächsten, deren geschichtlicher Ort die Kirche sei. Damit ist das Abgleiten der sakramentalen Auslegung, d. h. der Allegorese, in die Spekulation abgewehrt. Der geistliche Schriftsinn steht vielmehr im Dienst existenzbezogener, kirchlicher Frömmigkeit. Kirchlich deshalb, weil die Kirche das *corpus Christi mysticum* ist und das *mysterium Christi* seine sakramentale Gegenwart in der Kirche.<sup>255</sup> Von daher ist die Allegorese notwendig und konsequent, denn nur auf diesem Wege kann eine für die Kirche 'gegenwärtig verpflichtende' Wahrheit ausgesagt werden.

Der bis dahin neben dem *sensus litteralis* stehende *sensus spiritualis* wurde weiter differenziert. Erstmals unterscheidet Johannes Cassianus (360-435) die Anwendung des geistlichen Sinnes auf die Kirche und ihre Lehre, auf das Verhalten des einzelnen Gläubigen sowie auf die eschatologischen Geheimnisse.<sup>256</sup> Damit war der vierfache Schriftsinn herausgearbeitet, ein Ordnungsschema<sup>257</sup>, nach welchem durch das ganze Mittelalter hindurch die biblische Aussage erhoben wurde, welches auch Luther vorfand und in seiner Frühzeit rezipierte.

Zu dem bisher Gesagten stellen wir folgende Sachverhalte heraus:

---

<sup>251</sup> A.a.O., S. 117.

<sup>252</sup> A.a.O., S. 120.

<sup>253</sup> E. Kinder, "Sakramente," *RGG*<sup>3</sup> V, 1322.

<sup>254</sup> Augustin, De doctrina christiana III,15, *CChr* 32,91; vgl. Ebeling, *Evangelische Evangelienauslegung*, S. 121.

<sup>255</sup> Ebeling, a.a.O., S. 126.

<sup>256</sup> G. Ebeling, "Hermeneutik," *RGG*<sup>3</sup> III, 249.

<sup>257</sup> Ders., *Evangelische Evangelienauslegung*, S. 127.



1.) Die Abwertung des inkarnatorischen Charakters der Offenbarung, sowohl der *caro Christi* als auch der *littera scripturae*, ist der Stoßrichtung nach Dokerismus. Demzufolge wäre die *littera* in ihrem natürlichen, grammatisch-historischen Sinn ungeeignet, das Mysterium darzubieten. Der Glaube, der nur am klaren *verbum externum* hängen kann, ist damit hinfällig und ebenso der Gnadencharakter des Heils, weil dieses dann nicht mehr dem empfangenden Glauben zugänglich ist.

2.) An die Stelle des hörenden Glaubens tritt das Werk der Hermeneutik, der Erhebung des geistlichen Sinnes, durch welchen erst Teilhabe am göttlichen Heil vermittelt wird.

3.) Dementsprechend kommt die persönliche *soteria* erst in der existenziellen Bewegung des geistlichen Erkennens zustande. Zur Realisierung des Heils ist also immer die Präsenz des erkennenden Individuums notwendig. Damit ist das *tetelestai* des gekreuzigten Christus aufgehoben und in seiner Bedeutung verkannt. Dem Werk Christi wird vielmehr das sich in der Existenz des Individuums vollziehende Geschehen zugeordnet, und dieses ist nicht die Zurechnung der durch den inkarnierten Christus vollendeten und im Glauben empfangenen Gerechtigkeit. Der Mensch hat vielmehr erst mit der gottgewirkten Selbsterhebung zum göttlichen Sein teil an dessen Heil.

4.) Des weiteren steht die Auslegung der Schrift im Dienste der Aktualisierung dieses neuen Seins. Da es als ein real gegebenes, durch die *infusio gratiae* mitgeteiltes, im Erfahrungshorizont des Menschen vorfindliches Sein gedacht wird, ist eine Aktualisierung auf der Basis von Verheißung und Glaube ausgeschlossen. Die im Menschen real vorhandene Potenz ist nur auf dem Wege des sich direkt an den Menschen und seine Fähigkeiten wendenden Gesetzes aktualisierbar. Dementsprechend wird der geistlich-sakramentale Schriftsinn, auf das Individuum bezogen, zur Beschreibung des moralischen Verhaltens, zur Tropologie. Er ist damit formal seines evangelischen Charakters entkleidet und zum Gesetz geworden, welches den Christen erneut in eine nomologische Existenz einbindet.

### 2.3.3. Luther

#### 2.3.3.1. Das *sola scriptura* als Formalprinzip

F. Kropatscheck hat in seiner aufschlußreichen Untersuchung über das Schriftprinzip in der lutherischen Kirche<sup>258</sup> gezeigt, daß das Mittelalter im ganzen am *sola scriptura* als Formalprinzip der theologischen Erkenntnis festgehalten hat. Damit bekannte sich die Kirche zur Heiligen Schrift als Norm, jedoch nicht ohne sie zugleich an die Kette der Tradition zu legen,

---

<sup>258</sup> F. Kropatscheck, *Das Schriftprinzip der lutherischen Kirche*, Bd. 1 (Leipzig: Deichert, 1904) S. 446-459.

um die Kirchlichkeit der Exegese zu sichern und der Sektenbildung zu wehren. Die Scholastik, namentlich Thomas von Aquino, betonte außerdem die Wichtigkeit des Literalsinnes, welchem er alleinige dogmatische Beweiskraft zugestand. Doch wurde daneben am vierfachen Schriftsinn festgehalten, um die Aktualität der Schrift zu gewährleisten, d.h. ihre Funktion als Vermittlerin der individuellen und existenziellen Heilsbewegung zu sichern. Für die ockhamistische Tradition, in welcher Luther stand, war die Heilige Schrift ausschließliches, autoritatives Erkenntnisprinzip in Glaubensfragen. Ihre Irrtumslosigkeit und Suffizienz wurden kirchlichen und päpstlichen Ansprüchen entgegengehalten.<sup>259</sup> Damit war grundsätzlich die Möglichkeit gegeben, die den literalen Schriftsinn überfremdende Theologie zu kritisieren. Auf jeden Fall aber sah Luther die Schrift als Autorität und machte ihre Autorität schon in seiner Frühzeit gegen widerbiblische theologische Konstruktionen geltend. Das formale *sola scriptura* sowie die Forderung nach dem *sensus litteralis* im traditionellen Sinn sind also, wie Kropatscheck richtig vermerkt, nicht die zentralen Errungenschaften der Reformation,<sup>260</sup> wohl aber machte Luther entscheidend davon Gebrauch zur Überwindung unsachgemäßer hermeneutischer Ansätze.

Das Verstehen der Heiligen Schrift hatte schon für den jungen Luther weittragende existenzielle Implikationen. Das Bewußtsein der Unvollkommenheit und inneren Unmöglichkeit des *facere, quod in se est*, des Nichterfüllthabens und Nichterreichenkönnens, kurz, seine Begegnung mit dem biblischen Gesetz, führte ihn zur Einsicht in die totale Sündhaftigkeit des menschlichen Wesens. Kein Bereich göttlichen Wesens oder göttlicher Gegenwart im Menschen konnte ausgegrenzt werden, mit dem die Heilige Schrift durch die entsprechende hermeneutische Methode hätte in Verbindung gebracht oder durch sie aktualisiert werden können. Mit dem *totus homo peccator* vollzog Luther eine klare Trennung zur neuplatonischen Ontologie und allen von ihr beeinflussten geistigen Bewegungen. Damit war auch die Sicht geöffnet für die Heilsbedürftigkeit des ganzen Menschen, die Sicht für seine eigene Verlorenheit unter dem Zornesurteil Gottes. Insofern können wir den Glauben des jungen Luther als biblischen Glauben bezeichnen, wenn er darum ringt, in der Anerkennung der eigenen Sündhaftigkeit das Verdammungsurteil Gottes als ein gerechtes zu sehen.<sup>261</sup> Die Flucht vor Gott hin zu den Werken, zur entschuldigenden Minderung der Sünde als Charakteristikum des Unglaubens fehlt. Jedoch ist Luthers Glaube noch nicht positiv gekennzeichnet durch die *fiducia* in die

---

<sup>259</sup> Kropatscheck, a.a.O., S. 459.

<sup>260</sup> A.a.O., S. 311 f.

<sup>261</sup> Vgl. die Ausführungen zu Röm 3,3-7 in *WA* 56,212-234.

Verheißung Gottes, den Freispruch von Schuld und das Rechtfertigungsurteil im geschehenen Opfer Christi, wie unten zu zeigen ist.

### 2.3.3.2. Der tropologische Schriftsinn

Positiv beschreibt Luther den Heilsstand des Menschen im Kontext der *theologia crucis* nach wie vor als ein sich an der Existenz des Menschen vollziehendes Geschehen, und die hermeneutischen Kategorien dazu liefert ihm das traditionelle Schema des vierfachen Schriftsinnes, besonders der tropologische Sinn. Damit ist immer noch eine Differenzierung zwischen dem *sensus litteralis* und dem *sensus spiritualis* bejaht, und dies besagt, daß das von der *littera* beschriebene historische Christusgeschehen für sich genommen nicht das eigentliche, für den Christen relevante Heilsgeschehen ist, sondern daß das Christusgeschehen an und in der Existenz vergegenwärtigt und verwirklicht werden muß, so daß der Christ, wenn auch nur anfangsweise, so doch effektiv gerechtmacht wird. Diese Gerechtmachung besteht, wie ebenfalls unten gezeigt wird, in der Bejahung des Gerichtsurteils Gottes über das eigene sündige Sein und Vermögen, in der willigen, demütigen Annahme des Leidens, der Erfahrung der Negation, denn was *litteraliter* von Christus gesagt ist, gilt *tropologic* vom Christen. Vom Kreuz Christi ausgehend, enthüllt der tropologische Sinn das richtende Urteil Gottes über dem Sünder. Der Glaube stellt sich bejahend unter dieses Urteil, indem er es demütig für wahr hält. Er vermag von daher die tatsächliche Erfahrung der Negation, welche sowohl im aktiven Erwählen der *crux* besteht, als auch von innen her im Schrecken des Gewissens auf ihn zukommt und von außen im Erleiden von Bedrängnissen aller Art, als Gottes rechtfertigendes Handeln zu erkennen und zu würdigen. Die tatsächliche Erfahrung der Negation ist aber nichts anderes als die sakramentale, eben tropologische Gegenwart der *crux* Christi, durch welche Gott rechtfertigt.<sup>262</sup> Gottes heilendes, rechtfertigendes Handeln ist also *sub specie contraria* verborgen in der gläubigen Erfahrung der Verdammung, Demütigung und Zerstörung.

Getrieben vom soteriologischen Interesse, erachtet Luther den tropologischen Sinn als den *sensus primarius* der Heiligen Schrift,<sup>263</sup> weil mit ihm die Heilswirklichkeit im Existenzbereich des Menschen ausgesagt ist. Der christologische Bezug wird dadurch gewährleistet, daß die ganze Schrift in ihrem Literalsinn auf Christus hin auszulegen ist, auch und gerade das Alte Testament, welches geistlich verstanden in seiner *littera* Christus intendiert. Dadurch wird die beim Menschen vorfindliche Heilswirklichkeit als Aktualisierung des Christusgeschehens identifiziert.

<sup>262</sup> Vgl. das Scholion zu Röm 6,3 in *WA* 56,321,22-322,9.

<sup>263</sup> *WA* 3,531,33 f.

### 2.3.3.3. Die theologischen Implikationen

An dieser Stelle sind folgende Beobachtungen festzuhalten:

1.) Die Forderung der tropologischen Aktualisierung des Christusgeschehens beim Gläubigen beinhaltet zwar, daß der Christ *contra sensum* dem Worte Gottes glaubt, doch dieser Glaube erfaßt nicht das in Christus *ephapax* vollbrachte Werk, er nimmt nicht die von der *littera* mitgeteilte Information an, sondern projiziert die *littera* durch die Linse der Tropologie auf eine existenzielle Bewegung, welcher die alles entscheidende Bedeutung zugemessen wird.

2.) Die Ansicht, in der tatsächlichen Erfahrung der *crux Christi* bestehe die Heilswirklichkeit, ist daher die Aufhebung biblischen Glaubens, weil der Mensch die Negation sieht und erfährt bzw. sie mit den Sinnen erlebt und damit weiß, daß er bei allem äußeren Nein von Gott bejaht wird. Je konkreter daher die Erfahrung der Negation ist, desto anschaulicher ist Gottes Ja. Hinter der Bejahung der *humilitas* kann sich der Unwille zum Glauben verbergen, das Heil *extra nos* in Christus zu sehen.

3.) Sagten wir oben, daß bei Luther kein Bereich göttlichen Wesens im Menschen ausgegrenzt werden kann, auf den die Heilige Schrift mit der entsprechenden hermeneutischen Methode hätte bezogen werden können, so müssen wir an dieser Stelle unsere Aussage präzisieren: im Menschen nicht, denn er ist als ganzer Mensch Sünder. Trotzdem aber wird die Schrift dergestalt ausgelegt, daß ein Geschehen am Menschen, im Bereich menschlicher Erfahrung beschrieben wird und in diesem Geschehen die Heilswirklichkeit gesehen wird.

4.) Wir sahen oben, daß die Anwendung eines doppelten bzw. vierfachen Schriftsinnes antikem, das Mysterium der Inkarnation leugnendem Denken entsprang. Das neuplatonische Seinsverständnis mußte den so verstandenen *spiritus*-Begriff auf Kosten der *littera* zum hermeneutischen Schlüssel der Auslegung machen. Können wir von daher bei Luther ähnliche ontologische Denkstrukturen wahrnehmen?

a.) Betreffs der ontologischen Aussagen über den Menschen findet sich ein markanter Unterschied zwischen Luther und der augustinisch-neuplatonischen Tradition des Mittelalters: Luther sieht auch den geistigen Bereich des Menschen unter der Sünde. Es sind gerade der menschliche Stolz und der Hochmut vor Gott Funktionen des Geistes und Bewegungen des Denkens, welche die subtilste und gravierendste Form der Sünde darstellen. Sie sind auf das Sichtbare gerichtet: sie rühmen sich der eigenen Werke und der Größe der in natürlichen Kräften geübten Frömmigkeit, erachten die Fülle irdischer Gaben als Zeichen göttlicher Huld und machen aus der fleischlichen *inclinatio ad gloriam* eine Theologie. Luther hat die-

ses *kauchasthai* zu Recht als Irrweg abgelehnt.<sup>264</sup> So sind also die vorfindlichen menschlichen Denkstrukturen keine dem Geist der Schrift korrespondierende Gegebenheit mehr, die mittels der entsprechenden Hermeneutik aktualisiert werden könnte.

b.) Andererseits finden sich auch deutliche Parallelen: Das Nein zum Irdisch-Geschöpflichen, welches in der *theologia crucis* beständig hervortritt, ist in seiner Herkunft eindeutig. Luther dehnt es auf die natürlichen geistigen Fähigkeiten des Menschen aus. Wir können diesen negativen Akzent durchaus im Kontext neuplatonisch beeinflusster Ontologie sehen.

c.) Wir nehmen noch andere Züge wahr: Luther stand Ockham viel zu nahe, um den individuellen Menschen nicht in seinem spezifischen, emanzipierten Sein zu sehen. Sein ist bei Luther nicht erst dann wirklich, wenn es durch die *methexis* am Sein Gottes qualifiziert ist. Er sieht den Menschen als ganzen in seiner Geschöpflichkeit wie in seinem Gefallensein als wirklich. Freilich eignet ihm nicht das Leben aus Gott, das eigentliche, ewige Sein, aber er besitzt seine Eigenständigkeit und Persönlichkeit als Geschöpf.

Es ist dem Gesagten zufolge schwierig, Luther einer bestimmten Tradition zuzuordnen. Wir stellen vielmehr fest, daß schon beim jungen Luther biblische Denkweisen Aufnahme gefunden haben, die die jeweilige Tradition relativieren, so daß Kontinuität und Diskontinuität zur Tradition in der Frage der ontologischen Vorstellungen nebeneinanderstehen. Daß also Luther den Menschen entschieden *coram Deo* sieht, als *totus homo peccator* und zur gleichen Zeit als Geschöpf Gottes, ist schlicht schriftgemäß. Er hat darin einseitige philosophische Konzeptionen überwunden und die Komplexität der biblischen Aussage von der gefallenen Schöpfung gewahrt.

Die im Abendland vertretene Überzeugung, daß eine Sache nur wirklich 'ist', wenn sie als Form und Substanz existiert, ist freilich aristotelischer Herkunft. Sie charakterisierte die mittelalterliche Vorstellung von der Heilswirklichkeit als einer dem Menschen real mitgeteilten, eingegossenen Substanz. Dieser Hylemorphismus sowohl bei Thomas als auch in der frühen franziskanischen Theologie dürfte der profilierteste Ausdruck dieses Denkens sein, das wohl in der ganzen Kirchengeschichte präsent war und noch ist. Er ist die Krisis des biblischen Glaubens, der gerade nicht nach Form und Substanz beim Menschen fragt, sondern *pragmaton elenchos ou blepomenon*<sup>265</sup> ist. Der junge Luther ist nach wie vor von der traditionellen Vorstellung bestimmt, denn er spricht im Blick auf die Heilswirklichkeit des Menschen durchaus noch im aristotelischen Sinn von Formgebung,<sup>266</sup> wobei die neue, spezifisch christliche "Form" der gekreuzigte Christus ist.

<sup>264</sup> Vgl. zahlreiche Stellen bei Paulus: 1Kor 1,29-31; Gal 6,13; Eph 2,9

<sup>265</sup> Hebr. 11,1.

<sup>266</sup> *WA* 56,218,22: "Non inducitur forma, nisi vbi est priuatio forme precedentisque expulsio ..."

Natürlich hat Luther erkannt, daß das göttliche Sein nicht in irdischen, fleischlichen Größen dargestellt werden kann, da diese ausnahmslos von der Präsenz der Sünde in ihnen gekennzeichnet sind. Die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, ist *ab extra* aus der Sphäre Gottes. Folglich kann die göttliche Heilswirklichkeit nicht in der Überhöhung der natürlichen Gegebenheiten bestehen, sondern in deren Zerstörung, in der Austreibung der alten Form, in der Entaktualisierung der *iustitia propria* durch die *crux*. In der lebenslänglichen Auseinandersetzung mit dem Alten mit dem Ziel seiner totalen Vernichtung wird das Neue anfangsweise aufgebaut. Weil aber die Gerechtigkeit Gottes zur Rechtfertigung des Sünders bei diesem *hic et nunc* realisiert werden muß - daß dieses *sub species contraria* geschieht, ist an dieser Stelle ohne Bedeutung -, darum sind Hermeneutik und Tropologie notwendig. So erweist sich die *theologia crucis* schon in ihren fundamentaltheologischen Grundlinien als von beachtlicher innerer Stringenz. Doch hatte der tropologische Sinn aus dem Evangelium wieder ein Gesetz gemacht, denn er hatte es in die Beschreibung ethischer Bewegungen beim Menschen verkehrt.

#### 2.3.3.4. Die reformatorische Wende in der Hermeneutik

Auch im Bereich der Hermeneutik stellen wir bei Luther in der Zeit um 1518/19 einen Wandel fest. Äußerlich wird der Wandel daran sichtbar, daß er die traditionellen Formen und Methoden der Auslegung preisgibt. Ab dem Kommentar zum Galaterbrief und den *Operationes in Psalmos* (1519) sind sowohl die Darbietung der Exegesen in Form von Glossen und Scholien als auch der vierfache Schriftsinn preisgegeben. Die Exegese wurde in Gestalt einer fortlaufenden philologisch-theologischen Interpretation dargeboten. Der Einfluß des Humanismus in diesen Fragen der Form ist offensichtlich.

Damit ist selbstverständlich nicht gesagt, daß der Humanismus Vorläufer reformatorischen Schriftverständnisses sei. Wohl aber verschaffte er der Reformation den Zugang zu den Ursprachen der Schrift. Ebenso trug er aufgrund seiner Frontstellung gegen die Scholastik zur Abkehr von den durch Aristoteles motivierten Begriffsbestimmungen bei, die die Scheidung in Glossen und Scholien bedingten, und führte zu einer Vereinfachung des vierfachen Schriftsinnes. Aber unter Einbeziehung (neu-) platonischer Vorstellungen wird der antike Zwiespalt zwischen Geist und Materie nicht überwunden, sondern beibehalten und auf die Schrift übertragen. Daher hat die humanistische Exegese von der Allegorese bzw. einem geistlichen Sinn neben dem literalen bewußt Gebrauch gemacht - mit den typischen unevangelischen Resultaten.<sup>267</sup>

---

<sup>267</sup> Vgl. F. Hahn, "Faber Stapulensis und Luther," *ZKG* 57/1938, S. 356-432; G. Ebeling, *Evangelische Evangelienauslegung*, S. 138-141.

Damit einher geht die Erkenntnis, die ihm der Humanismus gewiß nicht vermittelt hat, zu deren Gewinnung er aber beigetragen hat, daß nämlich die *littera* der Schrift Träger des gegenwärtigen, vollkommenen Heiles ist, welches der an das Wort gebundene Glaube empfängt, wie Luther erstmals in den *Acta Augustana* (Oktober 1518) darlegt. Wir vermuten, daß hier ein Zusammenhang besteht zwischen dem neuen Schriftverständnis Luthers und den Auskünften, die Melanchthon in den ersten Wochen nach seiner Ankunft in Wittenberg Luther gegeben hat im Blick auf das Wesen des Glaubens nach Hebr 11,1, wie unten noch dargestellt wird. Glaube ist demzufolge nicht mehr eine *facultas* oder *possessio*, d.h. nicht mehr ein von Gott geschenktes Vermögen, kraft dessen der Mensch sein Heil und seine Heilung bewirken könnte, sondern das beständige Abstellen auf eine unsichtbare, tragfähige Wirklichkeit, von welcher Gottes Bundesverheißung spricht. Das Wort der Heiligen Schrift hat von daher nicht mehr die Aufgabe, *tropologice* Deutung einer sich beim Menschen vollziehenden existenziellen Bewegung zu sein, sondern ist schlicht *promissio*, durch welche dem Menschen das Heil gegenwärtig gemacht wird. Der Glaube und die im Wort zugesagte Heilswirklichkeit stehen in einer solch engen Verbindung, d. h. der Glaube bindet sich an sie in solch festem Vertrauen, weil er deren Wirklichkeit vor Augen hat, daß vom Glauben selbst gesagt werden kann, er sei die *hypostasis*, die Wirklichkeit des erhofften Gegenstandes. Daher steht auch das Leben des Gerechten auf dieser Wirklichkeit: Der Gerechte lebt, weil er glaubt. Der Glaube - und damit das Heil - wird nicht mehr als existenzielle Bewegung gesehen und beschrieben, sondern von seiner Wirklichkeit im Objekt her. Das aber, was dem Glauben 'entgegengeworfen' ist, ist das biblische Wort. Die Verlagerung der Heilswirklichkeit in dieses macht alle Hermeneutik zur Aktualisierung derselben beim Menschen überflüssig; das Wort kann als solches, in seiner literalen Gestalt, angenommen werden. Dadurch wird es der Überfremdung durch aus heidnischen Denkkategorien entstammender Hermeneutik entzogen und anerkannt, daß das Mysterium in einer äußerlichen, leiblichen Gestalt zugänglich ist: Der *spiritus* kommt durch die *littera* zu uns, der vom Buchstaben intendierte Sinn ist der geistliche.

Luther führt die Grundlinien seiner reformatorischen Hermeneutik in verschiedenen Schriften aus. Eine erste wichtige Stelle findet sich in der Einleitung der *Assertio omnium articulorum*<sup>268</sup> aus dem Jahre 1520. Es geht hier um die Frage der Autorität, nach der eine theologische Aussage zu beurteilen ist, ob nach den Vätern oder nach der Schrift. Luther nimmt selbstverständlich für die Heilige Schrift Stellung. Man könnte ihn darin noch einen Ockhamisten nennen, wenn er nicht weiter ausführte, die

---

<sup>268</sup> *Assertio omnium articulorum* M. Lutheri per bullam Leonis X. novissimam damnatorum. *WA* 7,94-151.

Schrift sei *per sese certissima, facillima, apertissima sui ipsius interpres, omnium omnia probans, iudicans et illuminans*.<sup>269</sup> Nach diesen Worten ist die Schrift nicht nur oberste Autorität, sondern als solche auch in ihren Aussagen absolut wahr, gewiß und zuverlässig (*certissima*) sowie in ihrem Sinn offen daliegend, klar in ihrer Aussage und daher verstehbar, also ohne das "Werk" der Hermeneutik in ihrem Sinn zu begreifen.

Ausführlicher setzt sich Luther 1521 mit Hieronymus Emser über dieses Thema auseinander.<sup>270</sup> Die Tradition hatte bekanntlich die Schrift für dunkel erklärt und die Aussagen der Väter zur Erklärung der Schrift herangezogen. Luther entgegnet hier, daß

"... alle veter yhr finsternis bekennen und nur schrifft mit schrifft erleuchten; und das ist auch die rechte kunst, das man die schrifft recht und wol zusammen trage..."<sup>271</sup>

Auslegung der Heiligen Schrift bedeutet also, eine einzelne Schriftstelle streng im Kontext der gesamten Schrift zu sehen, so daß die Auslegung der Einzelstelle nicht der Aussage anderer Stellen widerspricht. Das ist inhaltlich mit dem *scriptura sui ipsius interpres* gemeint, wobei dies die Voraussetzung der Einheit der Schrift ebenso einschließt, wie deren Klarheit hier bezeugt wird. Des weiteren diskutiert Luther anhand von 2Kor 3,6 die Scheidung zwischen einem buchstäblichen und einem geistlichen Sinn. Unter ausdrücklicher Ablehnung der Allegorese im origeneischen Sinn wie auch des vierfachen Schriftsinnes als grundlos<sup>272</sup> bekennt er sich zum buchstäblichen Sinn als dem geistlichen:

"Der heylig geyst ist der aller eynfeltigst schreyber und rether, der ynn hymell und erden ist, drumb auch seyne wortt nit mehr denn eynen einfeltigsten synn haben kunden, wilchen wir den schrifftlichen odder buchstabischen tzungem synn nennen."<sup>273</sup>

Weiter unten modifiziert er seine Aussage:

"Darumb ists nit wol genennet schrifftlich synn, weyl Paulus den buchstaben gar viel anders deutet denn sie. Besser thun die, die yhn nennen grammaticum historicum sensum, unnd were feyn, das man yhn nennet der tzungem oder sprachen synn ..." <sup>274</sup>

Geistliche Auslegung ist also nicht Aktualisierung des vermeintlich toten Buchstabens der Schrift, sondern das Ernstnehmen des Wortes in sei-

<sup>269</sup> WA 7,97,23-24.

<sup>270</sup> "Auf das überchristlich, übergeistlich und überkünstlich Buch Bock Emsers zu Leipzig Antwort." WA 7,621-688.

<sup>271</sup> WA 7,639,18-20.

<sup>272</sup> WA 7,652,20-22.

<sup>273</sup> WA 7,650,21-24, vgl. 648,1-11.

<sup>274</sup> WA 7,652,23-26.



nem natürlichen Informationsgehalt, eben so, wie eine Aussage nach den in einer Sprache gültigen Regeln der Grammatik verstanden wird.

### 2.3.3.5. Die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium

Die Differenzierung zwischen Buchstabe und Geist geschieht vielmehr auf einer anderen Ebene: Buchstabe ist das durch Mose gegebene Gesetz, das sich an den fleischlichen, natürlichen Menschen mit seinen Fähigkeiten richtet, ihn aber nicht zu retten vermag, sondern ihn aufgrund der unerfüllten Forderung verflucht und verdammt. Geist hingegen ist die Gabe des Neuen Testaments, durch Jesus Christus gegeben. Von ihm sagt Luther:

"Aber der geyst, die gotliche gnade, die gibt sterck und krefft dem hertzen, ja macht eyne neuen menschen, der lust zu gottis gepotten gewynnet und thut allis mit freudenn, was er soll. Dießen geyst kan man nu yn keyne buchstaben fassen, lessit sich nit schreyben mit tindten ynn steyn noch bucher, wie das gesetz sich fassen lessit, sondern wirt nur ynn das hertz geschrieben, und ist ein lebendige schrift des heyligen geystes on alle mittell."<sup>275</sup>

In der Unterscheidung von Geist und Buchstabe im paulinischen Sinne handelt es sich nicht um spezifisch hermeneutische Kategorien, sondern um inhaltlich-theologische. Der von der *littera scripturae* - und das ist der vom Heiligen Geist - intendierte Sinn hat die tötende Funktion des mosaischen Gesetzes von der lebendigmachenden des Evangeliums zu unterscheiden. Beide, Gesetz und Evangelium, sind Wort Gottes. Ersteres soll zur Erkenntnis der Sünde führen, letzteres die in Jesus geschehene Errettung aufzeigen. Das Besondere am Evangelium ist, daß es nicht ein bloß auf Stein oder Papier geschriebenes Wort ist, sondern eine *dynamis theou eis soterian* dadurch, daß es Schrift im Herzen des Menschen ist. Im Herzen<sup>276</sup>, wo der Mensch glaubt (Röm 10,9 f), wo er sich vertrauend auf dieses Wort verläßt, läßt es ihn teilhaben an der Heilswirklichkeit und -gegenwart. Im Glauben tritt die neue Kreatur in Erscheinung. Sie ist fortan die Wurzel des neuen Wandels im Gebot Gottes. Beide, Gesetz und Evangelium, sind zu predigen, beide sind als solche mit ihren jeweils spezifischen Funktionen Werk des Heiligen Geistes, also auch das Gesetz, welches zur Aufdeckung der Sünde notwendig ist, wobei aber der Heilige Geist als Gabe nicht durch das mosaische Gesetz gegeben wird, sondern durch das Evangelium von Jesus Christus. "Geist" ist also ein Element der Kraft, welche durch den Glauben an das äußere Wort ins Leben des Chri-

<sup>275</sup> WA 7,654,6-12.

<sup>276</sup> Wir verstehen "Herz" nicht im Sinne einer Pektoraltheologie als psychologisierbare Innerlichkeit, sondern ordnen dem Herzen den Bereich des Denkens und Verstehens, der Gesinnung, des Gewissens und des Willens zu. Der Mensch "spricht" in seinem Herzen (Röm 10,6), aus seinem Herzen kommen bestimmte "Gedanken" (Mt 9,4; 15,19), dort läßt sich sein "Dichten und Trachten" (Gen 6,5) lokalisieren. Was im Herzen des Menschen geschieht, ist begrifflich faßbar. Deshalb ist es auch dem Evangelium zugänglich (Röm 10,8).

sten tritt. Es besteht nicht neben oder nach dem Glauben (*praeter vel post fidem*), so daß das Wort Gottes doch wieder auf hermeneutischem Wege dahingehend auszulegen wäre, daß eine neben dem Glauben liegende Gegebenheit aktualisiert werden müßte. Im Gegenteil: *sola fide* hat der Christ teil an der Kraft; die Kraft des Geistes ist die des geglaubten Wortes.

Das obige Zitat ("lebendige schrift des heyligen geystes on alle mittel") könnte nahelegen, daß der Heilige Geist jenseits des äußeren Wortes als Heilmittel wirke - eine Schlußfolgerung, die in der modernen existentialen Lutherinterpretation häufig gezogen worden ist. Wir betonen demgegenüber, daß Luther hier nur die unterschiedliche Wirkweise von mosaischem Gesetz und dem Evangelium herausstellt. Das mosaische Gesetz ist *nomos*, der die gefallene, vorfindliche Lebenswirklichkeit und deren Potenzen anspricht; das Evangelium hingegen spricht von der Heilswirklichkeit in Christus und stellt den Glauben auf diesen vollkommenen, pneumatischen Grund, indem durch den Glauben der Heilige Geist im Herzen des Christen wohnt und also Christus mit seinem Heil dort präsent ist. Daß aber der Heilige Geist an das äußere Wort gebunden ist, hat Luther in der Auseinandersetzung mit den Schwärmern energisch betont. Die Heilsmittelung geschieht demnach durch das äußere Wort und die vom Wort strukturierten Zeichen<sup>277</sup>, nicht durch eine scheinbar pneumatisch-unmittelbare, innerliche Bewegung.<sup>278</sup> Mit anderen Worten: Hier ist nicht wieder eine existentielle Kategorie der Begegnung mit dem Wort intendiert, bei welcher eine das natürliche, äußere Wort übersteigende Wirksamkeit des Heiligen Geistes notwendig wäre. Es ist vielmehr ein Heimbringen des äußeren Wortes in Herz und Gewissen auf dem Wege des rationalen Erkennens und Verstehens.

### 2.3.3.6. Die *claritas scripturae*

Das Problem der *claritas scripturae* durchdenkt Luther tiefer in seiner Auseinandersetzung mit Erasmus in *De servo arbitrio*. Die Klarheit der Schrift ist begründet im Offenbarsein des Heilsratschlusses Gottes in Jesus Christus. Das Mysterium, nämlich die Dreieinigkeit Gottes, Christi Inkarnation, sein stellvertretendes Sühnopfer, seine Auferstehung und seine ewige Herrschaft sind öffentlich kundgetan, und zwar in der geschichtlichen Selbstoffenbarung Gottes in Christus sowie in der dieser folgenden öffentlichen Predigt des Wortes im Lauf der Geschichte.<sup>279</sup> Das Erhabenste also, was ein Mensch wissen kann, nämlich wie und wo der gerechte Gott dem sündigen Menschen gnädig ist, ist keineswegs in einem dunklen Bilde zu erkennen, sondern jedermanns Verständnis zugänglich. Daß dem Leser

---

<sup>277</sup> Vgl. *WA* 18,204,4-21.

<sup>278</sup> Vgl. *WA* 18,136,9-23.

<sup>279</sup> *WA* 18,606,26-28.

der Schrift etliche Stellen dunkel und verschlossen erscheinen, findet seinen Grund weder in der Erhabenheit des Gegenstandes, von dem die Schrift redet, noch in der Dunkelheit, die etwa in der Schrift wäre, sondern in der "Unkenntnis der Worte und der Grammatik"<sup>280</sup>. Aufgrund der Andersartigkeit der biblischen Sprachen, ihrer grammatischen Konstruktionen und bisweilen spezifischen Idiomatik sowie des jahrhundertelangen Abstands zwischen dem biblischen Ereignis bzw. dessen schriftlicher Fixierung und dem Leser ergeben sich einzelne Verständnisschwierigkeiten. Das Ganze der Schrift aber, die *res scripturae*,<sup>281</sup> namentlich Jesus Christus als Kulminationspunkt der biblischen Offenbarung, ist unzweideutig zu erkennen, ja muß nach dem Brechen der Siegel des Grabes dem menschlichen Verstehen zugänglich sein.<sup>282</sup>

Demzufolge müßte eigentlich jeder Mensch die Heilige Schrift verstehen, aber offensichtlich ist sie für die Mehrzahl der Menschen dunkel. Hier tritt ein weiteres Problem in unseren Gesichtskreis. Luther führt dazu aus:

"Wenn jedoch vielen vieles verschlossen ist, so liegt das nicht an der Dunkelheit der Schrift, sondern an der Blindheit oder Beschränktheit jener, die sich nicht bemühen, die allerklarste Wahrheit zu sehen ... Es sollen also die elenden Menschen aufhören, die Finsternis und Dunkelheit ihres Herzens der völlig klaren Schrift Gottes in gotteslästerlicher Verkehrtheit zuzuschreiben."<sup>283</sup>

Mit anderen Worten, das Verständnis der Schrift wird entscheidend durch die Sünde gehindert. Der die Finsternis liebende Mensch will die klare Schrift nicht sehen und verstehen und erklärt sie daher für dunkel, um sich ihrer entziehen zu können, worin wiederum das Werk Satans sichtbar wird. Das Verständnis der Heiligen Schrift kommt daher nur durch Einwirkung Gottes auf den Menschen zustande, also *ab extra*, durch den Heiligen Geist. Daher unterscheidet Luther zwischen der äußeren und inneren Klarheit der Schrift:

"Es gibt eine zwiefache Klarheit der Schrift, so wie auch eine zwiefache Dunkelheit, eine äußerliche im Dienst des Wortes gesetzte und eine andere, in der Erkenntnis des Herzens gelegene. Wenn du von der inneren Klarheit sprichst, nimmt kein Mensch auch nur ein Jota der Schrift wahr, wenn er nicht den Geist Gottes hat ... Der Geist nämlich ist zum Verstehen der ganzen Schrift und auch nur irgendeines Teiles derselben erforderlich. Wenn du aber von der äußeren Klarheit sprichst, so bleibt ganz und gar nichts Dunkles und Zweideutiges übrig,

<sup>280</sup> *MüA* ErgBd 1, S. 15; *WA* 18,606,23: "... ob ignorantiam vocabulorum et grammaticae ..."

<sup>281</sup> Vgl. *WA* 18,606,31 ff. passim.

<sup>282</sup> Vgl. *WA* 18,606,24-26.

<sup>283</sup> *MüA* ErgBd 1, S. 16 f.; *WA* 18,607,9-17: Quod vero multis multa manent abstrusa, non hoc fit scripturae obscuritate, sed illorum caecitate vel socordia, qui non agunt, ut clarissimam veritatem videant, Sicut Paulus de Iudaeis dicit. 2. Corinthiorum. 4: Velamen manet super cor eorum. Et iterum, Si Euangelion nostrum opertum est, in iis qui pereunt opertum est, quorum corda Deus huius saeculi excaecavit. Eadem temeritate, solem obscurumque diem culparet, qui ipse sibi oculos velaret, aut a luce in tenebras iret, et sese absconderet. Desinant ergo miseri homines, tenebras et obscuritatem cordis sui blasphemata scripturis Dei clarissimis imputare.

sondern alles, was auch immer in der Schrift steht, ist durch das Wort ins gewis-  
seste Licht gerückt und aller Welt öffentlich verkündigt."<sup>284</sup>

Die äußere Klarheit der Schrift entspricht dem objektiven Charakter des Wortes, dem Kommen des Heiles *ab extra*. Sie nimmt dem Ungläubigen die Entschuldigung, das Wort nicht gehört zu haben, und macht also sein Widerstreben offenbar. Der Christ als glaubendes Subjekt wird durch das äußere Wort von sich selbst hinweggerissen und durch den Glauben an eine außerhalb seiner selbst bestehende Wirklichkeit gebunden. Der Heilige Geist bedient sich der äußeren Klarheit, um den Glaubenden des Inhalts seines Glaubens gewiß zu machen. Die innere Klarheit der Schrift ist deshalb nicht eine mystische, verborgene, durch irgendeine 'pneumatische Methode' zu erhellende, sondern sie besteht in der geistgewirkten Erkenntnis des *pro me* der biblischen Aussage und ist inhaltlich mit dem in äußerer Klarheit Gesagten identisch. Das *in claritate externa* stehende biblische Wort wird in seinem Auf-mich-Gerichtetsein, Für-mich-Gültigsein erkannt. Zwar ist der Christ Subjekt dieses Erkenntnisvorgangs, aber er kann es nicht sein, ohne daß ihm Christus diese Erkenntnis aus Gnaden schenkt. Dieses geschieht, indem Gott ihm die Decke von den Augen wegnimmt, das Herz auf tut, das Ohr weckt, die Verblendung durch Satan und Sünde durchbricht. So ist auch das evangelische Verstehen der Heiligen Schrift vom göttlichen *prae* charakterisiert, welches in Gottes erwählendem und prädestinierendem Willen wurzelt.<sup>285</sup> Damit ist im Grunde genommen jeder menschlichen Initiative der Zugang zur Schrift versagt. Die einzige dem Menschen verbleibende 'Möglichkeit' ist das demütige Bekenntnis seiner Unfähigkeit, die Schrift zu verstehen, und die Bitte, daß Gott ihm in seiner Gnade das Herz auf tue zum Verständnis seines Wortes. Es ist an dieser Stelle zu bedenken, daß Luther in *De servo arbitrio* das Verstehen der Schrift im Zusammenhang mit der Soteriologie sieht.<sup>286</sup> Geistliches Verstehen der Schrift impliziert Heilsglauben, Rettung von Sünden, vom Tod und der Gewalt des Teufels. Von daher geht die Bitte um das rechte Verstehen der Schrift Hand in Hand mit der Bitte: "Gott sei mir Sünder gnädig."

<sup>284</sup> *MüA* ErgBd 1, S. 17-18, *WA* 18,609,4-14 passim: Duplex est claritas scripturae, sicut et duplex obscuritas, Una externa in verbi ministerii posita, altera in cordis cognitione sita, Si de interna claritate dixeris, nullus homo unum iota in scripturis videt nisi qui spiritum Dei habet, omnes habent obscuratum cor, ita, ut si etiam dicant et norint proferre omnia scripturae, nihil tamen horum sentiant aut vere cognoscant, neque credunt Deum, nec sese esse creaturas Dei, nec quicquam aliud, iuxta illud Psal. 13. Dixit insipientis in corde suo, Deus nihil est. Spiritus enim requiritur ad totam scripturam et ad quamlibet eius partem intelligendam. Si de externa dixeris, Nihil prorsus relictum est obscurum aut ambiguum, sed omnia sunt per verbum in lucem producta certissimam et declarata toto orbi quaecunque sunt in scripturis.

<sup>285</sup> In einem anderen Zusammenhang, aber sachlich in diesem Sinne ist zu lesen: "Fides enim datur divinitus audienti verbum, et etiam contraluctandi, si Deus voluerit." *WA* 39 I,91,7-8. Dem entspricht auch die Aussage in *WA* 30 I,367,4-5, daß der Mensch "nicht aus eigener vernunft noch krafft" an Jesus Christus als seinen Herrn glauben oder zu ihm kommen kann.

<sup>286</sup> Vgl. *WA* 18,607,1-609,14;632,3-633,7.

Es liegt im Wesen der Methode - dieser Begriff ist aus *meta* und *hodos* zusammengesetzt -, einen Weg, der über etwas Dazwischenliegendes führt, zu beschreiben, und zwar einen Weg, der vom Menschen und auf seine Initiative hin beschränkt werden muß. Dabei wird die von der Schrift bezeugte Geschichte immer wieder als das Entfernte empfunden, das es nahebringen und beim Menschen gegenwärtig zu aktualisieren gilt. Das zwischen Gott und dem Menschen bzw. zwischen dem Wort Gottes Heiliger Schrift und dem menschlichen Verstehen Liegende ist aber nichts anderes als die menschliche Sünde, die Blindheit des Herzens. Es ist nun das Kennzeichen aller hermeneutischen "Methoden", auf die menschliche Subjektivität im Verstehen zu rekurrieren, so daß der Mensch auf eine jeweils bestimmte Weise zur Überwindung dieses Abstandes beitragen kann und soll. Mit anderen Worten: Auch eine exegetische Methode, die vordergründig "nur" dem Verstehen der Schrift dienen soll, soll ja letztlich und eigentlich der Erkenntnis Christi und also dem Heil dienen. Daher schließt eine "Methode" als menschliche Möglichkeit immer eine Einschränkung der Suffizienz des Werkes Christi ein und ist ein Charakteristikum des Synergismus, der auf hermeneutischem Wege der Erkenntnis Christi entgegenarbeiten will. Derjenige, der mittels einer hermeneutischen Methode, zu deren Rechtfertigung er die Schrift für dunkel oder entfernt erklärt, selbst einen Weg zu Gott finden will, um Gottes Freiheit damit zu kompromittieren, gibt zu erkennen, daß er selbst wie Gott sein will und mitbestimmen will, was Gott zu sagen hat, und also dem Paradigma des Sündenfalls entsprechend denkt und handelt.

Wir wollen an dieser Stelle den evangelischen Charakter reformatorischer Schriftauslegung würdigen: Der Exeget ist vom Zwang befreit, durch das 'Werk' der Hermeneutik das Schriftwort 'zur Sprache bringen' zu müssen, um es überhaupt verstehen zu können. Wenn das Heil *sola gratia* ist, dann ist jede verdienstvolle, durch methodische 'Arbeit' gewonnene Erkenntnis Gottes ausgeschlossen. Die *claritas scripturae* ist vielmehr die rechte Hand der *gratia*. Mit ihr kann die *fides* korrespondieren. Der Leser der Schrift empfängt durch das geglaubte, äußere, klare Wort der Schrift Heil; das Wort ist Heilmittel; es läßt den Menschen an der Gerechtigkeit Gottes teilhaben, ohne ihn in eine existenzielle Bewegung zu zwingen, auf die hin eine hermeneutische Methode ausgerichtet sein müßte. Jesus Christus ist selbst im Wort gegenwärtig, ja geradezu mit dem Wort identisch, so daß er *sola fide in verbum* in seiner ganzen Heilswirklichkeit erfaßt wird. Luther bringt dies in einer Predigt aus dem Jahre 1531 über Röm 15,4 in wünschenswerter Klarheit zum Ausdruck<sup>287</sup>:

---

<sup>287</sup> Die folgenden Zitate nach Ellwein sind Kompilationen der Aussagen Luthers in der Predigt Nr. 105 vom 2. Adventssonntage 1531 in *WA* 34 II,483-490. Nur das zweite Zitat läßt sich größtenteils als zusammenhängende Aussage nachweisen.

"Zum Christsein gehört es, Geduld zu haben, die sich nicht irdischen Geldes und Gutes getröstet, sondern allein des Wortes der Schrift. Diese ist wohl ein papier-nes Buch, aber Gott läßt sich hernieder und senkt sich in die Buchstaben, so daß sie sein Wort sind, auf das die Menschen ihren Trost und ihre Hoffnung setzen können. So ist die Schrift das Wahrzeichen Gottes, dem Holz und der ehernen Schlange gleich. Wer auf sie sieht, wird gerettet. Das merken wir in Leid und Trübsalen - denn unser Leben soll nach des Herrn Willen nicht ein herrliches, sondern ein leidendes Leben sein -, daß die Schrift nicht ein leicht zerbrechlicher Strohalm ist; sondern, wo die Schrift ist, ist Gott gegenwärtig. Wer sie annimmt, nimmt Gott an. Durch Geduld und Leiden lernen wir die Hoffnung, die uns nicht zuschanden werden läßt."<sup>288</sup>

"Desgleichen, wenn du auch nicht zur Predigt gehst, sagt Paulus: Diese Schrift, die du liest, die ein Buchstabe ist, sie gibt doch das Leben, weil sie ein Gemälde ist von jenem Mann. Das sind die allergrößten Wunder: daß sich Gott so tief herabläßt und sich in den Buchstaben senkt und sagt: Hier hat der Mensch ein Gemälde von mir. Dem Teufel zum Trotz sollen diese Buchstaben die Kraft haben, daß sie die Menschen erlösen! Also ist die Schrift ein Wahrzeichen, das Gott dahin setzt. Nimmst du sie (mit Freuden) an, bist du selig, nicht wegen der Tinte und der Feder, (sondern weil sie Christus anzeigt)."<sup>289</sup>

Daher gilt generell, daß alle Worte der Schrift in Korrelation zu dem Wort, Jesus Christus, auszulegen sind. Dadurch ist die christozentrisch-soteriologische Ausrichtung der Exegese gewahrt. In den Thesen für die Promotionsdisputation von Weller und Medler sagt Luther:

"Auch ist die Schrift nicht gegen, sondern in Beziehung zu Christus zu verstehen; daher ist sie entweder auf ihn zu beziehen oder nicht für wirkliche Schrift zu halten. ... Wenn nun die Gegner die Schrift betont haben gegen Christus, betonen wir Christus gegen die Schrift."<sup>290</sup>

Es sind dies zwei typisch "lutherische" Sätze, die in ihrer Überschärfe die Christusbezogenheit der Schrift ausdrücken. Damit ist natürlich nicht gesagt, daß Luther Christus als ein Prinzip neben der Schrift sieht, von welchem aus die Schrift kritisch zu beurteilen wäre, welches u. U. gegen die Schrift treten könnte, denn Christus ist ja nur durch die Schrift zu erkennen. Werden diese Thesen in ihrer Überschärfe für sich genommen, sind sie zweifellos als unsachgemäß zurückzuweisen. Der Reformator wehrt sich aber gegen eine emanzipatorische Schriftauslegung, durch wel-

<sup>288</sup> D. Martin Luthers *Epistel-Auslegung*, Bd. 1: *Der Römerbrief*, hg. E. Ellwein (Göttingen: Vandenhoeck, 1963), S. 322.

<sup>289</sup> A.a.O. S. 324. *WA* 34 II,487,10-16: "Item si etiam non ad praedicationem is, dicit: ista scriptura, quam legis, quae est litera, et tamen, quia picta de isto viro, dat vitam. Das sind maxima miracula, quod deus se ita demittit und senckt sich in literas et dicit: Ibi habet homo me gemalt, trotz dem Teuffel, istae literae sollen die krafft geben, ut homines erlosen. Ergo scriptura sacra est ein warzeichen, quod Gott da hin setzt, si amplecteris, es beatus, non propter dinten und feddern."

<sup>290</sup> *WA* 39 I,47,3-4 (These 41) und 19-20 (These 49): "Et Scriptura est, non contra, sed pro Christo intelligenda, ideo vel ad eum referenda, vel pro vera scriptura non habenda." ... "Quod si adversarii scripturam urserint contra Christum, urgemus Christum contra scripturam."

che der Mensch unevangelische Elemente in die Schrift hineinliest. Dadurch wird jeglichem gesetzlichen Verstehen ein Riegel vorgeschoben, denn die Gültigkeit des Werkes Christi darf nicht durch die Einführung neuer nomologischer Strukturen ins Gottesverhältnis des Christen gemindert werden. Auch die an den Christen gerichteten Gebote und Ermahnungen sollen von ihrer Erfüllung in Christus her verstanden werden.<sup>291</sup>

### 2.3.3.7. Der "tzungen synn"

Die Ablehnung philosophisch-hermeneutischer Methoden der Schriftauslegung schließt die Besinnung auf die Art und Weise des menschlichen Redens und Verstehen nicht aus. Wir sahen oben, daß Luther vom "tzungen synn" sprach. Er meint damit den Sinn, der dem natürlichen Sinn gleichkommt, so wie in einer normalen Sprechsituation Worte verstanden werden:

"... überall muß man an der einfachen, reinen und natürlichen Bezeichnung der Worte haften, wie es die Grammatik und der Sprachgebrauch hält, den Gott unter den Menschen geschaffen hat."<sup>292</sup>

Hier ist eine bedeutsame sprachwissenschaftliche wie auch erkenntnistheoretische Aussage gemacht: Sprache ist anerschaffen, und offensichtlich meint Luther, daß Sinn und Bedeutung einer Aussage trotz aller Variationen im Laufe der Geschichte wesentlich konstant sind und von daher auch nach Jahrtausenden noch erkannt werden können. Gott garantiert den Sinn eines Wortes durch die geschöpfliche Wirklichkeit, und dieser entspricht die Kompetenz des Menschen, seine Umwelt zu benennen (Gen 2,19 f.). Diese Ordnung wird weder durch den Sündenfall noch durch Gottes Gericht (Gen 11,7-9) aufgehoben, so daß hier von einer grundlegenden Kontinuität von *res* und *signum* in der Sprache gesprochen werden kann.<sup>293</sup> Auf dieser Basis ist ein sachgemäßes Verstehen der Schrift gewährleistet, und zwar ein solches, welches eben aufgrund der *claritas externa* dem natürlichen Verstehensvermögen des Menschen zugänglich ist.<sup>294</sup> Daher kann

<sup>291</sup> Vgl. Thesen 42-48: *WA* 39 I,47,5-18.

<sup>292</sup> *MüA* ErgBd 1, S. 128 f.; *WA* 18,700,33-35: "... ubique inhaerendum est simplici puraeque et naturali significationi verborum, quam grammatica et usus loquendi habet, quem Deus creavit in hominibus."

Wie sehr der Glaube am "tzungen synn" hängt, zeigt folgende Passage aus einer Predigt über Joh. 4, 47-54, der Heilung des Sohnes eines königlichen Beamten. Im Blick auf den Glauben an das Verheißungswort Jesu, 'Gehe hin, dein Sohn lebt', sagt Luther: "Aber der glawb spricht das widderspill, stehet stracks ym wort und erseufft sich darein und zweyfelt gantz nicht, es sey nicht anders, denn wie das wort lautet." (*WA* 17 I,454,19-21).

<sup>293</sup> Dies gilt vor allem deswegen, weil Sprache an der geschöpflichen Vorgabe orientiert ist, und diese gewährleistet die (relative) Konstanz der Bedeutung.

<sup>294</sup> In der Promotionsdisputation von Palladius und Tilemann macht Luther darauf aufmerksam, daß Philosophie und Theologie jeweils ihre spezifische Terminologie haben und philosophische oder juristische Termini nicht unbesehen in der Theologie verwendet werden dürfen. Er fordert: "Si tamen vultis uti vocabulis istis, prius quaeso illa bene purgate, füret sie mal zum Bade." (*WA* 39 I,229,16-19). Das heißt doch, daß die Begriffe wohl verwendet werden dürfen, aber vom Kontext der Offenbarung her gefüllt werden müssen. M.a.W.: Geschöpfliches muß, bevor es in den Dienst Gottes gestellt wird, "getauft" werden. Wird

Luther z.B. im Blick auf die biblische Aussage von der "Allmacht und Praescienz Gottes" und ihrer den freien Willen aufhebenden Bedeutung sagen:

"Die Worte sind völlig klar und auch Kindern bekannt, die Sache ist deutlich und leicht, durch das allgemeine und natürliche Urteil des Verstandes anerkannt, so daß eine noch so große Reihe von Jahrhunderten, Zeiten, Personen, die anders schreiben und lehren, nichts bedeutet."<sup>295</sup>

Das Problem des 'garstigen Grabens der Geschichte' ist hier durch das Rekurren auf die schöpfungsmäßige Begründung der Sprache gelöst. Daraus folgt, wie E.-W. Kohls richtig darstellt, daß in der biblisch-reformatorischen Exegese das "Selbstverständnis" und die "Tatsächlichkeit" des vorgegebenen Textes Ausgangspunkt aller Auslegungsarbeit sind.<sup>296</sup> Die Auslegung hat darum schlicht nachzusprechen, was der Text sagt.

In seiner Schrift "Eine Unterrichtung, wie sich die Christen in Mosen sollen schicken"<sup>297</sup> weist Luther darauf hin, daß der Leser der Schrift erheben muß, an wen eine biblische Aussage gerichtet ist, d.h. ob sie tatsächlich für den Christen von Bedeutung ist oder ihre Bedeutung nur in Rahmen der damaligen geschichtlichen Situation zu sehen ist, bevor er sie für den gegenwärtigen Leser als heilsbedeutend darstellt:

"Man mus mit der schrift seuberlich handlen und faren, Das wort ist ynn mancherley wise geschehen von anfang, man mus nicht allein ansehen, ob es Gottes wort sey, ob es Gott geredt hab, sondern viel mehr, zu wem es geredt sey, ob es dich treffe odder einen andern, Da scheydet sichs denn wie sommer und winter. Gott hat zu David viel geredt, hat yhn heyssen dis und jhenes thuen, Aber es gehet mich nicht an, es ist auch zu mir nicht geredt. Er kan es wol zu mir reden, wil er es haben, Du must auff das wort sehen, das dich betrifft, das zu dir geredt wird, und nicht, was einen anderen antrifft. Es ist zweyerley wort ynn der schrift: Eines gehet mich nicht an, betrifft mich auch nicht, Das ander betrifft mich, Und auff das selbige, das mich angehet, mag ichs künlich wagen und mich darauff als auff einen starcken felsen verlassen. Trifft es mich nicht, so sol ich still stehen."<sup>298</sup>

---

diese "Taufe" nicht vollzogen, pervertiert die Theologie zur Scholastik. Rechte Theologie, die aus der Offenbarung schöpft, spricht aber nicht eine übergeschöpfliche oder esoterische Sprache, sondern durchbricht die aus menschlicher Begrenzung gewonnenen philosophischen Konzeptionen und stellt den Menschen und die Welt mit menschlichen und weltlichen Begriffen in das Licht des Wortes Gottes.

<sup>295</sup> MüA ErgBd 1, S. 153; WA 18,718,33-719,3: "Verba sunt clarissima, etiam pueris nota. Res est plana et facilis, etiam communi sensus iudicio naturali probata, ut nihil faciat quantavis series saeculorum, temporum, personarum aliter scribentium et docentium."

<sup>296</sup> E.-W. Kohls, *Vorwärts zu den Tatsachen. Zur Überwindung der heutigen Hermeneutik seit Schleiermacher, Dilthey, Harnack und Troeltsch*. 2. Aufl. (Basel, Reinhardt, 1973) S. 15, vgl. S. 15 ff.

<sup>297</sup> MüA 4, S. 179-191; WA 24,2-16.

<sup>298</sup> WA 24,12,14-24. H. Stadelmann, *Grundlinien eines bibeltreuen Schriftverständnisses* (Wuppertal: Brockhaus, 1985), S. 124-130, spricht in diesem Zusammenhang zu Recht von heilsgeschichtlicher Auslegung der Schrift: Eine Auslegung, die die Tatsache berücksichtigt, daß Gott sich schrittweise geöffnet



Es kann z. B. eine alttestamentliche Aufforderung zu einem bestimmten Tun im kultischen oder sozialen Bereich durch das Neue Testament aufgehoben oder genauer definiert sein. Das ist zu berücksichtigen. Des weiteren ist auf die sprachliche Gattung des Textes zu achten, nämlich ob es sich um einen geschichtlichen Bericht, Poesie, Prophetie, Gesetzes- oder Kultvorschriften handelt, oder ob der Schreiber in Bildern, d.h. figürlich redet etc.<sup>299</sup> Im übrigen betont Luther die grundlegende Bedeutung der Ursprachen der Heiligen Schrift.<sup>300</sup> Saubere philologische Arbeit am Grundtext ist die Voraussetzung für sachgemäße Auslegung und für die klare, reine Lehre des Evangeliums. Nichtbeachtung der Grundsprachen kann zu Fehldeutungen führen, wie Luther an Beispielen der Kirchengeschichte nachweist.<sup>301</sup>

### 2.3.3.8. Zusammenfassung

Dieser Abschnitt beschäftigte sich mit den hermeneutischen Aspekten des Römerbriefverständnisses Luthers. Es wurde gezeigt, daß Luther in seiner Frühzeit durch die Rezeption der Quadriga und besonders des tropologischen Schriftsinnes die hermeneutische Grundlage für die *theologia crucis* legte. Die Tropologie als Beschreibung einer Bewegung an der Existenz des Christen trägt aber nomologische Züge, d.h. sie ist wesentlich unevangelischen Charakters. Mit der Preisgabe des vierfachen Schriftsinnes im Jahre 1519 kehrte sich Luther zur *littera* als dem Träger des Pneuma, das in seinem natürlichen, grammatisch-historischen Sinn zu verstehen ist. Das äußere Wort der Schrift als Heilmittel, als Ort der Gegenwart Christi, ist dem Glauben gegeben. Neben dem Glauben ist demnach keine weitere Bewegung an der Existenz des Christen notwendig, weil der auf das biblische Wort abstellende Glaube an der ganzen Heilswirklichkeit teilhat.

---

bart hat und daß jedem Abschnitt innerhalb der *historia revelationis* besondere Anordnungen und Einrichtungen entsprechen, die nicht für alle Zeit und in gleicher Weise relevant sind.

<sup>299</sup> Vgl. *WA* 7,651-652 (gegen Emser) und *WA* 8,64 (gegen Latomus).

<sup>300</sup> Vgl. Luthers Schrift "An die Ratsherren aller Städte deutschen Landes, daß sie christliche Schulen aufrichten und halten sollen" (*MüA* 5, S. 81-104; *WA* 15,27-53, v.a. S. 37-38).

<sup>301</sup> *WA* 15,39-40.

## 2.4. Inhaltlich-theologische Aspekte der Römerbriefauslegung Luthers

### 2.4.1. Der jüngere Luther (bis 1518/19)

#### 2.4.1.1. Die Römerbriefvorlesung unter Berücksichtigung der *Dictata super psalterium*

Wir beginnen die Darstellung mit der Untersuchung der RV, obwohl Luther schon in der ersten Psalmenvorlesung, den *Dictata super psalterium*, wichtige Aussagen zum Thema gemacht hat, die sich aber sachlich nur un-erheblich von denen der RV unterscheiden, so daß wir sie gemeinsam mit dieser besprechen. Luther gibt zu Beginn der RV<sup>302</sup> ein Summarium, das wir zuerst betrachten. Es ist ein hilfreicher Wegweiser zum Verständnis der Vorlesung.

##### 2.4.1.1.1. Das Summarium der RV

Luther faßt die Absicht des Apostels Paulus im Römerbrief zusammen mit den Worten: "... zu zerstören, auszurotten und zu vernichten alle Weisheit und Gerechtigkeit des Fleisches ... und einzupflanzen, aufzurichten und großzumachen die Sünde."<sup>303</sup> Luther sieht Paulus als Mitstreiter gegen die herrschende Schultheologie, die, wie oben gezeigt wurde, eine dem Menschen eigene, vorfindliche Gerechtigkeit als Grundlage der Akzeptation durch Gott sah. Deutlich tritt Luthers Kenntnis und Lehre der totalen Verderbtheit des Menschen und seiner Unfähigkeit zum Guten hervor. Er definiert Sünde als "jene Leidenschaft, der Zunder, die sündhafte Begehrlichkeit oder der Hang zum Bösen und der Widerwille gegenüber dem Guten."<sup>304</sup> Die Tatsünde ist Frucht dieser Sünde. Vor allem sieht er im guten, unter Aufbietung aller natürlichen Kräfte hervorgebrachten Werk den Willen zur *kauchesis*, zum Selbstgefallen, zum Geltenwollen gegenüber Gott.<sup>305</sup> Diese tiefe, sündige Ader, das Verkrümmtsein in sich selbst (*incurvatio in se*) gilt es herauszustellen und auszureuten, weil es dem biblischen und evangelischen Denken diametral entgegengesetzt ist. Vor Gott nämlich ist nicht der gerecht, der gerecht handelt, sondern derjenige, den er für gerecht ansieht; "... erst muß einer gerecht sein, dann handelt er auch recht"<sup>306</sup> betont Luther unter Hinweis auf die vorausgehende Ansehung Abels vor der seines Opfers<sup>307</sup> hier und andernorts. Die in der Kirche sei-

<sup>302</sup> WA 56,157-159

<sup>303</sup> MüA ErgBd 2, S. 9; WA 56,157,1.2.5.6: "...destruere et euellere et disperdere omnem sapientiam et Iustitiam carnis ... Et plantare ac constituere et magnificare peccatum ..."

<sup>304</sup> MüA ErgBd 2, S. 150; WA 56,271,7-8: "... peccatum autem ipsa passio /fomes/ et concupiscentia siue pronitas ad malum et difficultas ad bonum ..."

<sup>305</sup> Vgl. WA 56,157,11-19

<sup>306</sup> MüA ErgBd 2, S. 9; WA 56,4,11: "... existendo Iustus facit Iusta ..."

<sup>307</sup> Gen. 4,4

ner Zeit übliche, auf Aristoteles zurückgehende Auffassung der Gerechtigkeit als einer habituell zu erwerbenden *qualitas* ist hier als falsch zurückgewiesen. Darüber ist unten noch mehr zu sagen. Wir bemerken, daß schon im Summarium der Hauptakzent auf dem negativ-abwehrenden Element liegt.

Dementgegen steht das "'bauen und pflanzen', nämlich alles, was außerhalb von uns und in Christus ist"<sup>308</sup>, die *iustitia aliena*. Von ihr heißt es:

"Denn Gott will uns nicht durch unsere eigene, sondern durch fremde Gerechtigkeit und Weisheit selig machen, durch eine Gerechtigkeit, die nicht aus uns kommt und aus uns erwächst, sondern von anderswoher zu uns kommt; die auch nicht unserer Erde entspringt, sondern vom Himmel kommt."<sup>309</sup>

In Übereinstimmung mit den Aussagen der Heiligen Schrift sieht Luther, daß Gottes Gerechtigkeit die *causa salutis* ist. Sie ist der Motor aller menschlichen Erfahrung. Aus sich selbst heraus (*quod in se est*) kann der Mensch nichts unternehmen, was vor Gott Anerkennung finden könnte. Die Gerechtigkeit wird dem Menschen zuteil,

"wenn man selbst demütig ist und Gott nicht zuvorkommen will damit, daß man sich selbst rechtfertigt und sich selbst dafür hält, daß man etwas sei..."<sup>310</sup>

Die *humilitas* ist hier Ausdruck der Entsagung aller eigenen Güter:

"Sondern ein wahrer Christenmensch soll überhaupt so ganz und gar nichts Eigenes haben, soll sich so völlig aller Dinge entäußert haben, daß er in Ehre und Schmach immer der gleiche bleibt ..." <sup>311</sup>

Natürlich handelt es sich hier um jene Güter, die je einen Menschen veranlassen könnten, auf sie zu vertrauen anstatt auf Gottes Erbarmen, also in erster Linie Güter geistlicher Art, vor allem rechtschaffene Werke, von denen es um der Erlangung der Gerechtigkeit Christi willen Abstand zu nehmen gilt<sup>312</sup>: dies ist die *cessio omnium bonorum*. Luther stimmt also schon hier in der Ablehnung der guten Werke als Basis der Rechtfertigung mit den biblischen Aussagen überein (Röm 3,28). Der genaue Inhalt der *cessio omnium bonorum* ist aber noch zu erhellen.

Positiv beschreibt Luther die Haltung des Christen mit den Worten "... auf das nackte Erbarmen Gottes warten, der einen als gerecht und weise

<sup>308</sup> *MüA* ErgBd 2, S. 10; *WA* 56,158,8-9: "... 'et edifices et plantes' Scil. omnia, que extra nos sunt et in Christo."

<sup>309</sup> *MüA* ErgBd 2, S. 10; *WA* 56,158,10-13: "Deus enim nos non per domesticam, Sed per extraneam Iustitiam et sapientiam vult saluare, Non que veniat et nascatur ex nobis, Sed que aliunde veniat in nos, Non que in terra nostra oritur, Sed que de celo venit."

<sup>310</sup> *MüA* ErgBd 2, S. 11; *WA* 56, 159, 14-16: "... Si ipse humilis fuerit et non preuenerit Deum Iustificando seipsum et reputando, quod aliquid sit ...")

<sup>311</sup> *MüA* ErgBd 2, S. 11; *WA* 56,159,4-5: "Sed omnino Christianus verus ita debet nihil proprium habere, ita omnibus exutus esse, vt per gloriam et ignobilitatem idem sit ..."

<sup>312</sup> *MüA* ErgBd 2, S. 11; *WA* 56,159,20-21: "... Opera Iusta ... nihil reputare propter Christi Iustitiam acquirendam ..."

ansieht."<sup>313</sup> Richtig sind hierbei sowohl der Gedanke des Wartens auf die Barmherzigkeit Gottes als auch der *reputatio* Gottes. Wir schließen daraus, daß Luther die Zurechnung der *iustitia aliena* als Akt der *misericordia* sieht. Luther rekurriert auf die Barmherzigkeit Gottes, also die gnädige Gesinnung in Gott, um vor ihm als gerecht zu gelten. Wir lassen die Frage nach der Rechtsgrundlage der Barmherzigkeit bzw. der *reputatio* vorerst offen; konkret ist hier die Frage, ob Gott um Christi willen oder nur um einer anderen Sache willen barmherzig ist oder gleichsam ohne jeden Grund außerhalb seiner selbst den Menschen rechtfertigt. Unklar bleibt auch die Frage des Glaubens, der für Paulus eine entscheidende Rolle spielt bei der Zueignung der Gerechtigkeit Gottes. Ist das *nudam misericordiam Dei expectare* schon neutestamentlicher Glaube? Damit besitzen wir die Eckdaten und Leitfragen für die Untersuchung der RV und können uns dieser eingehender zuwenden.

#### 2.4.1.1.2. Gerechtigkeit, Rechtfertigung und Glaube

Im Scholion zu Röm. 1,17 definiert Luther den Begriff der *iustitia Dei*:

"Wiederum darf man hier unter der Gerechtigkeit Gottes nicht die verstehen, durch die er selbst gerecht ist in sich selbst, sondern die, durch die wir von ihm her gerecht gemacht werden. Das geschieht durch den Glauben an das Evangelium."<sup>314</sup>

Zur Bestätigung zitiert er Augustin:

"Gerechtigkeit heißt darum Gerechtigkeit Gottes, weil er damit, daß er sie mitteilt, Menschen zu Gerechten macht. So wie 'Heil des Herrn' ist, wodurch er heil macht'.<sup>315</sup>

Wir nehmen den Akzent auf dem *ab extra* der Gerechtigkeit Gottes wahr. Sie ist nicht eine in menschlicher Kausalität zu erstellende, sondern muß von Gott kommen, um eine vor ihm gültige Größe zu sein. Das Verständnis der Gerechtigkeit Gottes als Genitiv des Subjekts ist mit dem *non ... qua ipse iustus est* abgelehnt, da sonst das Konzept der *iustitia activa* naheliegt, in welcher Gott unter aktiver Anwendung seiner Gerechtigkeit einem jeden das zuteilt, was er Verdienstverdient. In diesem Falle bliebe für den Sünder nur die gerechte Verdammnis. Die Abgrenzung gegen die franziskanische *meritum*-Lehre wird hier sichtbar. Luthers Interesse gilt vielmehr jener Gerechtigkeit Gottes, die dem Sünder aus Barmherzigkeit (*misericorditer*) angerechnet wird (*imputatio, reputatio*). Luther versteht

<sup>313</sup> MüA ErgBd 2, S. 11; WA 56,159,13-14: "... nudam misericordiam Dei expectare eum pro Iusto et sapiente reputantis."

<sup>314</sup> MüA ErgBd 2, S. 28; WA 56,172,3-5: "Et hic iterum 'Iustitia Dei' non ea debet accipi, qua ipse Iustus est in seipso, Sed que nos ex ipso Iustificamur, quod fit per fidem evangelii."

<sup>315</sup> MüA ErgBd 2, S. 28; WA 56,172,6-7: "'Ideo Iustitia Dei dicitur, quod impertiendo eam Iustos facit. Sicut Domini est salus, qua saluos facit.'" (Zitat aus Augustin, De spiritu et littera, 11/18)

also 'Gerechtigkeit Gottes' als Genitiv des Urhebers. Es wird betont: Der Urheber dieser Gerechtigkeit ist Gott selbst. Dies bedeutet, daß Gott den Menschen nicht aufgrund seiner gerechten Werke rechtfertigt, sondern sein Rechtfertigungsurteil auf etwas anderes gründet, denn das Resultat des Rechtfertigungsvorgangs ist, daß Gott einen Menschen als gerecht ansieht und somit rettet, obwohl er Sünder und ungerecht ist.

Im Zusammenhang der umfangreichen Ausführungen zu Röm. 4,7 sagt Luther in Abgrenzung gegen die *philosophi et iuriste*:

"Aber die Gerechtigkeit, wie sie die Schrift versteht, hängt mehr von der göttlichen Anrechnung als von dem tatsächlichen Zustand (des Menschen) ab. Jener nämlich hat die Gerechtigkeit zu eigen, nicht der nur diese Beschaffenheit hat - da ist er vielmehr ein Sünder durch und durch und ungerecht -, sondern der, den Gott um deswillen, weil er seine Ungerechtigkeit bekennt und die Gerechtigkeit Gottes anruft, aus lauter Erbarmen als gerecht ansieht und als gerecht bei sich gelten lassen wollte. So werden wir alle in sündlichem Wesen, d. h. in Ungerechtigkeit, geboren und sterben darin. Allein durch die gnädige Ansehung Gottes, der sich unser erbarmt, durch den Glauben an sein Wort, sind wir gerecht."<sup>316</sup>

Als juristische Grundlage dieses Rechtfertigungsurteils - falls der Begriff 'juristisch' hier überhaupt angebracht ist - nennt Luther einerseits die *fides evangelii*, den Glauben an das Evangelium, andererseits die *confessio iniustitiae suae et imploratio iustitiae Dei*, womit wir schon auf den Modus der Heilsaneignung gewiesen werden. Der Begriff *fides evangelii* hat scheinbar reformatorischen Charakter, muß aber im Zusammenhang mit dem anderen Begriff der *confessio iniustitiae* gesehen werden. Beide Aussagen stimmen darin überein, daß sich die *fides* in der *confessio* ausdrückt und im Bekenntnis ihr Wesen und ihr Inhalt zugänglich werden. Wie versteht Luther den 'Glauben an das Evangelium'? In dem Scholion zu Röm. 1,17 heißt es: "*per solam fidem, qua ... creditur.*"<sup>317</sup> Luther hat also die Tätigkeit des Menschen vor Augen. Im Scholion zu 8,16 wird gesagt, daß der Glaube durch den Heiligen Geist in uns gewirkt werde;<sup>318</sup> der Glaube ist also zugleich Gottes Werk und des Menschen Tat; diese wird durch jenes ermöglicht. Er richtet sich zunächst auf die Vergebung der Sünden aufgrund der Genugtuung Christi, und der persönliche Bezug wird betont:

"Darum, wenn du glaubst, daß deine Sünden nur von ihm getilgt werden, so tust du wohl daran. Aber nun füge noch dies hinzu, daß du dies auch wirklich

<sup>316</sup> *MüA* ErgBd 2, S. 165; *WA* 56,287,18-24: "Sed 'Iustitia' Scripture magis pendet ab imputatione Dei quam ab esse rei. Ille enim habet Iustitiam, non qui qualitatem solam habet, immo ille peccator est omnino et iniustus, Sed quem Deus propter confessionem iniustitiae suae et implorationem Iustitiae Dei misericorditer reputat et voluit Iustum apud se haberi. Ideo omnes In iniquitate i.e. Iniustitia nascimur, morimur, Sola autem reputatione miserentis Dei per fidem Verbi eius Iusti sumus."

<sup>317</sup> *WA* 56,172,1

<sup>318</sup> *WA* 56,370,9: "... necesse est, ut spiritus faciat te hoc credere..." (zu 8,16), d.h. die Hervorbringung des Glaubens an die Sündenvergebung durch den Heiligen Geist ist identisch mit dem Zeugnis des Geistes von der Gotteskindschaft.

glaubst. (Nicht als ob du es könntest, sondern der Geist muß solchen Glauben in dir wirken,) 'daß durch ihn dir deine Sünden vergeben werden. Das ist das Zeugnis, das der Heilige Geist unserem Herzen gibt: dir sind deine Sünden vergeben. So wird der Mensch - das meint der Apostel - durch den Glauben gerecht'. (Ganz fest mußst du auch von dir selbst, nicht nur von den Erwählten, glauben, daß Christus auch für deine Sünden gestorben ist und genug getan hat.)"<sup>319</sup>

Soweit ist an den Ausführungen Luthers nichts auszusetzen. Dann aber bemerkt Luther im unmittelbaren Anschluß daran, daß sich das Zeugnis des Heiligen Geistes auf die Verdienste beziehe, die der Christ haben könne:

"Wenn du glaubst, man könne nur durch ihn solche Verdienste besitzen, so genügt das nicht, bis der Geist der Wahrheit dir Zeugnis gibt, daß du sie durch ihn wirklich hast. Das geschieht, wenn du fest vertraust, daß die Werke, die du tust, Gott angenehm und willkommen sind, welcher Art sie auch immer sein mögen. Du hast aber dann das feste Vertrauen, daß sie angenehm sind, wenn du einsehst, daß du mit diesen Werken vor Gott ein Nichts bist, mögen sie auch gut sein und im Gehorsam getan, weil du nicht die Werke tust, die böse sind. Und dieses demütige Selbstgericht bei den guten Werken bewirkt, daß sie Gott willkommen sind."<sup>320</sup>

Was oben in scheinbar reformatorischer Klarheit *sola fide* zu lauten schien, ist hier kompromittiert: Die *fides* bleibt nicht *sola*, sondern neben dem Glauben wird das Verdienst nach wie vor bejaht, allerdings nicht als Verdienst im Sinne der *meritum*-Lehre als eine vom Menschen positiv hervorgebrachte Größe, sondern ein Verdienst aufgrund der demütigen Gesinnung (*humilitas et compunctio*), in der das Werk getan wird. Die Erkenntnis und Bejahung der eigenen Nichtigkeit und Unwürdigkeit und die daraus folgende Demut (*humilitas*) sind die kardinalen Elemente der Heilswirklichkeit, die Gott beim Menschen in Betracht zieht. Das heißt praktisch: Nicht die positive Selbstdarstellung im Werk sondern gerade das Gegenteil intendiert Luther. Die Negation des Selbst ist das Prinzip, das die vor Gott geltende Gerechtigkeit strukturiert. Für die RV ist dies charakteristisch. Wir fanden es oben schon im Begriff der *confessio iniustitiae*, welche neben der *fides evangelii* stand und sie inhaltlich füllt.

Die inhaltliche Füllung wird im Scholion zu Röm 10,10 weiter expliziert:

<sup>319</sup> MüA ErgBd 2, S. 274-275; WA 56,370,7-14: "Ideo si credis peccata tua non deleri nisi ab eo, benefacis. Sed adde adhuc: vt et hoc credas, ...'quia per ipsum peccata tibi donantur. Hoc est testimonium, quod perhibet in corde nostro spiritus sanctus dicens: Dimissa sunt tibi peccata tua. Sic enim arbitratur Apostolus hominem Iustificari per fidem' (assertiue de te ipso etiam, non tantum de electis credere, Quod Christus pro peccatis tuis mortuus sit et satisfecit)."

<sup>320</sup> MüA ErgBd 2, S. 275; WA 56,370,14-20: "Ita de meritis quoque, si credis non posse haberi nisi per ipsum, Non sufficit, donec testimonium perhibeat spiritus veritatis, quia habes ea per ipsum.' id fit, quando opera, que facis, confidis Deo esse accepta et grata, quecunque sint illa tandem. Confidis autem ea esse grata, quando sentis te (per) ea opera nihil esse coram Deo, licet bona sint et in obedientia facta, Quia non facis ea, que sunt mala. Et ista humilitas et compunctio in bonis operibus facit ea esse grata."

"Aber in der Gottesgerechtigkeit ist der Mensch jedermanns Schuldner; denn 'er ist aller Dinge schuldig geworden' (vgl. Jak. 2, 10). Dem Schöpfer, den er beleidigt hat, schuldet er Ehre und seine Unschuld, der Kreatur aber einen rechtschaffenen Gebrauch und ein Mitwirken im Dienste Gottes. Darum löst er seine Schuld nicht ein, wenn er sich nicht dem allen unterwirft und sich demütig an den allerletzten Platz stellt und in allen Dingen nichts für sich sucht. So wie die Juristen sagen: 'Wer allen Gütern entsagt, der hat genug getan.' so ist's mit dem, der Gott und den Kreaturen Raum gibt, auch um den Preis seiner selbst, und gern und willig in das Nichts und in den Tod geht und aus freien Stücken sich zur Verdammnis bekennt und nicht meint, er sei es wert, an irgendeinem von diesen Gütern teil zu haben; der hat allerdings Gott genug getan und ist gerecht. Denn er hat nichts für sich zurückbehalten, alles hat er Gott und seinen Geschöpfen überlassen. Das geschieht durch den Glauben, wo der Mensch seinen Sinn gefangen gibt unter das Wort vom Kreuz und sich verleugnet und allen Dingen entsagt, sich selbst und allem abgestorben."<sup>321</sup>

Bei aller voraufgehenden Ablehnung der scholastisch-differenzierten Darstellung der Gerechtigkeit Gottes<sup>322</sup> als positive, beim Menschen vorfindliche Eigenschaft fällt umso mehr auf, daß Luther bei seiner Definition der Gerechtigkeit doch noch auf die *iuriste* zurückgreift: die *cessio omnium bonorum*. Sie ist formal die Negation jeder positiven Eigenschaft beim Menschen, worin der Unterschied zur Scholastik liegt, andererseits aber bleibt Luther auch mit seiner Definition in der Sphäre der menschlichen Existenz. Der Mensch soll von sich aus allen eigenen Ansprüchen entsagen, um der Verdammung zuvorzukommen. Die *cessio* bewirkt also nicht eigentlich *satisfactio*, denn diese ist eigentlich Christi Werk, aber sie befreit von dem Strafurteil, indem sie es vorwegnimmt.

Die Vorstellung der Gerechtigkeit Gottes ist die eines von Gott durch sein Wort gewirkten Verhalten des Menschen, der *cessio omnium bonorum*. Dieser Rechtsbegriff aus dem Codex Iustiniani VII, tit. 71 beinhaltet, daß der Mensch alles dessen, was er hat, entsagt und damit seine Schuld einlöst, sowohl gegenüber Gott, als auch gegenüber seinen Nächsten bzw. der Schöpfung allgemein. Hieraus geht hervor, daß Luthers Gerechtigkeitsbegriff durchaus noch im Zusammenhang mit der antiken, auf Aristoteles und Cicero zurückgehenden<sup>323</sup> Vorstellung zu sehen ist, daß

---

<sup>321</sup> *MüA* ErgBd 2, S. 336; *WA* 56,419,6-17: "Verum in Iustitia Dei Homo nulli non debet, Quia 'factus est omnium reus'. Offenso enim Creatori debet gloriam et Innocentiam suam, Creature vero bonum usum et cooperationem seruitutis Dei. Ideo non soluit, Nisi iis omnibus subiectus humiliet se in nouissimum locum, Nihil sibi in omnibus querens. Sicut Iuriste dicunt: 'Qui cedit omnibus bonis, satisfecit'; Ita qui cedit Deo creaturis, etiam seipso et libens ac volens in nihilum et mortem ac damnationem sponte confitens Nec dignum sese arbitrans aliquid horum sese participare. hic sana Deo satisfecit et Iustus est. Quia nihil retinuit sibi, omnia cessit Deo et creaturis. Hoc fit per fidem, qua homo sensum suum captiuat in verbum crucis et abnegat se et a se omnia, mortuus sibi et omnibus."

<sup>322</sup> *WA* 56,419,2-3

<sup>323</sup> Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik* V, 5; *Werke* Bd. 6 (Berlin: Akademie, 1983), S. 100; Cicero, *Rhetorici libri duo qui vocantur de inventione*, lib. II, cp. 53: "iustitia est habitus animi, communi utilitate

einer dann gerecht ist, wenn er jedem das ihm Zukommende zuteilt, die Vorstellung der *iustitia distributiva*. Der theologische Kontext dieser Vorstellung ist, wie McGrath aufgewiesen hat, die *pactum*-Theologie der *via moderna*, der zufolge jeder am Bund Beteiligte gehalten ist, dem so gefaßten Gerechtigkeitsbegriff zu entsprechen.<sup>324</sup>

Hat also ein Mensch durch die *cessio omnium bonorum* alles, was er hatte, von sich gegeben, so ist er "von Schuldhaft befreit"<sup>325</sup> und kann nicht weiter belangt werden. Luther versteht dies nicht als "Werk", das der Mensch tut, sondern vielmehr als eine Haltung, (vgl. Cicero: "*habitus animi*"!) die auf der Basis des im Glauben angenommenen Wortes Gottes die eigenen Werke und die sie ermöglichenden natürlichen Fähigkeiten und Kräfte bewußt als sündig betrachtet und verdammt. Darin besteht die Übereinstimmung des Menschen mit dem im Wort mitgeteilten Urteil Gottes, was bedeutet, daß mit der Selbstverdammung ein Element des effektiven Gerechtheits im Menschen vorhanden ist; nicht als *qualitas animae* oder *potentia* im traditionellen Sinn - dagegen wehrt sich Luther entschieden<sup>326</sup> -, sondern als ein Erneuertsein durch Gott im Geist, das sich in einer neuen Ausrichtung des an sich sündigen und sündig bleibenden Menschen auswirkt. Diese neue Ausrichtung trägt aufgrund ihrer geistigen Voraussetzung (Selbstverdammung!) negative, passiv-asketische Züge (*cessio omnium bonorum*, Willigkeit zum Leiden, Kreuzigung des Fleisches), in denen das Bekenntnis der Sünde mit der Tat vollzogen wird, was der vornehmste Ausdruck des Glaubens ist. Diese neue Haltung ist von der *humilitas* gekennzeichnet, und diese ist so sehr Charakteristikum des Glaubens, daß die Begriffe *fides* und *humilitas* bisweilen synonym erscheinen.<sup>327</sup> Der Glaube steht nicht einem objektiv ergangenen Rechtfertigungsurteil gegenüber, sondern er ist gottgewirkter Ausdruck des Einverständenseins mit dem Verdammungsurteil Gottes und ist daher die Gerechtigkeit selbst. Also beinhaltet die *iustitia Dei* als die dem Christen mitgeteilte Gerechtigkeit *humilitas*, *cessio omnium bonorum* und *confessio iniustitiae*.

Der christologische Bezug dieser Glaubensgerechtigkeit besteht in der Bejahung des Kreuzes Christi als Gericht über einen selbst und damit als Gottes Weg, uns gerecht zu machen. Hierbei hat Luther weniger das ein für allemal vollbrachte geschichtliche Ereignis der Kreuzigung Christi und deren objektive Bedeutung als Sühnopfer im Auge, als vielmehr die tropologische Auslegung bzw. Inbezugsetzung derselben auf den Gläubigen.

---

conservata, suam cuique tribuens dignitatem." *M. TVLLI CICERONIS scripta quae manserunt omnia*, Bd. 2 (Stuttgart: Teubner, 1965), S. 148,3-4.

<sup>324</sup> A.E. McGrath, *Luther's Theology of the Cross* (Oxford: Blackwell, 1985), S. 100 ff.

<sup>325</sup> *WA* 56,419,11, Anm.

<sup>326</sup> *WA* 56,274

<sup>327</sup> Vgl. *WA* 56,159,12-16; 218,13; 346,19-21; 349,7-11



Das "*iudicium crucis* ist tropologice die 'Demut' im Sinne von Selbstgericht und *accusatio sui*."<sup>328</sup> Konsequenterweise beinhaltet das Selbstgericht die Selbstdarbietung zur höllischen Verdammnis.<sup>329</sup>

Dieser Gedanke tritt schon im Scholion zu Ps 71 (72) in den *Dictata super psalterium* hervor.<sup>330</sup> In der Erklärung zu V. 2 ("*Deus iudicium tuum regi da et iustitiam tuam filio regis iudicare populum tuum in iustitia et pauperes tuos in iudicio.*") nimmt Luther ausführlich zu den Begriffen *iustitia* und *iudicium* Stellung. Er geht von der Voraussetzung aus, daß das Alte Testament prophetische Rede von Christus ist. Es beschreibe dem Literalsinn nach die Geschichte des Christus. Was aber *literaliter* von Christus gesagt sei, gelte tropologisch vom Gläubigen. *Iudicium* tropologisch gedeutet, d.h. auf die Existenz und den Wandel des Christen bezogen, besagt nun, daß sich der Mensch in Übereinstimmung mit dem Urteil Gottes für gemein und verdammungswürdig hält und dies auch mit der Tat herausstellt.<sup>331</sup> Das konkretisiert sich in der Kreuzigung des Fleisches und der Verwerfung aller Dinge der Welt.<sup>332</sup> So kommt die *iustitia* zustande, die tropologisch in der *fides Christi* besteht.<sup>333</sup> *Iudicium* wird hier ausdrücklich mit *euangelium* und *gratia sua* identifiziert.<sup>334</sup> Durch das Evangelium von Christus wird der Mensch gerichtet, denn das Kreuzesgericht Christi wird an ihm vollstreckt, d.h. indem der Mensch dem Evangelium glaubt, entsagt er allem Gut bei sich selbst, verwirft er sich selbst und alle seine Werke, kreuzigt er sein Fleisch in dem Glauben, daß das so an ihm vollzogene Christusgericht Gottes Weise ist, ihn gerecht zu machen. Daher kann die *fides Christi* die tropologisch verstandene *iustitia Dei* sein, weil sie eben die Vollstreckung des Christusgerichtes über einen selbst beinhaltet.

Dieser Gedankenkomplex wird im Scholion zu Röm 3,4 unter dem Aspekt der *iustificatio Dei passiva* beschrieben. Hier heißt es:

<sup>328</sup> *MüA* ErgBd 2, S. 489, Anm. 58; vgl. *WA* 56,266,8-12: "Alii autem sunt peccatores et confitentur se peccare et peccasse, Sed dolent et odiunt seipsos eiusmodi ac desiderant Iustificari ac assidue querunt et gemunt pro Iustitia ad Deum. Hic est populus Dei iugiter portans Iudicium crucis super seipsum."

<sup>329</sup> Vgl. *WA* 56,393,29-31: "Si ergo nos ipsos sic vero corde perdemus et persequemur, in infernum offeremus propter Deum et Iustitiam eius, iam vere satisfacimus Iustitie eius, et miserebitur atque liberabit nos."

<sup>330</sup> Vgl. *WA* 3,461 f.

<sup>331</sup> *WA* 3,462,31-34: "Non enim qui se humilem facit vel dicit vel reputat, sed vilem et damnabilem, et hoc non tantum corde et verbo, sed et opere ostendit." (im Original gesperrt)

<sup>332</sup> *WA* 3,462,34-38: "Quare Castigatio et crucifixio carnis et damnatio omnium, que sunt in mundo, sunt Iudicia dei: que per Iudicium, id est euangelium et gratiam suam, in suis operatur. Et sic fit Iustitia. Quia qui sibi iniustus est et ita coram deo humilis, huic dat deus gratiam suam."

<sup>333</sup> "Sic Iustitia Tropologice est fides Christi." *WA* 3,463,1. Es folgt die wörtliche Bezugnahme auf Röm 1,17. Anschließend wird die Deutung der Begriffe im Schema des vierfachen Schriftsinnes fortgesetzt.

<sup>334</sup> Ähnlich im Scholion zu Ps 53 (54),3; *WA* 3,301,34-38: "Et in virtute iudica me: ... Que est virtus dei, in qua nos salvat? Ea scilicet, que Iudeis schandalum, gentibus stultitia est. Scilicet infirmitas, passio, crux, persecutio &c. Hec sunt arma Dei, hec virtutes et potentie, per que nos salvat et iudicat atque discernit nos ab illis, qui aliter sentiunt."

"Aber dann wird Gott in seinen Worten gerechtfertigt, wenn sein Wort von uns als gerecht und wahrhaftig anerkannt und angenommen wird. Das geschieht durch den Glauben an sein Wort. ... Gerechtfertigt also wird er bei denen, die gedemütigt ihren Eigensinn aufgeben und ihm glauben. ... So ist auch die Rechtfertigung Gottes in seinen Worten vielmehr unsere eigene Rechtfertigung ..." <sup>335</sup>

Inhaltlich geht es hier wieder um die Erkenntnis und das Bekenntnis unserer Sünden. "Und so hat mich die Erkenntnis meiner Sünde dazu gedrängt, daß Gott in mir gerechtfertigt wurde." <sup>336</sup> Auch dieser Gedanke findet sich schon in der ersten Psalmenvorlesung im Scholion zu dem von Paulus zitierten Ps 50 (51):

"Wer sich selbst richtet und Sünde bekennt, den macht Gott gerecht und wahrhaftig: weil er das von sich sagt, was Gott von ihm sagt. So stimmt er auch schon mit Gott überein und ist wahrhaftig und gerecht so wie Gott, mit dem er (in seinem Urteil) übereinstimmt." <sup>337</sup>

Deutlicher als in den *Dictata super psalterium* wird diese Haltung in der RV als Glaube identifiziert und dessen Gebundenheit an das Wort Gottes hervorgehoben. Daß der Glaube eine "steile und schwierige Sache" <sup>338</sup> ist, weil er sich gegen alles Sichtbare auf das Wort Gottes stützt, wird aufgrund des Gesagten noch deutlicher. Die Tendenz der stärkeren Betonung des Wortes als Korrelat des Glaubens ist in der RV bedeutsam, macht aber noch keinen sachlichen Unterschied zur vorangehenden Psalmenvorlesung aus.

F. Loofs <sup>339</sup> hat diesen Aspekt der Rechtfertigungslehre als den eigentlich reformatorischen hervorgekehrt. Es gehe hierbei um das Gerechthein Gottes als einem *esse in obiecto*, einem Sein in der *Auffassung*, die ein Wirkliches (Gott) erfahre, wenn es einem Erkennenden Objekt werde. <sup>340</sup> Praktisch bedeutet Rechtfertigung dann nichts anderes als die Gleichschaltung der Ansichten Gottes und des Menschen über Gott und Menschen beim *Menschen*. Das *esse in obiecto* Gottes ist zugleich Quelle effektiver Gerechtigkeit im menschlichen Tun. Positiv ist an dieser Ansicht, daß die Erkenntnis Gottes die Maßgabe menschlichen Bekennens und Handelns ist. Jedoch bleibt diese Gerechtigkeit im nomologischen Bereich stehen, sie ist eine Erkenntnis mit Selbstwert, die Heilswirklichkeit besteht nur in ihr, so

<sup>335</sup> *MüA* ErgBd 2, S. 82 f.; vgl. *WA* 56,212,26-28: "Sed tunc iustificatur Deus in sermonibus suis, quando sermo eius a nobis iustus et verax reputatur et suscipitur, quod fit per fidem in eloquia eius." Und ebd., 213,4-5: "Iustificatur ergo in iis qui humiliati sensu suo cedunt et huic credunt." Und ebd., 213,13-14: "Sic etiam Iustificatio Dei in sermonibus suis potius nostri est Iustificatio."

<sup>336</sup> *MüA* ErgBd 2, S. 91; *WA* 56,221,32: "Et sic agnitio peccati compulit me, vt Deus Iustificaretur in me."

<sup>337</sup> *WA* 3,189,33-35: "Qui sese iudicat et confitetus peccatum, deum iustificat et verificat: quia dicit id de se, quod deus dicit de eo. Et ita iam conformis deo est et verax et iustus, sicut deus, cum quo concordat."

<sup>338</sup> *WA* 56,48,18: "... fidem esse arduam et difficilem ..."

<sup>339</sup> F. Loofs, "Der articulus stantis et cadentis ecclesiae," *ThStKr* 90/1917, S. 323-420.

<sup>340</sup> Loofs, a.a.O., S. 359.

daß im Grunde das Werk Christi überflüssig wird bzw. nur propädeutische Aufgaben erfüllt.

Rechtfertigung ist also kein einmaliger Akt, sondern entsprechend den obigen Ausführungen durchaus ein Prozeß der effektiven Gerechtmachung. Zwar ist dies nicht im Sinne einer habituellen Gerechtigkeit *coram hominibus* zu verstehen, sondern im Sinne der *iustitia aliena*, der Gerechtigkeit Christi, die, wie dargestellt, dem Glaubenden zuteil wird *coram Deo* durch *imputatio* bzw. *reputatio*. Zwar ist der Mensch auch deshalb gerecht, weil Gott ihn für gerecht ansieht, d.h. weil Gott ihm die in ihm noch vorhandene Sünde nicht zurechnet,<sup>341</sup> wobei hier sowohl der "Zunder" (*fomes*), das natürliche Geneigtsein des Menschen zur Sünde, als auch die daraus folgenden Tatsünden gemeint sind.<sup>342</sup> Aber - und das ist entscheidend - die Nichtanrechnung der Sünde geschieht auf der Grundlage der *confessio peccati*.<sup>343</sup> Weil der Gläubige seine Sünden allezeit vor Augen hat, weiß er nicht, ob er vor Gott gerechtfertigt ist; er ist es aber aufgrund seines Bekenntnisses der Sünde, der Selbstanklage und seines Verlangens nach Rechtfertigung. Der Mensch an sich ist und bleibt Sünder, *peccator in re*, indem er sich aber mit dem Bekenntnis seiner Sünde unter das *iudicium* stellt, wird er in den Augen Gottes ein Gerechter, und zwar wird ihm die tropologisch beschriebene Gerechtigkeit Christi, also eine ihrer Herkunft nach ihm fremde Gerechtigkeit, zuteil, so daß daraufhin die *imputatio*, die Gerechterklärung, erfolgen kann. Grund der Rechtfertigung ist also eine im Menschen geschaffene Zuständigkeit. Sicherlich ist das keine vom Gesetz dem Menschen abverlangte Leistung, aber doch die von einem als Sollordnung verstandenen Evangelium bewirkte *humilitas*. Das Rechtfertigungsurteil ist also wesentlich analytischer Art, auch wenn die Analyse ein anderes Moment in Betracht zieht als nach der Vorstellung der Schultheologie.

Der effektive Charakter und das In-uns-Sein der Gerechtigkeit Gottes gehen aus etlichen Aussagen Luthers hervor: Sie ist ein "inwendiges, gnadengewirktes Geschenk", die "Hinwendung zum Guten und die Abkehr vom Bösen."<sup>344</sup> Sodann: Christi Auferstehung "bewirkt sie (scil. die Gerechtigkeit, d. Vf.) ... in uns, wenn wir an sie glauben, und ist ihre Ursa-

<sup>341</sup> *WA* 56,268,19-20 "Iustus est, 'cui Dominus non imputat peccatum'."

<sup>342</sup> *WA* 56,284,9-15: "Igitur Sensus psalmi est: Beatus (...) qui Leuatur crimine /i. e. Pescha/ (i.e. cui remittuntur sua scelera et crimina, peccata actualia, preuaricationes, quas operatur malum fomitis) et quorum tecta sunt peccata; Hebreus: qui siue cuius tegitur peccatum. i.e. scil ipse fomes, per non-Imputationem Dei propter humilitatem et gemitum fidei pro ipso. Cui ergo vtraque ista mala dimissa sunt, Ecce hic est, quem Deus Iustum reputat."

<sup>343</sup> *WA* 56,269,27-30: "Ergo sibiipsis et in veritate Iniusti sunt, Deo autem proter hanc confessionem peccati eos reputanti Iusti; Re vera peccatores. Sed reputatione miserentis Dei Iusti; Ignoranter Iusti er Scierenter iniusti (sic!); peccatores in re, Iusti autem in spe."

<sup>344</sup> *MüA* ErgBd 2, S. 150; *WA* 56,271,11-12: "... Iustitia nostra ex Deo Est ipsa ipsa (sic!) Inclinatorum ad bonum et declinatorum a malo interius per gratiam data ..."

che."<sup>345</sup> Auch bei dieser Aussage steht das tropologische Verständnis der Auferstehung Pate, denn die Auferstehung Christi wird sacramentaliter zur Lebendigmachung des inneren Menschen.<sup>346</sup>

Die Rechtfertigung ist, wie wir schon erwähnten, kein einmaliger Akt, sondern ein Prozeß, der sich durchs ganze Leben des Christen hinzieht:

"Denn unser ganzes Leben ist eine Zeit, wo man die Gerechtigkeit will, sie aber niemals ganz erreicht; das geschieht erst im zukünftigen Leben."<sup>347</sup> "Denn Christus allein ist gerecht und hat Gerechtigkeit, wir aber werden noch immerdar gerechtfertigt und stehen in der Rechtfertigung."<sup>348</sup>

Die Sünde, die im Gläubigen vorhanden ist, erlaubt nicht, auf einen geschehenen Akt der Rechtfertigung zurückzusehen. Daher heißt es:

"Darum besteht das ganze Leben des neuen Volkes, des glaubenden Volkes, des geistlichen Volkes darin, daß es mit dem Seufzen des Herzens, mit dem Schrei der Tat, mit dem Werk des Leibes immer nur dies eine begehrt, erbittet und erfleht, es möge immerdar bis zum Tode gerechtfertigt werden, niemals stehenbleiben, niemals meinen, es schon ergriffen zu haben, keine Werke als Ziel einer schon erlangten Gerechtigkeit ansehen, sondern auf sie harren als die da gleichsam immer noch außerhalb von uns wohnt, während wir selbst noch immerdar in Sünden leben und liegen."<sup>349</sup>

In diesem Sinn ist die Erfüllung der Rechtsforderung des Gesetzes in uns (Röm 8,4) zu verstehen. Das Gesetz zeigt unsere Sündhaftigkeit auf, damit wir nach der Gnade trachten. Die Gnade wird zur Erfüllung des Gesetzes gegeben, welche im Wandel nach dem Geist besteht, also eben im Kampf gegen die Sünde und im Ausstrecken nach der Gerechtigkeit.

Der Christ ist demzufolge *simul peccator et iustus*.<sup>350</sup> Hinter dieser Aussage steht die ebenfalls tropologisch verstandene altkirchliche Christologie, d.h. die Zweinaturenlehre, wie aus dem Scholion zu 7,18 hervorgeht.<sup>351</sup> Geist und Fleisch existieren im Christen nebeneinander und kenn-

<sup>345</sup> *MüA* ErgBd 2, S. 178; *WA* 56,296,20-22: "Et resurrectio eius non tantum est sacramentum Iustitie nostre, Sed etiam efficit eam in nobis, si eam credimus, et est causa."

<sup>346</sup> *WA* 56,322,3-5: "Resurrectio vero corporis Domini ad sacramentum interioris hominis pertinere ostenditur per illud Apostoli /Col. 3./: 'Si consurrexistis cum Christo, que sursum sunt querite.'" vgl. *MüA* ErgBd 2, 492, Anm. 38.

<sup>347</sup> *MüA* ErgBd 2, S. 159; *WA* 56,280,16-18: "Tota enim hec Vita est tempus volendi Iustitiam, perficiendi vero /nequaquam, Sed/ futura vita." (im Original gesperrt)

<sup>348</sup> *MüA* ErgBd 2, S. 179; *WA* 56,49,22-23: "Quia solus Christus Iustus est et Iustitiam habet, nos autem adhuc semper Iustificamur et in Iustificatione sumus."

<sup>349</sup> *MüA* ErgBd 2, S. 142; *WA* 56,264,16-21: "Quare tota Vita populi noui, populi fidelis, populi spiritualis Est gemitu cordis, voce operis, opere corporis non nisi postulare, querere et petere Iustificari semper vsque ad mortem, Nunquam stare, nunquam apprehendisse, Nulla opera ponere finem adepti Iustitie, Sed tanquam adhuc semper extra se habitantem expectare, Se vero semper in peccatis adhuc viuere et esse."

<sup>350</sup> *WA* 56,269,23-24: "... simul sunt Iniusti et Iusti." (im Orig. gesperrt)

<sup>351</sup> *WA* 56,343,16-23: "Sed quia ex carne et spiritu idem vnus homo constat totalis, ideo toti homini tribuit vtraque contraria, que ex contrariis sui partibus veniunt. Sic enim fit communio Ideomatum, Quod idem homo est spiritualis et carnalis, Iustus et peccator, bonus et malus. Sicut eadem persona Christi simul mortua et viua, simul passa et beata, simul operata et quieta etc. propter communionem Ideomatum, licet neutri naturarum alterius proprium conueniat, Sed contrariissime dissentiat, vt notum est."

zeichnen jeweils den ganzen Menschen aufgrund der *communicatio idiomatum*. Daher kann der Christ von sich sagen, er sei "fleischlich" (Röm 7,14). Fleischlich ist er wegen des *fomes*, der sündlichen Begier, der wesensmäßigen Geneigtheit zum Bösen, gerecht ist er aufgrund der ihm zugerechneten Gerechtigkeit, deren vollkommener Besitz ihm für die Vollendung zugesagt ist und die ihm jetzt "anfangsweise" kraft der Gnade eignet. Es stehen sich also im Christen zwei real seiende, einander heftig widerstreitende Elemente gegenüber, die ihn in einen permanenten Kampf hineinziehen, weil beide Herrschaftsrecht über ihn beanspruchen. Der Gerechte wird aber trotz härtester Anfechtung und des bisweilen scheinbaren Besiegenseins durch die Sünde widerstehen und über sie triumphieren.

Unter den Bildern, in denen Luther die Rechtfertigung beschreibt, interessiert in diesen Zusammenhang das vom Arzt und dem Kranken.<sup>352</sup> Der Mensch ist diesem Bilde zufolge in Wirklichkeit krank und nur kraft der Verheißung des Arztes gesund. Der Arzt hält ihn in der Gewißheit der von ihm endlich zu bewirkenden Heilung schon für gesund. Er zieht die Krankheit nicht mehr in Betracht. Gleichwohl bleibt die Krankheit unvermindert bestehen, solange der Mensch lebt. Der Mensch ist und bleibt lebenslänglich ein Sünder. Nur kraft der gewissen Verheißung Gottes ist er gerecht, so daß Gott die Sünde nicht mehr in Betracht zieht, weil er weiß, daß er ihn in der Vollendung ganz und real gerecht machen wird. Trotzdem aber liegt es am Kranken, dafür Sorge zu tragen, daß sich die Krankheit nicht verschlimmert: Der Arzt

"verwehrt ihm, ...das zu tun und zu lassen, wodurch jene Genesung aufgehalten und die Sünde, d.h. die böse Begierde, gesteigert werden könnte."<sup>353</sup>

Aus diesem Beispiel geht jedoch auch hervor, daß der Krankheitsprozeß gehemmt wird: Der Mensch wird durch die *confessio iniustitiae*, die *humilitas* und die *cessio omnium bonorum* einer tieferen Verstrickung in die Sünde entzogen. Die vorhandene Sünde wird ihm nicht angerechnet. Geht also tatsächlich schon in diesem Leben ein Genesungsprozeß, eine Minderung der Sünde und ein Wachstum der Gerechtigkeit vonstatten? Hierzu findet sich einmal die Bemerkung, daß die Liebe zu Gott "anfangsweise kraft der Gnade"<sup>354</sup> in uns sei, und die Feststellung: "Allmählich müssen wir geheilt werden..."<sup>355</sup> Obwohl der Akzent der letzten Aussage auf dem *paulatim* ruht, spricht Luther doch von einem sich im irdischen Leben vollziehenden Heilungsprozeß. Aber er wehrt sich gegen einen fieberhaf-

<sup>352</sup> WA 56,272,3-273,2

<sup>353</sup> MüA ErgBd 2, S. 151; WA 56,272,14-16: "... prohibens interim / in spe promisse sanitatis / et omittere quibus sanitas illa impediatur et peccatum / i.e. concupiscentia / augeatur."

<sup>354</sup> MüA ErgBd 2, S. 153; WA 56,275,12: "...ergo nunquam dilectio Dei in nobis est, Nisi per gratiam incepta..."

<sup>355</sup> MüA ErgBd 2, S. 145; WA 56,267,4: "Paulatim ergo sanari oportet..." Vgl. den Zusammenhang, 267,1-7.

ten Gerechtigkeitseifer und mahnt zur Anerkennung der eigenen Sündhaftigkeit, so daß der Christ der permanenten Rechtfertigung bedarf. Damit ist nicht die Schaffung einer neuen, göttlichen Substanz im Menschen ausgesagt, denn dies würde die *iustitia aliena* als *fremde* Gerechtigkeit gefährden. Von Gott her aber wird der Mensch hineingenommen in den Kampf gegen die Sünde, die aktive Kreuzigung des Fleisches und das Nichteinwilligen in die sündlichen Begierden. Wir stellen also fest, daß die Schaffung der *iustitia in re* Inhalt und Ziel des Heilungsprozesses ist, den Gott in dem Gläubigen hier im Leben beginnend bis hin zur endlichen Vollendung bewirkt. Die inhaltliche Füllung des Begriffs *iustitia* in bezug auf den Menschen orientiert sich also an einer *in re* bestehenden Qualität des Menschen.<sup>356</sup>

Obwohl Luther die Gerechtigkeit aus den Werken ablehnt, spricht er verschiedentlich und positiv von Werken. Welcherart sind diese? Aus der Diskussion der Spannung zwischen Röm 3,20-28 und Jak 2,23-25 entnehmen wir folgende Aussagen:

"Der Apostel unterscheidet wie zwischen Gesetz und Glauben, Buchstabe und Gnade, so auch zwischen ihren Werken. Gesetzeswerke nennt er, die ohne Glauben und Gnade geschehen und aus dem Gesetz, das durch die Furcht dazu zwingt oder durch die Verheißung zeitlicher Güter lockt, geschehen sind. Werke des Glaubens aber nennt er, die aus dem Geist der Freiheit heraus, allein aus Liebe zu Gott geschehen. Sie können nur von denen getan werden, die durch den Glauben gerechtfertigt sind. Zu dieser Rechtfertigung aber wirken die Gesetzeswerke in keiner Weise mit, sie sind vielmehr ein kräftiges Hindernis hierfür, weil sie's nicht zulassen, daß der Mensch sich selbst als ungerecht erscheint und als einer, der der Rechtfertigung bedarf."<sup>357</sup>

"Wenn also Jakobus und der Apostel sagen, der Mensch werde aus den Werken gerechtfertigt, dann streiten sie wider das falsche Verständnis derer, die meinten, es genüge ein Glaube ohne seine Werke, obschon der Apostel nicht sagt, daß der Glaube ohne die ihm eigenen Werke ist (denn dann wär's kein Glaube mehr, da 'die Tätigkeit beweist, daß eine Form vorhanden ist', wie die Philosophen sagen), sondern daß er ohne des Gesetzes Werke rechtfertigt. Die Rechtfertigung erfordert also nicht die Werke des Gesetzes, sondern den lebendigen Glauben, der seine Werke wirkt (Gal. 5,6)."<sup>358</sup>

---

<sup>356</sup> An dieser Stelle müßte die Besprechung des Bildes vom fröhlichen Wechsel folgen. Wir bringen sie im Zusammenhang mit der Darstellung der Christologie der RV.

<sup>357</sup> *MüA* ErgBd 2, S. 122; *WA* 56,248,10-17: "Apostolus distinguit inter legem et fidem, siue inter literam et gratiam, ita et inter opera earum. Opera legis dicit, que fiunt extra fidem et gratiam et ex lege per timorem cogente Vel promissionem temporalium alliciente facta. Opera autem fidei dicit, que ex spiritu libertatis amore solo Dei fiunt. Et hec fieri non possunt nisi a Iustificatis per fidem, ad quam Iustificationem opera legis nihil cooperantur, immo vehementer impediunt, dum non sinunt hominem sibi iniustum videri et Iustificationem indigentem."

<sup>358</sup> *MüA* ErgBd 2, S. 123; *WA* 56,249,5-11: "Igitur quando beatus Iacobus et Apostolus dicunt ex operibus hominem Iustificari, contra falsam intelligentiam disputant eorum, qui fidem sine operibus suis sufficere putabant, Cum Apostolus Non dicat, quod fides sine suis propriis operibus (quia tunc nec fides esset, cum

Der scheinbare Widerspruch zwischen Paulus und Jakobus ist als solcher erkannt, und die Aussagen beider sind richtig einander zugeordnet worden. In formaler Übereinstimmung mit der Schrift sieht Luther, daß der Glaube ohne Werke kein lebendiger Glaube ist, wobei allerdings der Glaubensbegriff eine, wie gezeigt, noch unreformatorische Füllung hat. Immerhin aber sieht Luther die kardinale Bedeutung des Glaubens vor den Werken, die Bedeutung des Glaubens als Quellgrund der Werke. Um dies zu verdeutlichen, vergleicht er einen ungläubigen Menschen, der die Werke eines Gerechtfertigten tut, mit einem Laien, der ungeweiht priesterliche Amtshandlungen vornimmt. Dieselben sind aufgrund der fehlenden Ordination ungültig und vermögen ihn auch nicht zum Priester zu machen, obwohl sie sich an Qualität von denen eines Priesters nicht unterscheiden. So machen die Werke des Gesetzes einen Menschen nicht zum Gerechten, sondern nur die Rechtfertigung, kraft deren ein Mensch Gott wohlgefällige Werke tut, ebenso wie ein Priester kraft seiner Ordination rechtsgültige Amtshandlungen vollzieht. Der Skopus dieses Vergleichs sowie der obigen Zitate ist der Ausschluß der Gesetzeswerke aus der Rechtfertigung und die Zugehörigkeit des Werkes zum Glauben. Man kann diese Aussagen - für sich genommen - nur als schriftgemäß bezeichnen. Es muß aber gefragt werden, ob die kraft der "Rechtfertigung" hervorgebrachten Werke nomologische Werke sind oder Werke, die in sich direkte Ausübung des Glaubens darstellen, wie die Opferung Isaaks und die Aufnahme der Kundschafter durch Rahab, die Jakobus als Beispiel gibt.<sup>359</sup> Bei diesen steht nicht das Werk als solches im Vordergrund, sondern der Glaube, der sich darin zeigt und dessen Handeln im Akt des Glaubens inbegriffen ist.

Auch wenn Luther über Werke spricht, die getan werden, weil man nach der Rechtfertigung verlangt,<sup>360</sup> sind dies doch keine Gesetzeswerke, die zum Selbststrum Anlaß geben, sondern auch bei ihnen ist die Haltung entscheidend, in der der Mensch Werke hervorbringt. Da dem Menschen die Kenntnis des Tatbestandes seines Gerechtfertigtseins verwehrt ist, ist jedes demütige Werk schlechthin sowohl Bitte um Rechtfertigung als auch Ausdruck des Schon-Gerechtfertigt-Seins. Das demütige Werk hat zudem auch eine den Fortschritt der Rechtfertigung vorbereitende Bedeutung.<sup>361</sup> Wieder wird hier sichtbar, daß Rechtfertigung kein Akt jenseits der individuellen Existenz ist, sondern der Prozeß der realen Rechtmachung. Vom Freispruch Gottes, der im Kreuz Christi ergangen ist und im Glauben emp-

---

'operatio arguat formam adesse'secundum philosophos), Sed sine operibus legis Iustificat. Igitur Iustificatio requirit non opera legis, Sed viam fidem, que sua operetur opera."

<sup>359</sup> Jak 2,21.25

<sup>360</sup> *MüA* ErgBd 2, S. 142-143; *WA* 56,264,23-26: "Quia hec iam non legis opera sunt, Sed gratie et fidei, cum qui hec operatur, non per hec sese Iustificatum confidat, Sed Iustificari cupiat Nec legem se per hec implere putat, Sed impletionem ipsius querit."

<sup>361</sup> *WA* 56,259,14-16

fangen wird, ist nicht die Rede. Luthers Ausführungen kreisen um Vorgänge und Zustände beim Menschen, die wesentlich nomologisch bestimmt sind, denn sie schalten den Menschen nach wie vor zur Verwirklichung der Rechtfertigung ein. Nomologisch sind sie deshalb, weil das Geschehen beim Menschen nichts anderes ist als Gericht und Verdammnis, in deren Dienst das Evangelium gestellt wird. Evangelisch ist hier nur dies, daß der Mensch trotz des Gerichtes gerettet wird.

Im Scholion zu 8,7 beschreibt Luther die fleischliche und geistliche Gesinnung. Die Ausführungen über die erstgenannte zeugen wieder von tiefen Einblicken in das sündige menschliche Wesen und bewegen sich im Rahmen der Heiligen Schrift. Uns interessiert der Inhalt der geistlichen Gesinnung, des *phronema tou pneumatos*. Diese Gesinnung, die dem Buchstaben nach dem Heiligen Geist eigen ist, deutet Luther tropologisch, d.h. auf die individuelle Existenz bezogen:<sup>362</sup> "

Die 'Klugheit des Geistes' erwählt, was allen frommt, und meidet, was Schaden bringt; sie verwirft, was ihrem eigenen Vorteil dient, und erwählt, was ihr selber Nachteil bringt. Denn sie leitet die Liebe an, die nicht 'das Ihre sucht' (1.Kor.13,5), sondern das, was Gottes ist und aller Kreaturen."<sup>363</sup>

Dies ist mit anderen Worten die uns schon bekannte *humilitas*, zu der hier das Element der Liebe tritt, welche wir oben schon in der Gestalt der Gottesliebe kennenlernten.

Die *negatio sui* ist nun stark auf die eschatologische Vollendung ausgerichtet, womit Luther Röm 8 auf seine Weise paraphrasiert: Der Jüngste Tag ist für den geistlich Gesinnten kein Tag des Schreckens und des Jammers. Vielmehr erwartet der geistliche Christ diesen Tag mit Freuden. Er hat die Erscheinung Christi lieb,<sup>364</sup> er wartet und eilt zu der Zukunft des Tages des Herrn,<sup>365</sup> weil in dem Gericht des Todes die endliche, leibhaftig zu erfahrende Rechtfertigung stattfindet.<sup>366</sup> Daraus ergibt sich für den Christen, daß er mit Paulus seinen Tod herbeisehnt, um bei Christus zu sein.

Die Frage, ob der Christ seines Glaubens, seiner Rechtfertigung und damit seiner endlichen Errettung gewiß sein kann, ist von der RV her schwer zu beantworten. Das Wort als Korrelat des Glaubens tritt dem Christen "aus dem Munde eines Oberen der Kirche oder eines frommen und

---

<sup>362</sup> *WA* 56,361,8: "Apostolus autem hic moraliter et de agibilibus loquitur."

<sup>363</sup> *MüA* ErgBd 2, S. 265; *WA* 56,362,28-31: "Prudentia spiritus' est electio boni communis, Reprobatio boni proprii et electio mali proprii. Quia dirigit Charitatem, que non querit, que sua sunt', sed que Dei et omnium creaturarum."

<sup>364</sup> Vgl. 2Tim 4,8

<sup>365</sup> Vgl. 2Petr 3,12

<sup>366</sup> *WA* 56,366,3-8



heiligen Mannes"<sup>367</sup> als Wort Christi entgegen (vgl. Lk 10,16). Er ist gehalten, jedes Wort Christi zu glauben, denn wenn er ihn in einem Wort leugnet, hat er ihn ganz geleugnet. Dessen gewiß zu sein, ist aber unmöglich:

"Denn obgleich wir dessen gewiß sind, daß wir an Christus glauben, so sind wir doch nicht dessen gewiß, ob wir an alle Worte glauben, die sein sind. Darum ist auch dies 'an ihn glauben' ungewiß."<sup>368</sup>

Demzufolge muß sich der Christ wiederum demütigen und den eventuellen Unglauben gegenüber einem Wort Christi als Sünde bekennen und in dieser Demutshaltung gerechtfertigt werden.

Im Scholion zu Röm 8,16<sup>369</sup> bespricht Luther das Zeugnis des Heiligen Geistes, der einen Menschen der Vergebung seiner Sünden und der Gültigkeit des Todes und der Genugtuung Christi für ihn gewiß macht. Wie dieses Zeugnis zustandekommt, wird nicht erklärt. Es dürfte sich nach Luther um eine direkte, innere Kommunikation des Heiligen Geistes an den menschlichen Geist handeln, ohne das *verbum externum* der Bibel. Eine Art Heilsgewißheit ist also möglich, und zwar kann der Christ seines Glaubens an Christus gewiß sein und das Zeugnis des Heiligen Geistes haben, aber die Gewißheit steht in der Spannung zur Ungewißheit, ob der Glaube vollständig ist. Die daraus folgende *humilitas* hat aber u.E. wenig mit dem paulinischen *pepeismai* gemein.<sup>370</sup> Außerdem fehlt jegliche Andeutung einer Heilsgewißheit aufgrund des biblischen Wortes. Gyllenkrok beobachtet zu Recht, daß in der *humilitas*-Theologie das Wort nicht Objekt<sup>371</sup> des Glaubens ist, sondern daß durch die tropologische Methode vielmehr der Mensch als Objekt des Handelns Gottes in Erscheinung trete. Erst im Zuge der Ablassverhandlungen werde Luther am Wort der Verheißung seines Glaubens und Heils gewiß.

Auch Luthers Ausführungen über die Prädestination im Scholion zu Röm 8,28 entsprechen dem Ansatz, daß wir nicht durch unsere eigene, sondern Gottes Gerechtigkeit gerettet werden. Gerade die Widrigkeiten, die Paulus in 8,33-39 erwähnt und die der Christ erfährt, sollen zeigen,

"daß er nicht aufgrund unserer Verdienste, sondern allein durch seine Erwählung und seinen unwandelbar festen Willen uns selig macht, so vielen gierig zugreifenden, grimmigen Widersachern und ihren fruchtlosen Bemühungen zum Trotz."

<sup>367</sup> *MüA* ErgBd 2, S. 126; *WA* 56,251,24-26: "Ecclesia scil. et omne verbum, quod ex ore prelati Ecclesie procedit Vel boni et sancti viri, Christi verbum est, qui dicit: 'Qui vos audit, me audit'."

<sup>368</sup> *MüA* ErgBd 2, S. 127; *WA* 56,252,23-25: "Quamquam enim certi simus nos in Christum credere, non tamen certi sumus nos in omnia, que ipsius sunt, Verba credere. ac per hoc etiam 'in ipsum Credere' incertum est." Vgl. 256,10-23

<sup>369</sup> *WA* 56,370

<sup>370</sup> Vgl. Glosse zu Röm 8,28, *WA* 56,86,19-24

<sup>371</sup> A. Gyllenkrok, *Rechtfertigung und Heiligung in der frühen evangelischen Theologie Luthers* (Wiesbaden: Harassowitz, 1952), S. 71.

Und begründend fährt Luther fort:

"Denn wenn er uns nicht durch so viele Ungeheuer hindurchgeleitete, dann ließe er in uns noch viel Spielraum übrig für die falsche Meinung von unseren Verdiensten. Aber nun zeigt er, daß wir durch seine unwandelbare Liebe gerettet werden. Mit alledem bestätigt er nicht unseren freien Willen, sondern den unbeugsam festen Willen seiner Vorherbestimmung."<sup>372</sup>

Die Prädestinationsaussage ist hervorragend zur *destructio iustitiae carnis* geeignet, weil hier dem Menschen jegliche Mitwirkung zu seinem Heil verwehrt und Gottes souveränes Rettungshandeln ausgesagt wird. Dementsprechend fragt Luther:

"Wo ist also nun unsere Gerechtigkeit? Wo sind die guten Werke, wo ist die Freiheit des Willens, wo der Zufall in den Dingen?"<sup>373</sup>

Selbstverständlich gehen die Ausführungen über die prädestinatorischen Aussagen in cp. 9 in dieselbe, richtige Richtung. Sie sind geeignet, in Übereinstimmung mit den Aussagen des Paulus den Menschen in seine gottgesetzten Schranken zu weisen und die Souveränität Gottes in der Rettung eines Menschen zu bekennen.

#### 2.4.1.1.3. Die Christologie

Wir haben den zentralen Punkt der christlichen Lehre, das Werk Christi, in der Darstellung der Aussagen von Luthers RV bisher nur tangiert und bewußt ausgespart, um ihn nun als Schlußstein in das Gewölbe der Gott und Mensch verbindenden Soteriologie zu setzen. Dabei muß sich gerade die Lehre vom Werk Christi als Kontrolle des bisher Gesagten erweisen, sowohl im Blick auf ihre Übereinstimmung mit den übrigen Aussagen der RV als auch im Blick auf ihre Relation zu den biblischen Aussagen.

Wir befragen Luther in seiner Erklärung zu Röm 3,24-26. Aus der Marginalglosse zu 3,24 geht die *satisfactio vicaria* deutlich hervor:

"Er gibt nicht in dem Sinn lauter umsonst die Gnade, daß er keine Genugtuung gefordert hätte, sondern er hat Christus, daß er für uns genug täte, für uns dahingegeben, um so denen, die durch einen anderen genug getan, nun auch selber umsonst die Gnade zu schenken."<sup>374</sup>

<sup>372</sup> MüA ErgBd 2, S. 289; WA 56,382,3-9: "...quia non meritis nostris, Sed electione mera et immutabili voluntate sua, tot rapientibus atrocissimis aduersariis frustra nitentibus, saluet. Quia si non per tot monstra duceret, multum relinqueret opinionis de nostris meritis. Sed nunc ostendit, quod immutabili dilectione eius saluamur. Ac non arbitrium nostrum, Sed inflexibilem let firmam sue predestinationis voluntatem per hec omnia probat."

<sup>373</sup> MüA ErgBd 2, S. 289; WA 56,382,16-17: "Vbi ergo nunc est Iustitia nostra? Vbi sunt opera bona? Vbi sunt libertas arbitrii, contingentia rerum?"

<sup>374</sup> MüA ErgBd 2, S. 131; WA 56,37,26-28: "Q.d. non sic gratis dat gratiam, vt nullam satisfactionem exegerit, Sed satisfactorem Christum pro nobis dedit, Vt sic satisfaciens per alium ipsis tamen gratis gratiam daret."

Die *satisfactio* ist das Werk der Versöhnung,<sup>375</sup> welches Christus zwischen Gott und dem Menschen vollbracht hat und durch welches er Gott den Menschen geneigt macht. Aufgrund dieses Werkes Christi vergibt Gott die Sünden und rechtfertigt. Dies ist, so Luther, zugleich der Erweis der Notwendigkeit seiner Gerechtigkeit, denn niemand kann auf andere Weise vor Gott gerechtfertigt werden.<sup>376</sup> Es scheint also, daß Luther das Christusgeschehen nicht in erster Linie als Sühne (*expiatio*) der Sünden versteht im Sinne eines stellvertretenden Strafleidens, sondern als *placatio Dei* einerseits und infolgedessen als Grundlage der Vergebung andererseits. Die als *placatio Dei* verstandene *satisfactio* ist der Grund der Vergebung. Gott vergibt aus einer neuen Gesinnung heraus, nicht aufgrund einer juristischen *expiatio*. Der Tod ist also nicht eigentlich Strafe, die Jesus für die Sünde der Menschen erlitten hat, sondern Gericht. In seinem Tod wurde die Sünde, speziell der *fomes*, grundsätzlich oder auch urbildlich zerstört. Hier hat Gott gezeigt, wie er über die Sünde denkt. Daß es sich hier nach der Schrift um die Erfüllung der Rechtsforderung des Gesetzes, d.h. um den juristischen Charakter des Werkes Christi handelt, hat Luther nur zum Teil wahrgenommen.<sup>377</sup> Das gleiche geht aus dem kurzen Scholion zu 4,25 hervor:

"Der Tod Christi ist der Tod der Sünde und seine Auferstehung ist das Leben der Gerechtigkeit. Denn durch seinen Tod hat er für unsere Sünde genug getan und durch seine Auferstehung hat er uns seine Gerechtigkeit zugewandt. So bedeutet sein Tod nicht nur, sondern wirkt auch die Vergebung der Sünden als die allgenugsamste Genugtuung. Und seine Auferstehung ist nicht bloß ein Unterpfand unserer Gerechtigkeit, sondern bewirkt sie auch in uns, wenn wir an sie glauben, und ist ihre Ursache."<sup>378</sup>

Wieder ist im Blick auf den Tod Christi die Unterscheidung wahrzunehmen zwischen Genugtuung bei Gott zur Vergebung der Sünden und dem aktuellen Gericht über die Sünde bzw. ihrer Zerstörung. Es geht ihm also beim Werk Christi nicht nur um den objektiven, historischen Tatbestand, sondern auch um die Applikation desselben in uns, wie wir verschiedentlich schon gesehen haben. Die tropologische Exegese fordert dies, denn tropologisch wird dem Menschen das Verdienst Christi zuteil,

<sup>375</sup> Ellwein übersetzt *propitiatio* (WA 56,38,25) mit 'Sühne'; dann müßte Luther aber *expiatio* gesagt haben, jedoch kommt dieser Ausdruck in Luthers Ausführungen zu diesem Text nicht vor, obwohl er an sich angemessen wäre, denn dem Begriff *hilasterion* (Röm 3,25) entspricht *hilasmos*.

<sup>376</sup> WA 56,38,25-27: "Quod enim remittit peccata per propitiatorium ac sic Iustificat, ostendit suam Iustitiam necessariam, cum nullus sit, cui non remittat."

<sup>377</sup> Vgl. Glossen zu Röm 8,3-4; WA 56,75,1-7 und 16-20

<sup>378</sup> MüA ErgBd 2, 178; WA 56,296,17-22: "Mors Christi Est mors peccati Et resurrectio eius Vita Iustitie, quia per mortem suam satisfecit pro peccato et per resurrectionem suam contulit nobis Iustitiam. Et sic Mors eius non solum significat, sed etiam facit remissionem peccati tanquam satisfactio sufficientissima. Et resurrectio eius non tantum est sacramentum iustitie nostre, Sed etiam efficit eam in nobis, si eam credimus, et est causa."

tropologisch kommt ihm das Sakrament des Todes und der Auferstehung Christi zugute. Das aber bedeutet: Wenn Christus die Sünde besiegt hat, so ist es außerordentlich bedeutsam, daß diese vom Gesetz geforderte Genugtuung in uns geleistet wird durch die durch den Heiligen Geist vermittelte *mortificatio carnis*, die Hingabe des Lebens und die Liebe zu Gott, so daß das Werk Christi ganz hinter dem Geschehen bei uns bzw. hinter der uns mitgeteilten Gerechtigkeit zurücktritt.

Im Dienste der Aktualisierung der Gerechtigkeit Gottes beim Menschen steht auch die Auferstehung. Sehr wohl ist nach Röm 4,25 der auferstandene Christus derjenige, dem der Gläubige gegenübersteht, mit dem er in persönliche Gemeinschaft tritt und von dem er die durch dessen Tod erworbenen Heilsgüter empfängt.<sup>379</sup> Luther aber geht es um mehr: Erst in der tropologisch im Menschen vollzogenen Auferstehung Christi ist die Rechtfertigung vollbracht. Zwar ist, wie aus der Glosse zu 3,25 ersichtlich ist, die Rechtfertigung an das historische *propitiatorium* Christi gebunden, aber die Vergebung der Sünden aufgrund der Sühne ist nur ein *prius*,<sup>380</sup> dem die eigentliche Rechtfertigung folgt. Die Vergebung der Sünden ist bloß ein Präliminäre und besteht in der Wegnahme der schon begangenen Tatsünden. Dadurch aber wird der Weg geöffnet für das eigentliche Wirken des Auferstandenen, die *iustificatio*, welche das spezifische Werk der Gerechtmachung beinhaltet. Was Christus damals getan hat, muß im Leben des Christen nachvollzogen werden, und zwar so, daß die *crux tropologica* verwirklicht wird und dabei sogar satisfaktorischen Charakter gewinnt. Dadurch aber wird wirklich Gerechtigkeit geschaffen, so daß die *crux tropologica* die sich *sub specie contraria* tropologisch am Menschen ereignende Auferstehung ist. Der Akzent ruht nicht auf dem *ephapax* vollbrachten Sühnopfer und der leibhaftigen Auferstehung Christi, sondern auf der im Menschen zu wirkenden Gerechtigkeit. Die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, ist also eine durch den lebendigen Christus im Menschen geschaffene Realität.

In diesem Zusammenhang ist das Bild des fröhlichen Wechsels zu erwähnen, welches zwar erst im Freiheitstraktat expliziert wird, aber der Sache nach in der RV schon vorhanden ist. Zu Röm. 2,15 erklärt Luther:

"Woher werden wir also die Gedanken nehmen, die uns entschuldigen? Nur von Christus und in Christus. Denn wenn das Herz des, der an Christus glaubt, ihn tadelt und verklagt und wider ihn zeugt, er habe Übles getan, so wendet er sich alsbald davon ab, nimmt seine Zuflucht zu Christus und spricht: Er aber hat genug getan, er ist gerecht, er ist meine Verteidigung, er ist für mich gestorben, er hat seine Gerechtigkeit zu der meinigen gemacht und meine Sünde zu der seinigen. Hat er meine Sünde zu der seinigen gemacht, so habe ich sie nicht mehr und

<sup>379</sup> Vgl. J. Murray, *The Epistle to the Romans I*, NIC (Grand Rapids: Zondervan, 1959), S. 156 f. zur Stelle.

<sup>380</sup> *WA* 56,38,24.

bin frei; hat er seine Gerechtigkeit zu der meinigen gemacht, so bin ich nunmehr gerecht in derselben Gerechtigkeit wie er."<sup>381</sup>

Auch hier scheint die volle reformatorische Erkenntnis vorzuliegen, doch wir sehen uns aufgrund aller bisher in Betracht gezogenen Aussagen Luthers gehindert, hier den Nachweis einer biblischen Rechtfertigungslehre zu finden. Die *communicatio idiomatum*, konkret also die Mitteilung der Gerechtigkeit, geschieht beim jungen Luther eben nicht auf imputativem Wege, sondern *tropologice*. Die Aussagen dieses Zitates fügen sich ebenso nahtlos in die dargestellten Denkformen ein.

Luthers Position in der RV steht im Kontext der für seine Frühzeit charakteristischen *theologia crucis*. Für diese sind folgende Aussagen typisch:

"Denn unser Gut ist verborgen, und zwar so tief verborgen, daß es unter seinem Widerspiel verborgen ist. So ist unser Leben verborgen unter dem Tode, die Liebe zu uns unter dem Haß wider uns, die Herrlichkeit unter der Schmach, das Heil unter dem Verderben, das Königreich unter dem Elend, der Himmel unter der Hölle, die Weisheit unter der Torheit, die Gerechtigkeit unter der Sünde, die Kraft unter der Schwachheit. Und ganz allgemein all unser Ja zu irgendeinem Gut unter dem Nein, damit der Glaube Raum habe in Gott, der die ganz andere Wesenheit und Güte und Weisheit und Gerechtigkeit ist, den man nicht besitzen oder an den man nicht rühren kann, es sei denn durch die Verneinung aller unserer Bejahungen."<sup>382</sup>

Sodann:

"Wenn wir uns also selber so mit einem wahrhaftigen Herzen verderben und verfolgen, uns in die Hölle dargeben werden um Gottes und seiner Gerechtigkeit willen, dann haben wir schon in Wahrheit seiner Gerechtigkeit genug getan und er wird sich unser erbarmen und uns freimachen."<sup>383</sup>

In einem anderen Zusammenhang, nämlich im Blick auf das Gebet, heißt es in der Erklärung zu 8,26:

"Darum nämlich geschieht's, daß Gott, wenn wir ihn bitten, was es auch immer sei, und er uns erhört und anhebt es uns schenken zu wollen, so gibt, daß es allen unseren Vorstellungen d.h. Gedanken zuwiderläuft, daß es uns scheint, als zürne

<sup>381</sup> *MüA* ErgBd 2, S. 69; *WA* 56,204,14-21: "Vnde ergo Accipiemus defendentes? Non Nisi a Christo et in Christo. Cor enim credentis in Christum, si reprehenderit eum et accusauerit eum contra eum testificans de malo opere, Mox auertit se et ad Christum conuertit dicitque: Hic autem satisfecit, hic Iustus est, hic mea defensio, hic pro me mortuus est, hic suam iustitiam meam fecit et meum peccatum suum fecit. Quod si peccatum meum suum fecit, iam ego illud non habeo et sum liber. Si autem Iustitiam suam meam fecit, iam Iustus ego sum eadem Iustitia, qua ille.

<sup>382</sup> *MüA* ErgBd 2, S. 303; *WA* 56,392,28-393,3: "Bonum enim nostrum absconditum est et ita profunde, Vt sub contrario absconditum sit. Sic Vita nostra sub morte, dilectio nostri sub odio nostri, gloria sub ignominia, salus sub perditione, regnum sub exilio, celum sub inferno, Sapientia sub stultitia, Iustitia sub peccato, vitus sub infirmitate. Et universaliter omnis nostra affirmatio boni cuiuscunque sub negatione eiusdem, Vt fides locum habeat in Deo, \*Qui Est Negatiua Essentia et bonitas et sapientia et Iustitia Nec potest possideri aut attingi nisi omnibus affirmatiuis nostris\*." (\*-\* im Orig. gesperrt)

<sup>383</sup> *MüA* ErgBd 2, S. 304; *WA* 56,393,29-31: "Si ergo et nos ipsos sic vero corde perdemus et persequemur, in infernum offeremus propter Deum et Iustitiam eius, iam vere satisfecimus Iusticie eius, et miserabitur atque liberabit nos."

er uns nach unseren Bitten noch mehr und als geschehe das, worum wir bitten, noch weniger als zuvor. Das alles tut er nur darum, weil es Gottes Art ist, erst zu zerstören und zunichte zu machen, was in uns ist, bevor er seine Gaben schenkt. Wie geschrieben steht: 'Der Herr macht arm und macht reich, führt in die Hölle und wieder heraus' (1.Sam. 2,6)."<sup>384</sup>

Wir sehen, wie sehr die Begriffe *humilitas*, *cessio omnium bonorum*, *destructio propriae iustitiae* etc. der *theologia crucis* entsprechen. Die *crux* ist die Hülle, unter der Gott seine Heilsgaben verbirgt. Sie erscheinen *sub specie contraria* und sind nur dem Glauben zugänglich, einem Glauben allerdings, der nach wie vor eine existenzimmanente Bewegung als Heilswirklichkeit sieht und nicht eigentlich auf Unsichtbares abstellt, sondern auf das *sub specie contraria* Sichtbare. Namentlich eignet dem Menschen Gottes Gerechtigkeit nur dann, wenn er sich selbst als vollständig ungerecht sieht und behandelt und darüber zu Gott um Rechtfertigung fleht.

#### 2.4.1.2. Die Galater- und Hebräerbriefvorlesung unter Berücksichtigung der Äußerungen im Ablassstreit

In der Betrachtung der Römerbriefauslegung des jungen Luther ist es angebracht, neben der RV als wichtigstem Dokument jener Jahre auch seine Ausführungen zur Sache in der ersten Galaterbriefvorlesung 1516/17 (GalV), der Hebräerbriefvorlesung 1517/18 (HbrV), der Heidelberger Disputation 1518 und im Ablassstreit 1517/18 zu berücksichtigen. Hier haben wir es mit wichtigen exegetischen und theologischen Werken zu tun, die Luthers Denkweise deutlich zum Ausdruck bringen und sein Verständnis Pauli im Römerbrief erhellen.

Die GalV läßt keine wesentlichen Unterschiede zur RV erkennen. Es fällt auf, daß mit ihr das negativ-abwehrende Element, das *destruere propriam iustitiam* und das *magnificare peccatum* zurücktreten, auch wenn das gedankliche Grundkonzept der *theologia crucis* bestehen bleibt. Wichtigste Stellen zum Thema sind hier Luthers Scholien zu Gal 2,16. Bezüglich der Gerechtigkeit Gottes heißt es hier ebenso wie in den früheren Vorlesungen: "Gerechtigkeit ist die Tugend, welche jedem das ihm Gebührende gibt."<sup>385</sup> Auch hier ist von der *cessio omnium bonorum* die Rede, die nur möglich ist im Glauben an Jesus Christus:

<sup>384</sup> MüA ErgBd 2, S. 282; WA 56,375,14-20: "Inde enim fit, Quod cum petimus Deum, quecunque illa tandem sint, Et ipse exaudiens incipit ea velle donare, Sic donat, vt contraveniat omnibus nostris conceptibus i.e. cogitationibus, ita vt appareat nobis post petitiones magis offensum esse et minus fieri ea, que petimus, quam ante. Quod totum ideo facit, Quia Natura Dei est, prius destruere et annihilare, quicquid in nobis est, antequam sua donet; sicut Scriptum est: 'Dominus pauperem facit et ditat, deducit ad inferos et reducit'."

<sup>385</sup> WA 57 (II),69,15-16: "Iusticia est virtus reddens unicuique quod suum est." Dieser Gedanke geht, wie oben schon angedeutet, auf Aristoteles zurück. In der Anmerkung wird auf *Rhetorik* I, 9 verwiesen; vgl. oben, Anm. 22.

"Daraus folgt, daß der Gerechte durch den Glauben niemandem aus sich selbst heraus gibt, was ihm gehört, sondern aus einem anderen, nämlich Christus, der allein so gerecht ist, daß er allen zuteilt, was zuzuteilen ist, ja vielmehr, man schuldet ihm alles. Daher: Wer an Christus glaubt, tut nicht nur durch Christus allen genug, sondern macht auch, daß man ihm alles schuldet, denn durch den Glauben wird er mit Christus eins gemacht. Daher wird diese 'Gerechtigkeit Gottes' genannt, weil sie von Gott gegeben ist..."<sup>386</sup>

Luther beginnt hier zu sehen, daß die Vereinigung mit Christus nicht nur den negativen Aspekt der *crux* impliziert, sondern auch einen positiven: Dem durch die *crux* Gerechtfertigten wird die Rechtfertigung geschuldet, und zwar - das dürfte in der zitierten Aussage eingeschlossen sein - auch von Gott, der nun seinerseits gehalten ist, dem Menschen das zu geben, was ihm gebührt. Strukturell haben wir die Gerechtigkeit Gottes hier immer noch als *iustitia distributiva*.

Die Aussage "*Iusticia est fides Ihesu Christi*"<sup>387</sup> haben wir schon im Scholion zu Ps. 70 (71) gefunden, und die Gleichheit des Kontextes hier wie dort deutet darauf hin, daß der Begriff in der dargestellten Weise zu füllen ist. Andere Passagen der GalV bestätigen die gedankliche Einheit mit den früheren Vorlesungen: Im Scholion zu 2,19 antwortet Luther auf die Frage, wie von der Zerstörung Abtötung der Sünden die Rede sein könne, obwohl sie doch noch in allen Heiligen zu finden seien:

"Die Antwort ist, daß alle Gläubigen gerecht sind um Christi willen, an welchen sie glauben und dem sie gleichgestaltet zu werden beginnen durch die Tötung des alten Menschen. Deswegen rechnet Gott alles, was auch immer zurückbleibt und nicht getötet ist, aufgrund des Glaubens und der begonnenen Gleichgestaltung nicht zu..."<sup>388</sup>

Der Glaube und die *conformatio* stehen also nebeneinander als Basis der Nichtanrechnung der Sünde, und wie wir aus der RV wissen, ist die *conformatio* die praktische Verwirklichung des Glaubens, die anfangsweise tatsächlich vorhandene Gerechtigkeit als Resultat des Wirkens Gottes im Menschen. Dieses aber ist durchgehend nur anfangsweise (*inceptive, inchoative*) Wirklichkeit.

Zu Gal. 4,5 ("...damit er die, die unter dem Gesetz waren, erlöste") sagt Luther:

---

<sup>386</sup> WA 57 (II),69,21-26: "Quare sequitur, quod iustus per fidem nemini det, quod suum est ex seipso, sed ex alio, sc. Christo, qui solus ita iustus est, ut omnibus reddat, quod reddendum est, immo omnia ei debent. Ideo qui in Christum credit, per Christum non solum omnibus satisfacit, sed etiam facit, ut omnia sibi debeant, cum per fidem efficiatur unum cum Christo. Ideo vocatur hec iusticia 'iusticia Dei', quia donata a Deo ..."

<sup>387</sup> WA 57 (II),69,16

<sup>388</sup> WA 57 (II),74,9-12: "Respondetur, quod omnes fideles sunt iusti propter Christum, in quem credunt et cui incipiunt fieri conformes per mortificationem veteris hominis. Ideo quicquid est reliquum nondum mortificati, Deus propter fidem et ceptam conformationem non imputat ..."

"Jene Ausdrücke 'damit er erlöste', 'damit wir empfangen', 'ihr seid Söhne', 'er hat den Geist gesandt', 'er ist kein Sklave, sondern Sohn', usw. und was immer in den Schriften (scil. der Hl.Schrift, d.Vf.) ähnliches von Sünde und Gerechtigkeit gesagt wird, ist überall nicht als vollständig erfüllt zu verstehen, sondern als begonnen, erfüllt zu werden."<sup>389</sup>

Wieder sehen wir, wie Luther mit der ontologischen Bestimmung der Gerechtigkeit ringt: Er kann sie noch nicht als in Christus vollendet sehen, sondern fragt nach deren Realität im Bereich der diesseitigen menschlichen Existenz; aber auch hier ist die Wirklichkeit nur anfangsweise gegeben, denn die empirische Evidenz spricht eher für das Gegenteil. Konsequenterweise heißt es im Scholion zu Gal 5,16:

"Daraus geht klar hervor, wie das christliche Leben nicht im Sein besteht, sondern im Werden, nicht im Sieg, sondern im Kampf, nicht in Gerechtigkeit, sondern in Rechtfertigung, nicht im Ergriffenhaben, sondern im Sichausstrecken, nicht in Reinheit, sondern in Reinigung, etc."<sup>390</sup>

Mit anderen Worten: Die neue Gerechtigkeit kann nicht eigentlich in Seinskategorien gefaßt werden, insofern es um die wirksame und vollständige Entfaltung dieses Seins geht. Sie ist vielmehr ein aktuelles Geschehen, die Realisierung einer ihrer Herkunft nach transzendenten Wirklichkeit an der immanenten Existenz. Trotzdem haben wir es mit einer realen Gerechtigkeit zu tun, einem realen *esse*, das in seinen Akten sichtbar wird. Der Beweis: Luther spricht von Werken der Gnade bzw. des Geistes<sup>391</sup>: der Gerechte tut sie, einfach weil er gerecht ist, ebenso wie ein volles Glas Wein nicht mehr gefüllt werden muß, sondern voll ist.<sup>392</sup> Dieses Sein ist im Kontext der *theologia crucis* die mit der *humilitas* dauerhaft gegebene Wirklichkeit. Auch hier steht die Vorstellung im Hintergrund, daß das Gesetz durch Furcht vor der Strafe bzw. durch Versprechen von Gütern den Menschen widerwillig zur Tat treibt, unter Ausschluß der Wirkung der Gnade. Der Gerechtfertigte aber tut das gute Werk spontan und willig auf Antrieb des Geistes. Diese Werke finden Gottes Anerkennung: sie werden von Gott entsprechend geschätzt (*deputantur*).<sup>393</sup> Daß die durch die Gnade und den Heiligen Geist gewirkten Werke im Christen bei der Rechtferti-

<sup>389</sup> *WA* 57 (II),88,16-19: "Ista verba 'redimeret', 'reciperemus', 'estis filii', 'misit spiritum', 'non est servus, sed filius' etc., et quecunque similia in Scripturis de peccato vel iusticia dicta, sunt ubique intelligenda non ut impleta perfecte, sed ut cepta impleri."

<sup>390</sup> *WA* 57 (II),102,15-18: "Ex quibus patet, quomodo vita christiana non stet in esse, sed in fieri, non in victoria, sed in pugna, non in iusticia, sed in iustificatione, non in 'comprehendisse', sed in 'extendere', non in puritate, sed in purificatione etc."

<sup>391</sup> *WA* 57 (II),69,11-13; zu Gal 2,16

<sup>392</sup> *WA* 57 (II),105,26-27: "Item vas plenum vino non debet impleri, sed est impletum. Ita iustus non debet bene vivere et bene facere, sed bene vivit et bene facit."

<sup>393</sup> *WA* 57 (II),69,8-13 "Eius enim deputantur opera, cuius voluntas iubet aut facit ea. Sed lex iubet, sc. terrore penarum vel promissione bonorum, ac sic extorquet ea ab externo homine et invita voluntate. Igitur sunt 'opera legis', non quia secundum legem, sed quia a lege pocius nolentibus nobis fiunt. Sic econtra 'opera gratie' vel 'spiritus' dicuntur, que a spiritu et gratia fiunt ..."



gung mitwirken, ist klar gesagt: "Also kann man weder ohne Werke noch aus Werken, sondern mit Werken Heil und Gerechtigkeit haben..."<sup>394</sup> Die Werke sind akzeptabel, weil sie durch ein reales Sein gedeckt sind.

Daneben stehen Aussagen über den Glauben, die nicht übersehen werden dürfen. Im Scholion zu Gal. 3,5 (*ex auditu fidei*) erklärt Luther, daß der Begriff *auditus* (vgl. den griech. Begriff *akoe*) für das Objekt steht, d.h. für das Wort selbst bzw. für das Evangelium, welches mündlich gepredigt wird.<sup>395</sup> Hier wird die Bindung des Glaubens an das (gepredigte) Wort ausgesagt. Weil dieses Wort als Wort Gottes schöpferisches Wort ist, wird der Gläubige auch entsprechende Erfahrungen machen:

"Der Glaube nämlich beseitigt die Sünde, den Zorn und den Tod, weil er rechtfertigt, Frieden macht und lebendig macht in Christus, der uns gemacht ist zu Gerechtigkeit, Frieden und Leben. Deshalb, wer an ihn glaubt, sündigt nicht, ist nicht beunruhigt und stirbt in Ewigkeit nicht; und wenn er auch stirbt, lebt er, wenn er sündigt, wird er gerechtfertigt, und wenn er in Unruhe versetzt wird, wird er Frieden finden."<sup>396</sup>

Hier wird deutlich, daß der Glaube eine Kardinalfunktion einzunehmen beginnt. Er wird zum Mittel der Heilserfahrung. Wir sehen aber, daß Luther nach wie vor am Werk Gottes am und im Menschen klebt: Die Auswirkung der Rechtfertigung in seinem Erlebensbereich und die Erfahrung mit Christus sind Gegenstand seiner Ausführungen. Zum Teil kann man sie, wenn man sie für sich nimmt, als biblisch bezeichnen. Doch ein Glaube, der nicht am vollbrachten Werk Gottes in Christus zur Ruhe kommt, muß auf den frommen Menschen gerichtet sein. So werden auch in der GalV biblische Erkenntnisse durch die *theologia crucis* verzerrt, weil die Heilswirklichkeit immer noch in der tropologisch beschriebenen Erfahrung gesehen wird.

In der Hebräerbriefvorlesung nimmt Luther im Scholion zu Hebr 7,1 auf Röm 1,17 Bezug, und zwar in der Auslegung des Namens 'Melchisedek' auf Christus hin:

"Im Evangelium wird geoffenbart die Gerechtigkeit Gottes aus Glauben zum Glauben, welches fälschlicherweise dargestellt wird von der Gerechtigkeit Gottes, nach der er selbst gerecht ist, außer wenn es so verstanden wird, daß der Glaube das Herz des Menschen so erhebt und von sich selbst wegführt hin zu Gott, damit ein Geist werde aus dem Herzen und Gott, und so die göttliche Gerechtigkeit selbst des Herzens Gerechtigkeit wird, in gewisser Weise, wie jene

<sup>394</sup> WA 57,68,28-29: "Igitur neque sine operibus neque ex operibus, sed cum operibus salus et iusticia potest haberi ..."

<sup>395</sup> WA 57,77,8-9: "... pro obiecto, sc. ipso verbo seu evangelio vocaliter predicato."

<sup>396</sup> WA 57 (II),80,26-30: "Fides enim tollit peccatum, iram et mortem, quia iustificat, pacificat et vivificat in Christo, qui factus est nobis iusticia, pax et vita. Quare qui credit in illum, non peccat, non turbatur, non moritur in eternum; eciamsi moritur, vivit, si peccat, iustificatur, et si turbatur, pacificatur."

sagen, 'formend', gleichwie in Christus die Menschheit durch die Vereinigung mit der göttlichen Natur ein und dieselbe Person geworden ist."<sup>397</sup>

Deutlicher als in den früheren Vorlesungen ist hier gesagt, daß die Gerechtigkeit des Christen aufgrund der Vereinigung des Herzens mit Gott eine Eigenschaft des Herzens ist, eine *forma*, die von Gott dem Menschen aufgeprägt wird und die für die Personmitte kennzeichnend ist, nämlich die geistgewirkte Liebe zum Gesetz, das durch den Heiligen Geist ins Herz geschrieben ist.<sup>398</sup>

In einer Fastenpredigt aus dem Jahre 1518 über Joh. 9,1-38 (Vom Blindgeborenen) tritt die enge Beziehung dieser *forma* zur *crux* deutlich hervor:

"Wer in im find die form Gottes, das ist, den titel der gaben, wie oben gesagt, der erhebt sich nicht, sondern er werf sich hernider und gleube gantzlich, das er der geringste sey in aller der Welt. Und das muß also geschehen, sol er anders gen Himel kommen, es geschehe mit willen oder wider seinen willen."<sup>399</sup>

Der Gebrauch des Formbegriffs, der auch in der RV indirekt zur Veranschaulichung der Gerechtmachung verwendet wird,<sup>400</sup> geschieht hier im traditionellen Sinn. Das *fides charitate formata* ist zwar modifiziert, aber nach wie vor vorhanden und noch nicht überwunden, denn der Christ bedarf der Formung durch das Pneuma. Die Heilswirklichkeit wird also noch im aristotelischen Stoff-Form-Schema verstanden. Entsprechend verhält es sich mit dem Substanzbegriff. Es ist bemerkenswert, daß Luther in der HbrV das für ihn später bedeutungsvolle Verständnis des Chrysostomus von *hypostasis/substantia* diskutiert, aber nicht ihm, sondern dem traditionellen Verständnis des Hieronymus folgt, welcher hier eine selbstwesende Realität beim Menschen sieht.<sup>401</sup> Luther erklärt den Glauben im Scholion zu Hebr 11,1 ("*Est enim fides sperandarum substantia rerum*"):

"Drittens folgen wir dem weitverbreitetsten Gebrauch dieses Nomens *substantia*, welches in den Schriften fast ausschließlich 'Besitz', d.h. 'Vermögen' bedeutet... Weil also 'Glaube' nichts anderes ist als ein Anhängen am Wort Gottes, wie in Röm. 1, folgt, daß er ein Besitz des Wortes Gottes ist, d.h. ewiger Güter, und

<sup>397</sup> WA 57 (III),187,15-188,3: "In evangelio 'revelatur iustitia Dei ex fide in fidem', quod male exponitur de iustitia Dei, qua ipse iustus est, nisi sic intellexeretur, quia fides ita exaltat cor hominis et transfert de se ipso in Deum, ut unus spiritus fiat ex corde et Deo ac sic ipsa divina iustitia sit cordis iusticia quodammodo, ut illi dicunt, 'informans', sicut in Christo humanitas per unionem cum divina natura una et eadem facta est persona."

<sup>398</sup> WA 57,196,17-19: "Proinde non sufficit legem esse et obiective dictam in anima, sed formaliter, id est per dilectionem legis inscriptam in corde esse legem oportet."

<sup>399</sup> WA 1,269,18-22

<sup>400</sup> Vgl. WA 56,218,21-219,11

<sup>401</sup> WA 57,227 f.

gleichzeitig, insofern er zumindest den Affekt und das Anhängen angeht, ein Weggerissenwerden von allen gegenwärtigen Gütern..."<sup>402</sup>

Er verdeutlicht dies am Beispiel der Auferstehung,<sup>403</sup> die erst durch den Glauben beim Menschen Wirklichkeit wird, und zwar als eine reale Bewegung an der menschlichen Existenz. Diese neue *substantia* ist die "Errettung der Seele" (Hbr 10,39), der Gewinn "aller Güter überhaupt".<sup>404</sup> Dadurch entledigt der Apostel seine Leser der Liebe zu den zeitlichen Dingen und weist sie hin auf die himmlischen, die durch das Wirken des Geistes im Lebensbereich des Christen real werden. Dies wird durch Luthers Ausführungen zu 3,14 (*Si tamen inicium substantiae eius etc.*) bestätigt:

"An dieser Stelle bedeutet '*substantia*' nach der Gepflogenheit der Schrift 'Vermögen' oder 'Besitz von Gütern'."<sup>405</sup>

"Und dies beginnt der Glaube, bzw. der Glaube ist dessen Anfang, weil wir durch den Glauben das zu besitzen beginnen, was wir im Schauen vollständig besitzen werden."<sup>406</sup>

Wir sehen aus diesen Zitaten, daß es Luther jeweils um die real-ontische Gegenwart der geistlichen Güter bzw. der Heilsgaben geht. Das geistliche "Vermögen" des Menschen ist keine in sich transzendente Realität, sondern es ist erst da, wenn es durch die Kraft des Wortes Gottes anfangsweise in ihm geschaffen worden ist. Oder anders: Das Heil des Menschen ist nicht wirklich, wenn er es nicht mit seinem Glauben macht ("*substantiam tribuere*"). Dabei erscheinen die geistlichen Güter nicht als materielle Substanzen, sondern als durch Einwirkung des Pneumas zustandgekommene Eigenschaften. Damit aber ist strukturell die thomanische Linie der Gerechtigkeit Gottes als *habitus* noch nicht verlassen, denn die geistlichen Güter haben nach wie vor ihr Sein im Menschen.

Nicht unerwähnt bleiben darf, daß Luther im Zusammenhang mit dieser Stelle *fides* nicht mehr als *credulitas* verstehen will, sondern als *fiducia*.<sup>407</sup> Er beginnt zu sehen, daß der Glaube die persönliche Haltung des Vertrauens impliziert, nicht bloß die gläubige Annahme eines Lehrsatzes. Der

<sup>402</sup> WA 57 (III),228,11-20: "Tertio sequamur usum communissimum huius nominis '*substantia*', quod in Scripturis fere non nisi possessionem, facultatem scilicet, significat. ...Igitur cum fides nihil aliud sit quam adhaesio verbi Dei, ut ad Rom. 1., sequitur, quod sit possessio verbi Dei id est aeternorum bonorum, simul et ablatio (quoad affectum saltem et adhaesionem) omnium bonorum praesentium..."

<sup>403</sup> WA 57 (III),228,4-7: Si hae res sperendae sine substantia esse putantur, fides eis substantiam tribuit, magis autem non eis tribuit substantiam, sed est ipsa eorum essentia. Ut puta, resurrectio nondum facta est necdum est in substantia, sed spes eam facit subsistere in anima nostra."

<sup>404</sup> WA 57 (III),229,2-4: Apostolus "revocat ad '*melio rem substantiam*, quae est acquisitio animae', imo omnium bonorum, ut sic exuat eos affectu temporalium et transferat in coelestia."

<sup>405</sup> WA 57 (III),152,1-3: "Hoc loco igitur '*substantia*' secundum Scripture consuetudinem significat facultatem seu possessionem rerum..."

<sup>406</sup> WA 57 (III),152,10-11: "Et hanc incipit fides, seu fides est inicium eius, quia per fidem incipimus possidere, quod in visione perfecte possidebimus."

<sup>407</sup> WA 57 (III),61,17-18: Videtur autem quibusdam '*fidem*' hoc loco accipi pro *firmitate* (sic!) magis quam pro *credulitate*."

Glaube manifestiert sich in der Abwendung des Affektes, der Neigung des Herzens weg von den irdischen Gütern und in der Hinwendung zu den himmlischen Gütern. Dies aber ist der Grundgedanke der *cessio omnium bonorum*. So heißt es in der Interlinearglosse zu Hebr 10,38 (*Iustus autem meus ex fide vivit*):

"Mein Gerechter aber, der Gottes Vorschriften erfüllt aus dem Glauben, nicht aus den Werken, sondern aus dem Glauben erfüllt, lebt."<sup>408</sup>

Dem entspricht, wie auch schon in der RV, das Verständnis des Werkes Christi als Sakrament,<sup>409</sup> das Gegenwart werden muß und welches uns nach traditionellem Verständnis *tropologice* - Luther gebraucht diesen Ausdruck nicht mehr, aber dem Inhalt nach sagt er noch das gleiche - durch den Vollzug der *mortificatio veteris hominis* zugeeignet wird. Dazu erklärt er:

"Dies sind nämlich Worte des Trostes, als notwendige Begründung für jene, die darunter leiden, daß sie nicht abfallen, obgleich doch der Glaube, d.h. das christliche Leben, mehr Gottes als unser Werk ist, d.h. im wahrsten Sinn unser Leiden. Niemand wird gereinigt, es sei denn durch Plagen und Unruhen. Wie mehr leiden und drücken (sic!), je besser Christen. Das ganze Leben des Christen steht im Glauben, d.h. Kreuz und Leiden."<sup>410</sup>

Gleichwohl finden sich in der HbrV Aussagen, die in bemerkenswerter Klarheit von der Vergebung der begangenen Sünden sprechen, freilich abseits von der Rechtfertigung, ähnlich wie in der RV. Luther hat im Scholion zu 9,14 (*quanto magis sanguis Christi emundat conscientiam nostram*) die *tribulatio et angustia* (Röm 2,9) des Gerichtes Gottes im Auge und sagt:

"Es (scil. das Gewissen, d. Vf.) wird auch nicht von diesen Ängsten befreit, es sei denn durch das Blut Christi; wenn es dieses im Glauben ansieht, glaubt und versteht es, daß seine Sünden in ihm (scil. Christus, d. Vf.) abgewaschen und weggenommen sind. So wird es durch den Glauben gleichzeitig gereinigt und

---

<sup>408</sup> WA 57 (III),60,20-21: "Iustus autem meus qui Dei precepta implet ex fide non ex operibus, sed ex fide implet vivit."

<sup>409</sup> WA 57 (III),222,29-223,11: "Ideo passio carnis Christi, mors et sublatio eius sacramentum est mortificandae conscientiae, mortis eiusdem. Introitus autem coeli per mortem Christi sacramentum est nostrae quoque novae vitae et viae, qua coelestia tantum quaeramus et amemus toto prorsus affectu ingressi in coelestia, ut sit 'conversatio nostra' iuxta Apostolum 'in coelis'. Huius mysticae et exemplaris passionis Christi Paulus ferme per omnes epistolas plenus est ... et ubicunque docet de mortificando vetere homine et renovando interiore. Igitur quod Christus egit secundum carnem tantum (...) per hoc simplo suo concinit duplo nostro."

<sup>410</sup> WA 57 (III),60,29 und 61,10-14: "Haec sunt enim verba consolationis, necessaria ratione iis, qui patiantur, ne deficiant, cum fides i.e. vita Christiani magis sit operatio Dei quam nostra i.e. verissima passio nostra. Nemo purgatur nisi vexationibus et turbationibus. Wie mehr leiden und drücken, je besser Christen. Tota vita Christiani est in fide i.e. in cruce et passionibus."

zur Ruhe gebracht, daß es nicht mehr die Strafen fürchtet vor Freude über die Vergebung der Sünden."<sup>411</sup>

In diesen Worten hallt der Staupitzsche Beichttratt wider, in den Wunden Christi die Gewißheit der Vergebung zu suchen. Das ist biblisch; so lange aber nicht auch die Rechtfertigung ihren objektiven Rechtsgrund in den Wunden Christi findet, sondern erst in den Werken Gottes in uns, bewegt sich Luther noch im Rahmen des katholischen Systems.

Bekanntlich findet Luthers *theologia crucis* in der Heidelberger Disputation ihre schärfste Ausprägung. Die *crucifixio*, das Leiden und Sterben, das Gefühl der Gegenwart des Todes, ist der Ort, an dem Gott gefunden wird, der Weg zum neuen Leben. Dieses aber ist identisch mit der Gerechtigkeit, die Gott im Menschen wirkt. Sie wird "durch den Glauben eingegossen" (*infunditur per fidem*),<sup>412</sup> wobei Luther hier das Habakukzitat aus Röm 1,17 als Schriftbeweis gegen die Gerechtigkeit aus Werken heranzieht. Sodann fährt er fort:

"Nicht daß der Gerechte nichts wirke, sondern daß seine Werke ihm keine Gerechtigkeit verschaffen, vielmehr seine Gerechtigkeit Werke schafft. Ohne unser Zutun werden Gnade und Glaube eingegossen, und dann folgen alsbald die Werke."<sup>413</sup>

"Wer aus solchem Glauben handelt, weiß fortan, daß solche Werke nicht sein sind, sondern Gottes. Darum sucht er nicht durch sie gerechtfertigt oder verherrlicht zu werden, sondern sucht Gott. Seine Gerechtigkeit im Glauben an Christus genügt ihm, d.h. Christus ist seine Weisheit, Gerechtigkeit usf., wie es in 1.Kor. 1,30 heißt. Er selbst aber ist Christi Organ oder Werkzeug."<sup>414</sup>

"So ist Christus durch den Glauben in uns, ja Eines mit uns. Christus aber ist der, der gerecht ist und alle Gebote Gottes erfüllt. Darum erfüllen auch wir durch ihn alles, wenn er durch den Glauben der Unsrige geworden ist."<sup>415</sup>

"Sobald Christus in uns durch den Glauben Wohnung nimmt, bewegt er uns zu Werken durch jenen lebendigen Glauben an seine Werke. Die Werke nämlich,

---

<sup>411</sup> *WA* 57 (III),207,23-26: "Nec ab his angustiis liberatur nisi per sanguinem Christi, quem si per fidem intuita fuerit, credit et intelligit peccata sua in eo abluta et ablata esse. Sic per fidem purificatur simul et quietatur, ut iam nec poenas formidet prae gaudio remissionis peccatorum."

<sup>412</sup> *WA* 1,364,5

<sup>413</sup> *MüA* 1, S. 136; *WA* 1,364,7-9: "Non quod iustus nihil operetur, sed quod opera eius non faciunt eius iustitiam, sed potius iustitia eius facit opera. Sine enim opere nostro gratia et fides infunditur, qua infusa iam sequuntur opera."

<sup>414</sup> *MüA* 1, S. 136; *WA* 1,364,12-16: "Deinde, quia opera, quae ex tali fide facit, non sua sed Dei esse novit, Ideo non se per illa iustificari aut glorificari querit, sed Deum querit: sua sibi sufficit iusticia ex fide Christi, id est, ut Christus sit eius sapientia, iusticia &c. ut 1. Corinth. 1. dicitur, ipse vero sit Christi operatio seu instrumentum."

<sup>415</sup> *MüA* 1, S. 136; *WA* 1,364,23-26: "Sic enim per fidem Christus in nobis, imo unum cum nobis est. At Christus est iustus et omnia implens Dei mandata, quare et nos per ipsum omnia implemus, dum noster factus est per idem."

die er selbst tut, sind die Erfüllung von Gottes Geboten, uns durch den Glauben geschenkt. Schauen wir sie an, so werden wir zur Nachfolge bewegt."<sup>416</sup>

Die angeführten Zitate zeigen, um was es Luther bei der Rechtfertigung geht: Die Gerechtigkeit Gottes wird eingegossen (*iustitia/gratia/fides infusa*). Nach wie vor haben wir es mit der katholischen Vorstellung der Gerechtigkeit als einer Gegebenheit im Menschen zu tun. Die Gerechtigkeit besteht in dem den Werken vorausgehenden Gut-Sein, dem Christus in uns, genauer: in dem, was Christus in uns wirkt. Daß Christus unsere Gerechtigkeit ist, kann hier nur in dem Sinne verstanden werden, daß dadurch in uns eine effektive, reale Gerechtigkeit hergestellt wird, die die Basis ist für das im eschatologischen Gericht erfolgende analytische Rechtfertigungsurteil. Das von Luther sehr oft gebrauchte Bild vom Baum und der Frucht veranschaulicht diese Vorstellung: Erst ein guter Baum wird gute Früchte bringen. So verhält es sich mit dem Gerechten und seinen Werken. Der Christus in uns wirkt durch uns die Erfüllung der Gebote Gottes. Wie schon im Scholion zu Röm. 3,21, findet sich hier die augustianische Vorstellung wieder, daß die Gnade gegeben werde, um das Gesetz zu erfüllen. Deutlicher als in der RV tritt aber hier das biblische Konzept der Innewohnung Christi im Gläubigen hervor, wodurch in der Tat ein Gehorsam des Herzens gegenüber dem Gebot Gottes Wirklichkeit wird (Eph 3,17; Röm 6,17). Es steht aber noch im Kontext der Rechtfertigung; die Heiligung wird nicht davon unterschieden. Aus den die Christologie betreffenden Aussagen wird nicht erkennbar, daß Luther das Vollbrachtsein des Heils in Christus schon gesehen hätte, also die Wirklichkeit der Gerechtigkeit Gottes *pro nobis* in Christus.

Die *theologia crucis* ist auch der Hintergrund des Ablaßstreites. Die Aufforderung zur beständigen Buße in der ersten These ist sowohl programmatisch für den Thesenanschlag und die Resolutionen als auch charakteristisch für die dahinterstehende Haltung. Obwohl die Resolutionen bewußt als systematische Schrift entstanden sind, führen sie im Verständnis des Römerbriefes nicht über das Gesagte hinaus. Es sei erwähnt, daß Luther in den Ausführungen zur fünften These ausdrücklich das neue Leben, konkret Micha 6,8 ("Es ist dir gesagt, Mensch, was gut ist und was der Herr von dir fordert, nämlich Gottes Wort halten und Liebe üben und demütig sein vor deinem Gott."), also "Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und Gottesfurcht" als Genugtuung bezeichnet.<sup>417</sup> *Satisfactio* ist hier im Kontext der römischen Bußtheologie zu verstehen: Sie ist die vom Menschen zu erbringende Leistung, die *satisfactio operis*, die im Kontext der Absolution

---

<sup>416</sup> *MüA* 1, S. 137; *WA* 1,364,30-33: "Quia dum Christus in nobis habitat per fidem, iam movet nos ad opera per vivam illam fidem operum suorum. Opera enim, quae ipse facit, sunt impletiones madatorum Dei nobis data per fidem, quae cum intuemur, movemur ad imitationem eorum."

<sup>417</sup> Vgl. *WA* 1,538,34.

in die jenseitige Welt hineinwirkt, indem sie Fegefeuerstrafen ersetzt. Hier tritt ein dem Evangelium wesensfremdes Element zutage, ist doch das Opfer Christi die vollkommene Genugtuung für die Sünden. Droht die alte katholische Denkweise gar die evangelischen Ansätze zu überwuchern?

### 2.4.1.3. Zusammenfassung

Wir fassen die Position des jüngeren Luther in mehreren Thesen zusammen:

1.) Die *theologia crucis* ist charakteristisch für den jungen Luther. Sie beinhaltet den Vollzug und die Anwendung des rettenden Werkes Gottes in der Gestalt von Selbstanklage und Verdammnis.

2.) Durch das tropologische Verständnis der Heiligen Schrift wird der Zugang zu dem als Sakrament verstandenen Heilswerk Christi geöffnet:

a.) Der Mensch wird gerechtfertigt, indem er unter das Kreuzgericht gestellt wird, d.h. indem er sich glaubend unter das anklagende und verdammende Wort Gottes stellt.

b.) Der Mensch ist gerecht in der *humilitas*, d.h. im Glauben, daß das Kreuz über ihm und die daraus folgende *cessio omnium bonorum* Gottes Weg zur Rettung ist.

3.) Die christliche Gerechtigkeit ist eine gottgewirkte, durch den innewohnenden Christus mitgeteilte, anfangsweise beim Menschen vorfindliche Eigenschaft.

4.) Die Aussage von der reputativen Gerechtigkeit bezieht sich nicht auf die vollkommene, gegenwärtig vorhandene Gerechtigkeit Christi, sondern auf die *iustitia in re*, die Gott im Christen aufgrund seiner Verheißung am bzw. bis zum Jüngsten Tage vollenden wird. Obwohl sie ihm jetzt nur anfangsweise eignet, wird sie ihm vollständig zugerechnet.

5.) Die Aussagen über Gesinnung und Haltung des Christen sind wesentlich vom *humilitas*-Begriff her bestimmt.

## 2.4.2. Die Zeit von 1518-1522

### 2.4.2.1. Das Wort als Heilmittel

Für Luthers Entwicklung mit von Bedeutung wurde, wie oben gezeigt, Philipp Melanchthon. Er verhalf durch seine philologischen Kenntnisse dem Reformator zu größerer Klarheit seiner evangelischen Anschauungen.<sup>418</sup> Luther bekennt dies im Galaterkommentar von 1519.<sup>419</sup> Es dreht

---

<sup>418</sup> Das an dieser Stelle auftretende Problem ist, inwiefern dieser Tatbestand der Hilfe Melanchthons der oben vertretenen Ansicht widerspricht, daß Luther das biblische Wort jenseits aller Methodik und unmittelbar im Glauben verstanden habe. Mit der Hilfe Melanchthons wurde doch ein gänzlich menschliches, natürliches Element in den Verstehensprozeß integriert. Zeigt sich hier nicht doch die Adäquatheit einer dem eigentlichen Verstehen vorausgehenden philologischen Arbeit? Wir antworten darauf unter Verweis auf den leiblich-geschichtlichen Charakter des Handelns Gottes. Gott handelt in der Geschichte und bedient sich auch geschichtlicher Größen. Geistliches Verstehen der Schrift muß also nicht plötzlich und

sich hierbei um den Glaubensbegriff, den Luther durch Hebr 11,1 definiert und dabei auf sein neues, durch Melanchthon vermitteltes Verständnis des *hypostasis*-Begriffes hinweist, zu dessen Gunsten er das traditionelle, auf Hieronymus zurückgehende Verständnis, preisgibt.<sup>420</sup> Melanchthon machte Luther darauf aufmerksam, daß *substantia* dann, wenn es ein Besitztum oder ein menschliches Vermögen bezeichnet, andere griechische Äquivalente habe (*ousia, brotos und hyparxis*)<sup>421</sup> und nicht *hypostasis*. Dieses Wort aber bedeute "*subsistentia* und *substantia*, durch die irgendetwas in sich besteht, ... oder auch Verheißung, Bund..."<sup>422</sup> Luther folgt damit Chrysostomus im Verständnis dieses Wortes.<sup>423</sup> *Fides* gewinnt dann die Bedeutung von "Wahrheit, Treue und Schlichtheit, die niemanden täuscht,"<sup>424</sup> und zwar in Richtung auf Gott, dem der Glaube die Treue hält. Der Substanzcharakter des Glaubens besteht also im Einswerden mit der außerhalb der individuellen Existenz gelegenen unsichtbaren Heilswirklichkeit. Der Glaube ist nichts anderes als *deren* Extension, *deren* Hineinragen in die sichtbare Welt und in die individuelle Existenz. Er empfängt eine Wirk-

---

vollständig sein, sondern kann einen Wachstumsprozeß einschließen, der sich im Kontext geschichtlichen Seins abspielt.

Der Erwählte wird also auch in der philologischen Arbeit, in den natürlichen Verstehensfunktionen, von Gott im Heiligen Geist getragen. Zu diesen gehörte hier, so unser Postulat, dem Wohlgefallen Gottes entsprechend die Hilfe Melanchthons. Sein Hinweis hat also keinen Wert in sich und ist nicht in menschlicher Notwendigkeit begründet, sondern nur, sofern er der Verwirklichung des Heilsratschlusses Gottes dient. Hier wird sichtbar, daß auch die zum Verstehen der Schrift notwendige philologisch-historische Arbeit in allen Schritten getragen ist von dem dem Erwählungsratschluß Gottes entsprechenden Wirken des Geistes.

<sup>419</sup> *WA* 2,595,12-33: "Septimus fides, quam d. Hieronymus eam intelligit, quae ab Apostolo substantia rerum sperandarum Heb. xi, scribitur. Nam substantiam exponit pro possessione, dicens: Quia quod fide possidemus, speramus esse venturum. In qua sententia et ego diu fui, quod observassem substandiam in sacris literis fere ubique pro facultatibus et possessione usurpari, maxime cum ad hoc Hieronymi huius loci tenerem auctoritatem. Nam quae de substantia sententionarii comportarunt, quid est recensere? At postquam Philippus meus Melanchthon, adolescens corpore, senex venerabili mente canicie, quo in graecis utor praeceptore, me sic sapere non permisit, ostenditque substantiam, quando facultatem significat, non hypostasin (quo verbo Apostolus Heb. xi. utitur) sed vel Usian vel Broton vel Hyparxin graece dici, mutavi sententiam cedoque sensu meo, hypostasin seu substantiam significare proprie subsistentiam et substantiam, qua quodlibet in se subsistit, ut Chrisostomus sapit, vel etiam promissionem, pactum, de quo non est nunc tempus latilus disputandi, expectationem, quae verbi, unde descendit hypostasis, vis et proprietatis admittit. Potest autem 'fides' hoc loco non absurde accipi pro veritate seu fidelitate seu simplicitate, qua neminem fallit, quae in negotiis et communi mortalium vita summe est necessaria, ut etiam duplicem sic fidem inveniamus, unam erga deum, cui fideles sumus, non tantum quod servamus nostra promissa, quantum quod credimus illius promissis, alteram erga hominem, cui sumus fideles, servantem et tenaces pactorum ac promissorum."

<sup>420</sup> Vgl. L.C. Green. *How Melanchthon Helped Luther Discover the Gospel* (Fallbrook: Verdict, 1980), S. 146-147.

<sup>421</sup> *WA* 2,595,22 und Anm. 1-3.

<sup>422</sup> *WA* 2,595,22-25.

<sup>423</sup> J. Chrysostomus, In Epistolam ad Hebraeos cap. IX, Hom. XXI, sagt (in lateinischer Übersetzung): "Nam quoniam quae sunt in spe non videntur posse consistere; fides eis donat substantiam; vel potius non donat, sed hoc ipsum est eorum essentia: ut exempli causa, non advenit resurrectio, neque est in substantia, id est non consistit, sed spes facit ut ea consistat in nostra anima. Hoc es rerum quae sperantur subsistentia. *MPG* 63, S. 151.

<sup>424</sup> *WA* 2,595,27.



lichkeit *ab extra*, er stellt auf dieselbe ab und hat somit an ihr teil. Der Glaube lebt daher *ab obiecto*, und gerade aufgrund der Gewißheit dieses "Objektes" - es ist eigentlich der wahrhaftige Gott selber, dem er vertraut - eignet dem Glauben das Element der "gewissen Zuversicht".

Im Glauben wird die Bundesverheißung Gottes verifiziert, der Bund kommt darin effektiv zustande, und das Zugesagte wird dem Glaubenden zu eigen geben. In der Treue zu Gott hat der Gläubige das Gehoffte als gegenwärtigen Besitz, wobei "Besitz" allerdings nicht mehr im Sinne eines Vermögens oder einer tatsächlichen Potenz verstanden wird, denn der Glaubende sieht das Erhoffte noch nicht, und es hat bei ihm noch keine real-ontische - oder sagen wir besser: geschöpfllich-sichtbare - Gestalt. Mit anderen Worten: Im Kontext der RV ist die Gerechtigkeit nur dort wirklich, wo sie als *humilitas* und *crux* real-sichtbar dasteht, wobei Luther angesichts ihrer Unvollkommenheit immer wieder betont, sie sei bloß anfangsweise vorhanden, und auf die eschatologische Offenbarung der Gerechtigkeit des Gläubigen schaut. Durch das neue Verständnis von Hebr 11,1 wird die Vorstellung der Gerechtigkeit als eines gegenwärtig vorhandenen, vollkommenen Gutes ermöglicht, das aber transzendent und unsichtbar ist, und nur in der Bundesverheißung Gottes zugesagt und gegenwärtig ist. Dabei ist aber der Glaube selbst die sichtbare Gestalt, die "Wirklichkeit", des unsichtbaren Heilsguts. Natürlich bleibt die sichtbare Enthüllung der gegenwärtigen Gerechtigkeit *in spe*. Für die Gegenwart bedeutsam ist damit nicht mehr eine anfangsweise vorhandene Gerechtigkeit, sondern Gottes Zusage der vollkommenen Gerechtigkeit. Sehr richtig sagt von Loewenich:

"Während früher der Glaube für Luther mit der Hoffnung identisch war, erblickt er jetzt sein Wesen in der Treue gegen Gottes Verheißung. Man kann sagen, das eschatologische Moment ist gegenüber dem soteriologischen zurückgetreten. An die Stelle der invisibilia ist das Wort gerückt."<sup>425</sup>

Damit ist grundlegend erkannt, daß der Glaube nur existieren kann in der Beziehung zum Wort; dadurch wird das biblische Wort Heilmittel.<sup>426</sup>

In den *Acta Augustana* läßt Luther erkennen, daß der Gläubige schon in diesen Leben Gnade empfängt aufgrund seines Glaubens an das Wort.<sup>427</sup> Bizer sagt in diesem Zusammenhang:

"Also ist das Evangelium nicht nur ein Bericht vom vergangenen Handeln Gottes, auch nicht ein Rechtsbuch, über das man hinausgehen kann, wenn die Not es erfordert, sondern der eigentliche Träger der göttlichen Offenbarung... Wenn Christus selbst im 'Wort', im Evangelium kommt, so ist der, der sich über das

<sup>425</sup> W. von Loewenich, *Luthers Theologia Crucis* (Witten: Luther, 1959), S. 94 f.; vgl. zum Ganzen auch Green, S. 143-149

<sup>426</sup> Vgl. auch die klare Einsicht in den Verheißungscharakter des Wortes in *De captivitate babilonica*, WA 6,560-561.

<sup>427</sup> WA 2,13-14

Evangelium hinwegsetzt und sein eigenes Wort an seine Stelle setzt, im strengen Sinn der Gegenspieler Christi, der Antichrist."<sup>428</sup>

Luther zog daraus im Blick auf seine unmittelbare Auseinandersetzung die Konsequenz, daß die Heilige Schrift über dem Papst stehe, eine revolutionäre Ansicht, die er erstmals in Augsburg vertrat.<sup>429</sup>

Diese Erkenntnis mußte das Selbstverständnis der Kirche als sakramentale Heilsanstalt in Frage stellen, denn hier tat sich dem Christen im Glauben der unmittelbare Zugang zu Gott auf, der ihm im Verheißungswort gegenwärtiges Heil zusagte und vermittelte. Wir belegen diese Aussagen durch folgende Passagen aus den *Acta Augustana* und dem Freiheitstraktat:

"Erstens ist es eine unfehlbare Wahrheit, daß niemand gerecht werden kann, der nicht an Gott glaubt, wie es im Römerbriefe (1,17) heißt: 'Der Gerechte lebt durch den Glauben.' 'Wer also nicht glaubt, der ist schon gerichtet' und tot. Daher beruht die Gerechtigkeit und das Leben des Gerechten auf seinem Glauben..."<sup>430</sup>

"...der Glaube aber ist nichts anderes als das glauben, was Gott verheißt oder offenbart...Daher gehören das Wort Gottes und der Glaube notwendig zusammen, und ohne das Wort kann unmöglich der Glaube vorhanden sein ..."<sup>431</sup>

Und im Blick auf die Vorbereitung zum Empfang des Sakraments sagt Luther:

"Durch keine Vorbereitungen wirst du geeignet, durch keine Werke würdig zum Empfang, sondern allein durch den Glauben, weil allein der Glaube an das Wort Christi gerecht, lebendig, würdig und geschickt macht, und ohne ihn ist alles andere Bemühen nur ein Zeichen der Überhebung oder der Verzweiflung. Der Gerechte lebt nicht durch seine Vorbereitung, sondern durch den Glauben. Darum sollst du auch an deiner Unwürdigkeit gar nicht zweifeln, denn eben deshalb gehst du ja zum Sakrament, weil du unwürdig bist, um würdig und gerecht gesprochen zu werden von dem, der die Sünder und nicht die Gerechten selig zu machen sucht. Wenn du aber dem Worte Christi glaubst, so hältst du es in Ehren und dadurch bist du gerecht und des ewigen Lebens würdig."<sup>432</sup>

Hier ist der Glaube zu einem wirklichen Wegsehen von den Zuständlichkeiten des Subjekts geworden. Das Bekenntnis der eigenen Unwürdigkeit ist kein um der *humilitas* willen notwendiges mehr, sondern geschieht

<sup>428</sup> E. Bizer, *Fides ex auditu*, 3. Aufl. (Neukirchen: Neukirchener, 1966), S. 175.

<sup>429</sup> *WA* 2,11.

<sup>430</sup> *MüA* 1, S. 68; *WA* 2,13,12-14: "Primum: Infallibilis est veritas, quod nullus est iustus nisi qui credit in deum, ut Ro: i. Iustus ex fide vivit: ideo quicumque non crediderit, iam iudicatus et mortuus est. Igitur iustitia iusti et vita eius est fides eius."

<sup>431</sup> *MüA* 1, S. 68; *WA* 2,13,18-21: "Secundo: Fides autem est nihil aliud quam illud, quod deus promittit aut dicit, credere ... Ideo verbum et fides necessario simul sunt et sine verbo impossibile est esse fidem ..."

<sup>432</sup> *MüA* 1, S. 69; *WA* 2,14,5-12: "Per nullam dispositionem efficeris dignus, per nulla opera aptus ad sacramentum, sed per solam fidem. Quia sola fides verbi Christi iustificat, vivificat, dignificat, praeparat, sine qua omnia alia vel sunt praesumptionis vel desperationis studia. Iustus enim non ex dispositione sua, sed ex fide vivit. Quare de indignitate tua nihil oportet dubitare. Ideo enim accedis, quia indignus es, ut dignus fias et iustificeris ab eo, qui peccatores et non iustos quaerit salvos facere. Dum autem credis verbo Christi, iam honores verbum eius et eo opere iustus es &c."

in der Freiheit des Glaubens, der seine Gerechtigkeit in Christus sieht. Der Glaube ist hierbei nicht bloße subjektive Gläubigkeit, sondern hat einen konkreten Inhalt, er ist auf ein spezifisches Ziel bzw. Objekt gerichtet und empfängt von dort her die Definition seines Wesens; Glauben und das Haben des Geglaubten sind identisch.<sup>433</sup>

Wir sahen oben, daß das Wort an die Stelle der Kirche getreten war. Dies ist formal eine sicherlich begrüßenswerte Sache. Aber war damit schon das Wort inhaltlich richtig erfaßt? Wir belegen im folgenden, daß das Wort nunmehr die Funktion des Sakraments übernimmt, indem Luther dem Wort sakramentalen Charakter zuschreibt - eine Ansicht übrigens, die strukturell schon in der RV vorhanden war. In einer Predigt am 1. Weihnachtstag 1519 entfaltet Luther diesen Sachverhalt. "Die Worte Christi sind Sakramente, durch welche er unser Heil wirkt."<sup>434</sup> Durch das Wort geschieht eine Veränderung im Menschen, denn es bewirkt effektiv die Wiedergeburt und das neue Leben.<sup>435</sup> Luther hat richtig erkannt, daß das Wort dem Glauben gegeben ist. Durch den Glauben wird das Evangelium von der Geburt Christi seitens des Menschen rezipiert. Jedoch stellen wir fest, daß er nicht eigentlich am historischen Geschehen selbst interessiert ist ("*quod humanis historiis non datur*"), sondern an der sakramentalen Aktualisierung des Christusgeschehens, an der realen schöpferischen Wirkung des Wortes, welche auf dem Wege des Glaubens zustandekommt. Die Heilsgaben müssen im Menschen Wirklichkeit werden, wobei Christus dann sofort wieder exemplarischen Charakter gewinnt.<sup>436</sup> Die römische Linie in der Beschreibung des Heils als einer Wirklichkeit am Menschen ist noch nicht verlassen. Die Vorstellung, daß das Wort in seinem natürlichen Sinn sakramentalen Charakter habe, ist noch alt: Das historische Geschehen ist noch nicht als Heilswirklichkeit erkannt. Es bedarf noch des schöpferischen Ankommens Gottes beim Menschen. Dieses beschreibt Luther im Bild des fröhlichen Wechsels.

#### 2.4.2.2. Der fröhliche Wechsel

Im Freiheitstraktat spezifiziert Luther die Heilsmitteilung. In der Predigt des Evangeliums wird deutlich:

---

<sup>433</sup> Luther erklärt dies am Beispiel des kanaänischen Weibes (Mt 15,28) *WA* 2,14,15-16: "Hic patet, quod non de fide illa generali agitur, sed de speciali, quae erat de effectu sanandae filiae, quem mater peccit." So soll z.B. derjenige, der das Sakrament empfängt, des gegenwärtigen Empfangs des Heiles gewiß sein.

<sup>434</sup> *WA* 9,440,9-10: "... verba Christi sunt sacramenta, per que operatur salutem nostram."

<sup>435</sup> *WA* 9,442,25-27: "Christus natus est: crede tibi natum esse, et renasceris. Christus vicit mortem, peccatum: Crede tibi vicisse, et tu viceris. Et hoc proprium habet Euangelium, quod humanis historiis non datur."

<sup>436</sup> *WA* 9,442,28-33: "Exemplariter vides in contempta carne depositam maiestatem: et tu depone supercilium &c. Vides pacis exemplum: et tu servans sis concordiarum et pacis. Vides omnia propter alios Christum fieri: et tu aliis servi. Sed ut hoc possis meditare Christum sacramentaliter, idest confide, quod ipse sit tibi hec donaturus."

"Das du aber auß dir und von dir, das ist auß deynem vorterbenn, kommen mü-  
gigt, ßo setzt er dir fur seynen lieben ßon Jhesum Christum, und leßsit dir durch  
seyn lebendigs trostlichs wort sagen: Du solt ynn den selben mit festem glauben  
dich ergeben und frisch ynn yhn vortrawen. So sollen dir umb desselben glau-  
bens willen alle deyne sund vorgeben, alle deyn vorterbenn überwunden seyn und  
du gerecht, warhafftig, befridet, frum und alle gebott erfüllet seyn, von allen din-  
gen frey sein. Wie S. Paulus sagt, Ro. 1. 'Ein rechtfertiger Christen lebt nur von  
seynem glauben', und Ro. X. 'Christus ist das ende und fülle aller gebot denen,  
die ynn yhn glauben'."<sup>437</sup>

Ausdrücklich wird hier (und im folgenden Text) gesagt, daß der Gläubi-  
ge in Christus das ganze Gesetz erfüllt hat ohne jegliches Werk. Damit ist  
die vollkommene Gerechtigkeit Christi ins Blickfeld gerückt, die nunmehr  
der gläubigen Seele zuteil wird. Dieser Aspekt ist von nicht geringer Be-  
deutung, denn hier wird deutlich, wie die oben beschriebene Wirklichkeit  
als Korrelat des Glaubens positiv zu sehen ist: Das Heil ist in Christus  
schon vorhanden. Die Heilsmitteilung geschieht auf dem Wege der Verei-  
nigung von Christus und der Seele, die nach Paulus ein Leib werden. Dar-  
aus folgt nun: "was Christus hatt, das ist eygen der glaubigen seele, was  
die seele hatt, wirt eygen Christi."<sup>438</sup> Hier geschieht der 'fröhliche Wechsel  
und Streit', die 'wunderbare Wirtschaft': Die gläubige Seele empfängt die  
viel größere und stärkere Gerechtigkeit Christi und gibt diesem ihre Sünde.  
Der reiche Bräutigam Christus nimmt das arme, böse Hürlein zur Ehe,  
nimmt seine Unansehnlichkeit weg und teilt ihm seine Güter mit.<sup>439</sup> Die  
Mitteilung der letzteren geschieht durch das Wort:

"So müssen wir nu gewiß seyn, das die seele kan allis dings emperen on des  
worts gottis, und on das wort gottis ist yhr mit keynem ding beholffen. Wo sie  
aber das wort hatt, ßo darff sie auch keyneß andern dings mehr, sondern sie hat  
in dem wort gnugde, speiß, freud, frid, licht, kunst, gerechtickeyt, wahrhey, weyshey, freyhey und allis gutt überschwenglich."<sup>440</sup>

Durch den Glauben an das Wort wird die Seele mit dem Wort so verei-  
nigt, daß sie ihm gleichgestaltet wird, ebenso wie ein Eisen im Feuer die  
Glut des Feuers aufnimmt aufgrund der Vereinigung mit dem Feuer. So  
wird die Seele in den Augen Gottes fromm und gerecht, weil sie Gott für  
wahrhaftig, fromm und gerecht hält, wenn sie glaubt. Formal findet sich  
hier die *iustificatio Dei passiva* wieder, aber anders als in der RV fernab  
von aller *humilitas*-Theologie. Zwar ist auch hier von Demütigung als  
Werk des anklagenden Gesetzes die Rede, aber die *humilitas* hat keine  
Verheißung des Heils, sondern erst der Glaube an Jesus Christus. Die See-  
le gibt durch den Glauben Gott die Ehre, läßt ihn also Gott sein und erfüllt

<sup>437</sup> WA 7,22,31-23,6.

<sup>438</sup> WA 7,25,31-32.

<sup>439</sup> WA 7,26,4-10.

<sup>440</sup> WA 7,22,9-14.

somit durch den Glauben das erste Gebot, ohne alle Werke.<sup>441</sup> Ein Mensch wird also Christ durch den Glauben, weil er so in die Gemeinschaft mit Christus tritt und dadurch an der Gerechtigkeit Christi teilhat. Hier findet sich die von W. Maurer richtig beobachtete Parallele zur altkirchlichen Christologie<sup>442</sup>: Wie Christus Gott und Mensch ist, so ist der Christ innerer, geistlicher Mensch und äußerer Mensch, fleischlich. Ist er nach dem inneren Menschen vollkommen gerecht, so ist nach außen hin nur ein 'Anheben und Zunehmen' sichtbar, keine Vollendung. Der Verbleib im irdischen Leben führt zur Zucht des Leibes, zu seiner Unterwerfung unter den Geist, zum Kampf gegen das sündige Fleisch. Der Glaube hat Werke als Frucht. Erst wird der Mensch durch den Glauben gerecht, und nur dann ist er in der Lage, gerechte Werke zu vollbringen. So wird der äußere Mensch dem inneren progressiv gleichförmig. Hier ist einerseits der Glaube als kardinales Element der Heilserfahrung erkannt. Daß mit dem Glauben ein Kern realer Gerechtigkeit im Menschen vorhanden ist, ist für sich genommen schriftgemäß. Andererseits aber klebt Luthers Interesse an der gegenwärtigen, aktuellen Wirksamkeit Christi. Hinge die Gerechtigkeit an derselben, dann wäre die historische Wirksamkeit Christi relativiert und nach wie vor von nur propädeutischer Funktion. In der Tat wird das historische Werk Christi im Freiheitstraktat kaum gewürdigt.

#### 2.4.2.3. Die Differenzierung zwischen *gratia* und *donum*

Man hat bei der Lektüre des Freiheitstraktats bisweilen den Eindruck, als sei der Glaube einfach an die Stelle der Werke getreten als eine zu erbringende Leistung, namentlich bei der Anspielung auf die Erfüllung des ersten Gebots. Auf dieses Problem muß die nächste Schrift antworten, die *Rationis Latomianae pro incendariis Lovaniensis Scholae sophistic reddita Lutheriana confutatio*, seine 1521 auf der Wartburg verfaßte Schrift gegen den Löwener Professor Latomus. Hier nimmt Luther eine bedeutsame Differenzierung vor. Er unterscheidet im Verhältnis des Menschen zu Gott zwischen dem, was in der Rechtfertigung geschieht, und der objektiven Haltung Gottes. Konkret er unterscheidet nach Röm 5,15 die Gnade Gottes von der Gabe, nämlich der Gerechtigkeit.<sup>443</sup> *Gratia* ist fortan nicht mehr eine dem Menschen eingegossene und/oder ihn irgendwie verändernde Potenz, sondern Gottes schenkende Freundlichkeit und Huld. Sie

---

<sup>441</sup> Der Glaube scheint hier geradezu ein Eigengewicht zu besitzen. Luther sagt in *Von den guten Werken*: "Steht dan die gerechticheit im glauben, szo ists klar, das er allein alle gebot erfüllet und alle yhre werck rechtfertig macht, seint dem mal niemant rechtfertig ist, er thu dan alle gottis gebot." *WA* 6,211,4-6. - Der Glaube ist noch ohne den *Christus pro nobis*; er hat vielmehr den *Christus praesens*, und ist daher ein werktätiger Glaube, dessen Werke als Erfüllung der Gebote identifiziert werden. - Auch später wird Luther vom *Christus praesens* reden, doch mit einem ungleich stärkeren Akzent auf dem historischen Werk Christi.

<sup>442</sup> W. Maurer, *Von der Freiheit eines Christenmenschen* (Göttingen: Vandenhoeck, 1949), S. 55.

<sup>443</sup> Vgl. zum Ganzen *WA* 8,103-115.

bezeichnet eine Haltung Gottes gegenüber dem Sünder. *Donum* ist das, was Gott dem Menschen gibt, wodurch der Mensch als Christ in Erscheinung tritt, nämlich der Glaube bzw. die Gerechtigkeit.<sup>444</sup> Demgegenüber stehen auf seiten des Menschen Sünde, und der Zorn als das ihr Entsprechende auf seiten Gottes. Dabei steht jeweils der ganze Mensch entweder unter dem Zorn oder unter der Gnade. Diese sind die Kardinalfaktoren, die das Verhältnis des Menschen zu Gott bestimmen. Das bedeutet für die Gnade, daß allein sie bzw. das Wissen des Sünders um sie ein fröhliches, unerschrockenes Gewissen gibt, denn die Gnade steht dem Zorn entgegen. Hier besteht eine Gegebenheit ganz *extra nos* und in sich selber, der der Glaube gegenüberstehen kann. Durch Gottes Gnade ist der Gläubige in Gottes Augen ganz rein und ohne Sünde, diese ist ganz vergeben, obwohl damit die tatsächliche Verderbnis des Menschen nicht aufgehoben ist. Ihr steht das *donum* gegenüber, der Glaube. Er ist Gabe Gottes, und durch ihn wird die Sünde ausgetrieben, da sie aufgrund der Gnade keine Existenzberechtigung mehr hat. Durch das *donum* wird der Mensch geheilt. Das geschieht nicht auf einmal, sondern in einem Prozeß.<sup>445</sup> Dieser beinhaltet aber nicht die Augmentierung eines neuen *habitus*, sondern ein Wachstum des Glaubens, ein immer tieferes Erkennen sowohl der Sünde als auch Christi als unsere Gerechtigkeit. Auf diese Weise wird der Unglaube, die Ursünde, überwunden. Gleichzeitig ist der Glaube die Wurzel guter Werke, des Wandels im Geist und des Kampfes gegen die noch vorhandene Sünde. Die im Christen verbleibende Sünde ist zwar der Substanz nach ebenso Sünde wie die des Nichtchristen, aber da sie im Kraftfeld der Gnade steht, ist sie *peccatum regnatum*, eine tote, unschädliche Sünde, die nicht mehr dem Gläubigen, sondern Christus zugerechnet wird und damit legitimerweise durch den Wandel im Glauben ausgetrieben werden kann. Damit ist die aus dem Freiheitstraktat mitgenommene Frage beantwortet: So sehr der Glaube menschliche Tätigkeit ist, ist er doch Gottes Gabe und Werk. Die neu eingeführte Unterscheidung ist Luther sehr wichtig, denn er hebt hervor:

"Darum muß man, wie gesagt, Gnade und Gaben weit voneinander scheiden, denn allein die Gnade ist das ewige Leben, Röm. 6,23, und allein der Zorn ist der ewige Tod."<sup>446</sup>

Es ist bemerkenswert, daß Luther im Zusammenhang mit der *gratia* vom Sühnopfer Christi als Grund der Gerechtigkeit spricht:

<sup>444</sup> R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. IV/1, 5. Aufl. (Graz: Akadem. Druck- und Verlagsanstalt, 1953), S. 186, nimmt hier ebenfalls wahr, daß die Gnade nicht wieder eine eingegossene Größe ist, aber er identifiziert *gratia* und *donum* doch wieder, indem er die Gnade als eine im Menschen permanent wirksame göttliche Kraft sieht. Der Sinn der Unterscheidung bei Luther wird dadurch verkannt.

<sup>445</sup> Vgl. die Bilder vom unter das Mehl gemengten Sauerteig und vom Kranken und dem Samariter, *WA* 8,107 und 109.

<sup>446</sup> *MiA* ErgBd 6, S. 106; *WA* 8,107,11-12: "... sicut dixi, gratia a donis discernenda sit..."

"Gott hat zuvor ersehen...Christus selbst als Sühnopfer (oder Gnadenstuhl), wie es in Röm. 3,25 heißt, daß sie unter seiner Gnade sicher seien, nicht weil sie glauben oder den Glauben und die Gabe haben, sondern weil sie (beides) in der Gnade Christi haben. Denn keines (Menschen) Glaube würde bestehen, wenn er sich nicht auf Christi eigene Gerechtigkeit stützte und durch seine Fürsprache gerettet würde."<sup>447</sup>

Christi Gerechtigkeit besteht, weil er sich um unserer Sünden willen zum Opfer gegeben hat. Luther führt dies nicht weiter aus, aber der Rechtsgrund für Gottes Gnade ist damit ins Blickfeld gerückt, was bisher so noch nicht der Fall war. Deutlich sieht Luther, daß Christus unsere Sünden zugerechnet wurden und daß er darunter positiv gelitten hat:

"Jene Zurechnung war kräftig wirksam, nur dies fehlte, daß er solche Zurechnung nicht verdient hat und ohne sein Tun da hinein für uns übergeben war."<sup>448</sup>

Hier beginnt sich der reformatorische *Christus pro nobis* abzuzeichnen. Das forensische Rechtfertigungsurteil ist zwar nicht als solches ausdrücklich dargestellt, aber der Sache nach vorhanden.

#### 2.4.2.4. Die Vorrede zum Römerbrief

In der Vorrede zum Römerbrief 1522 bewegt sich Luther ganz in den soeben dargestellten Anschauungen. Wir fassen kurz zusammen: Beim Nichtchristen geschieht die Erfüllung des Gesetzes aus Unlust, ohne freie Liebe. Die Erneuerung des Herzens zum freien Gehorsam ist Werk des Heiligen Geistes. Sünde ist Unglaube bis in den tiefsten Herzensgrund des Menschen. Gnade und Gabe sind voneinander zu scheiden; jene ist

"Gottis hulde odder gunst, die er zu vns tregt bey sich selbs, aus wilcher er geneygt wirt, Christum, den geyst mit seynen gaben ynn vns zu gissen..."<sup>449</sup>

Die Gabe wird also aufgrund der Gnade gegeben. Um der Gnade willen rechnet Gott die im Christen verbleibende Sünde nicht zu. Glaube ist

"eyn gotlich werck ynn vns, das vns wandelt vnd new gepirt aus Gott, Johan. 1. vnd todtet den allten Adam, macht vns gantz ander menschen von hertz, mut, synn, vnd allen krefften, vnd bringet den heyligen geyst mit sich, ... eyn lebendige erwegene zuuersicht auff Gottis Gnade."<sup>450</sup>

Gerechtigkeit ist Gottes Gabe "und macht den Menschen, daß er jedermann gibt, was er schuldig ist."<sup>451</sup> Der Gerechte leistet Gott durch den

<sup>447</sup> MüA ErgBd 6, S. 116-117; WA 8,114,16-21: "Deus enim providit ... ipsum Christum propitiatorium (ut Ro. iij.), ut sub huius gratia tuti sint, non quia credunt et fidem aut donum habent, sed quia in gratia Christi habent. Nullius enim fides subsisteret, nisi in Christi propria iustitia niteretur et illius protectione servaretur."

<sup>448</sup> MüA ErgBd 6, S. 78; WA 8,88,1-2: "Vigebat illa deputatio, solum hoc aberat, quod talem talem deputationem non meruerat, et sine opere in illam pro nobis traditus erat ..."

<sup>449</sup> WA DB 7,8,11-12.

<sup>450</sup> WA DB 7,10,6-9.16.

<sup>451</sup> WA DB 7,11,30-31.

Glauben den geforderten Herzensgehorsam und dient willig dem Nächsten. Fleisch und Geist ist der Mensch jeweils als ganzer: Fleisch ist der natürliche Mensch mitsamt seinen geistigen Fähigkeiten, Geist der von Gott neu-geschaffene Mensch, auch in seinem äußeren Handeln.

Aus den Inhaltsangaben zu den einzelnen Kapiteln interessieren uns besonders die Bemerkungen zu Röm 3,21-28. Hier heißt es:

"... sie sind alle sunder vnd on preys Gottis, müssen aber on verdienst rechtfertig werden durch den glawben an Christo, der vns solchs verdienet hat durch seyn blut vnd vns ein gnaden stuel worden von Gott, der vns alle vorige sund vergibt, da mit er beweuse, das seyne gerechtigkeit, die er gibt ym glauben, alleyne vns helffe..."<sup>452</sup>

Auf cp. 6 bezugnehmend spricht Luther von dem lebenslangen Kampf zwischen Fleisch und Geist und der damit gestellten Aufgabe der Disziplinierung des Leibes, welche möglich ist kraft der Gnade, denn die Gnade macht dem Christen das Gesetz lieblich. Im Blick auf die cpp. 9-11 sieht Luther richtig, daß durch die Lehre von der ewigen Vorsehung Gottes die Initiative zur Rettung den Händen des Menschen entnommen und in Gottes Hände gelegt wird. Diese letzte Aussage ist deshalb von Bedeutung, weil durch die wiederholte Beschreibung dessen, was durch die Gnade beim Menschen geschieht, der Eindruck erweckt werden kann, als sei dies, nämlich das auf menschlicher Seite Vorfindliche, das Entscheidende am Gottesverhältnis. Immerhin aber zeigt die Verwendung der überkommenen Definition der Gerechtigkeit, daß der Glaube doch noch nicht Glaube allein ist, sondern daß die Gefahr besteht, daß dem Glaubensbegriff das Element der gerechten Eigenschaft beigemischt wird und folglich das Rechtfertigungsurteil immer noch analytische Züge tragen kann. Die Gerechtigkeit ist eine von Christus erworbene und real mitgeteilte, nicht bloß eine zugerechnete Gerechtigkeit.

#### **2.4.2.5. Der Wandel der Anschauungen im Spiegel der *Praefatio* von 1545**

Das in diesem Abschnitt Erarbeitete wird durch Luthers Selbstzeugnis von der Gewinnung der evangelischen Erkenntnis bestätigt. Wir wollen daher den beschriebenen Abschnitt ins Licht jener autobiographischen Aussagen stellen, die allesamt aus dem Munde bzw. der Feder des älteren Luther stammen. Es handelt sich hier um vier Tischreden<sup>453</sup> sowie um die Vorrede zum ersten Band seiner lateinischen Schriften<sup>454</sup>, wobei letztere aufgrund ihrer unmittelbaren Authentizität maßgeblich sein muß.

<sup>452</sup> WA DB 7,14,25-30.

<sup>453</sup> WA TR 3,3232 (1532); WA TR 4,4007 (1538); WA TR 5,5518 (1542/ 1543); und 5553 (1542/1543).

<sup>454</sup> WA 54,185,12-186,24.



Im Zentrum der evangelischen Erkenntnis steht das Verstehen von Röm 1,17, namentlich des Begriffes 'Gerechtigkeit Gottes'. Dies identifizieren wir als den roten Faden, der die Selbstzeugnisse des Reformators durchzieht. Wir beobachten folgende Details:

1.) In seiner Frühzeit vernahm Luther auch das Evangelium als eine anklagende und verdammende Botschaft. Die darin geoffenbarte Gerechtigkeit Gottes verstand er als das richtende, verdammende, aus dem Zorn Gottes über die Sünde resultierende Strafhandeln Gottes. Obwohl in der RV die *iustitia formalis seu activa* abgelehnt wird, findet sie sich dort in ihrer Grundstruktur durchaus noch: Auch dort geht es um die Vollstreckung des Gerichtes Gottes, nur eben im diesseitigen Erfahrungsbereich des Menschen, und nicht um den im Glauben zu erfassenden Freispruch.

2.) Die evangelische Erkenntnis erwuchs Luther in der Zusammenordnung des Habakukzitats mit der Aussage Pauli in Röm 1,17, daß im Evangelium die Gerechtigkeit Gottes offenbart werde. Er setzt das Abstraktum, die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes im Evangelium, in Beziehung zum Konkretum, daß jeder Gerechte deswegen gerecht ist und lebt, weil er glaubt. Er folgerte, daß die Gerechtigkeit als Glaube an das Evangelium zu fassen ist: Die Gerechtigkeit des Christen besteht in der glaubenden Annahme der guten Botschaft von der Barmherzigkeit Gottes. Dieser Gedanke steht hier im Vordergrund, nämlich daß Gott den Menschen aus Barmherzigkeit und Gnade, aus einer in ihm (Gott) gegründeten Haltung rechtfertigt. Der Glaube zieht diesen Tatbestand der mit dem Wort geschenkwweise mitgeteilten Gerechtigkeit in Betracht, und darin ist er selbst gerecht. Luther bekennt, aus dem Habakukzitat gelernt zu haben, "die Gerechtigkeit Gottes sei der Glaube an seine Barmherzigkeit, mit welcher er selbst uns rechtfertigt durch das Geschenk seiner Gnade."<sup>455</sup> Er bezeichnet sie als "passiv", weil sie weder seitens des Menschen durch aktiv hervorgebrachte Werke zustandekommt, sondern empfangen wird, indem das rechtfertigende Tun Gottes "erlitten" wird, noch auf Gottes Seite durch Gutes und Böses aktiv vergeltende Maßnahmen Durchsetzung findet, sondern vielmehr durch sein gnädiges Hinwegsehen über die Sünde und Zurechnen der Gerechtigkeit Christi.

3.) Der Glaube ist offensichtlich durch die *fiducia* charakterisiert und somit anders geartet als der der RV, die *fides Christi*, die tropologisch verstandene, in der Erfahrung der *humilitas* aufgehende Gerechtigkeit Gottes. Zwar trägt diese neue *fides* durchaus den Charakter einer im Menschen vorhandenen realen Qualität, aber sie steht abseits von bzw. vor allen Werken, die vom Christen hervorgebracht werden. Der Glaubensbegriff wird nicht mehr durch die *humilitas* und die Beschreibung des ihr entspre-

---

<sup>455</sup> *MüA* ErgBd 3, S. 32; *WA* TR 5,5553: "Ex hoc didici iustitiam Dei esse fidem in misericordiam Dei, qua ipse nos iustificaret, data sua gratia."

chenden Verhaltens kompromittiert. Das *sola fide* bahnt sich hier an, auch wenn es noch der inhaltlichen Klärung bedarf.

4.) Formal finden sich gewisse Parallelitäten zwischen den Selbstzeugnissen und den Aussagen der RV zur Stelle. Namentlich handelt es sich hier um die Anknüpfung an Augustin bzw. augustinische Vorstellungen. Man vergleiche hier die Bemerkungen zu "Heil Gottes" etc. in der *Präfatio*<sup>456</sup> und der RV<sup>457</sup>. Diese Parallelität läßt aber nicht schließen, daß die Aussagen der *Präfatio* notwendigerweise auf die Zeit der RV zu beziehen seien, denn dafür sind die Diskrepanzen zu groß. Sie besagen nicht mehr als das, was Luther sowohl in seiner Frühzeit als auch später an Augustin bejahte, nämlich daß das Heil *ab extra*, von Gott her kommt. Auch die Ablehnung der *iustitia formalis seu activa* ist augustinischen Ursprungs und scheint beiden Quellen gemeinsam zu sein.<sup>458</sup> Dies trifft formal zu, jedoch zum ersten fehlt in der RV die Antithese, die *iustitia passiva*, wie Luther sie in der Einleitung zur GalV von 1531 expliziert.<sup>459</sup> Zum anderen ist der Rechtfertigungsbegriff der RV gefüllt durch das real im Gläubigen vollzogene Gericht über die Sünde. Die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes in der RV besteht im Aufweis der Identität von *iustitia* und *iudicium*.

5.) Die bei dem alten Luther unerwartet fehlende Berücksichtigung der Christologie in der *Präfatio* entspricht dem tatsächlichen Stand der Erkenntnis des Reformators um 1519/20. In der Tat stand in jener Zeit die Entdeckung der Rechtfertigung aus Gnaden und Barmherzigkeit abseits der Werke im Vordergrund. Die christologischen Aussagen wurden erst in der Folgezeit erarbeitet.

#### 2.4.2.6. Zusammenfassung

1.) Bedeutsam ist für Luther die Erkenntnis, daß mit dem Verheißungswort Gottes eine Wirklichkeit mitgeteilt wird, die im Glauben, d.h. im Vertrauen auf das Wort, gegenwärtiger Besitz des Gläubigen wird, obwohl sie im Blick auf ihre sichtbare Enthüllung Gegenstand der Hoffnung bleibt. Das Wort Gottes wird Heilmittel.

2.) Erstmals in der Schrift gegen Latomus unterscheidet Luther die Gnade Gottes von seiner Gabe. Jene ist *favor Dei*, eine Haltung Gottes gegenüber dem Menschen, und bestimmt das Gottesverhältnis.

3.) Im Bereich dieser Gnade wird die durch Christi Tod erworbene Gerechtigkeit dem Gläubigen zugerechnet.

<sup>456</sup> WA 54,186,10-13.

<sup>457</sup> WA 56,172,5-7.

<sup>458</sup> WA 54,185,19-20 und WA 56,172,4-5.

<sup>459</sup> WA 40 I,41; Der Verweis auf die Exposition der Antithese in der GalV ist keine *metabasis eis allogenos*, weil etwa die *iustitia activa* hier das Tun des Menschen beinhaltet, derselbe Begriff aber in der RV die strafende Aktivität Gottes, die Behandlung des Menschen außerhalb der Gnade beschreibt. Beide stehen in enger Beziehung zueinander: den Menschen, der mit dem aktiven Werk vor Gott gerecht sein will, behandelt Gott unter Anwendung seiner aktiven Gerechtigkeit.

4.) Die Gerechtigkeit bzw. der Glaube ist Gabe Gottes. Durch den Glauben tritt der Mensch in enge, persönliche Gemeinschaft mit Christus, so daß es zum 'fröhlichen Wechsel' von Sünde und Gerechtigkeit kommt, nicht nur imputative, sondern auch realiter. Diese *res* besteht in der inneren Disposition des Menschen zum Tun der Werke Gottes.

### 2.4.3. Der ältere Luther

#### 2.4.3.1. Vorbemerkungen

Vergleicht man Luthers Aussagen über 'Summa und Absicht' des Römerbriefes aus dem Jahre 1515 und die Darstellung des Grundgedankens des Galaterbriefes 1531, so wird der Unterschied seiner Einstellung auf den ersten Blick sichtbar. Im Kontext der *theologia crucis* hieß es dort '*magnificare peccatum*', hier aber ist zu lesen:

"Paulus will jene Lehre von dem Glauben, von der Gnade, von der Sündenvergebung oder Christi Gerechtigkeit festigen, damit wir eine vollkommene Erkenntnis und den Unterschied zwischen Christi Gerechtigkeit und allen übrigen Gerechtigkeitsarten hätten."<sup>460</sup>

Luther stellt fest, daß Pauli Intention nicht mehr die Hervorbringung einer Eigenschaft (*humilitas*) ist, sondern die Klärung der Kenntnis Christi und seines Heils zu paränetischen und apologetischen Zwecken. Auch hier liefert er in einem einleitenden Summarium die Eckdaten für unsere Darstellung. Zum zentralen Gegenstand des Evangeliums, der Gerechtigkeit Gottes, ist hier zu lesen:

"Diese ganz ausgezeichnete Gerechtigkeit aber, die Gerechtigkeit des Glaubens, die Gott durch Christus ohne unsere Werke zurechnet, ist nicht von der Art des Weltreiches, noch der frommen Zeremonien, noch des göttlichen Gesetzes und spielt nicht in unserem Werkbereich, sondern ist völlig verschieden davon ... Wenn es um die Gerechtigkeit Christi geht, haben wir also nichts zu wirken, da bringen wir nichts vor Gott, sondern sind lediglich die Empfangenden und erleiden einen anderen, der in uns wirkt, nämlich Gott. Daher bezeichnet man diese Glaubens- oder christliche Gerechtigkeit gern als passive Gerechtigkeit... Es gibt keinen so festen und sicheren Trost der Gewissen als diese passive Gerechtigkeit."<sup>461</sup>

<sup>460</sup> Kleinknecht, S. 20; *WA* 40 I,40,16-18: "Paulus vult stabilire doctrinam illam fidei, Gratiae, Remissionis peccatorum seu Iustitiae Christianae, ut habeamus cognitionem et differentiam inter iustitiam Christianam et omnes alias Iustitias."

<sup>461</sup> Kleinknecht, S. 21; *WA* 40 I,41,15-26: "Ista autem excellentissima iustitia, nempe fidei, quam Deus per Christum nobis absque operibus imputat, nec est politica nec ceremonialis nec legis divinae iustitiae nec versatur in nostris operibus, sed est plane diversa, hoc est mere passiva iustitia (sicut illae superiores activae). Ibi enim nihil operamur aut reddimus Deo, sed tantum recipimus et patimur alium operantem in nobis, scilicet Deum. Ideo libet illam fidei seu Christianam iustitiam appellare passivam. Haecque est iustitia in mysterio abscondita quam mundus non intelligit, imo Christiani non satis eam tenent et difficulter in tentationibus apprehendunt. Ideo semper est inculcanda et assiduo usu exercenda. Et qui eam in

Mit dieser einleitenden Bemerkung gibt Luther eine Definition der christlichen Gerechtigkeit: Er nennt sie *iustitia passiva*, weil sie bei Gott gegenüber dem Menschen einen Verzicht auf die aktive, strafende Gerechtigkeit impliziert, und zwar um Christi willen, der diese Gerechtigkeit ebenfalls im Leiden hervorgebracht hat, und weil sie auf seiten des Menschen ebenfalls unter Absehung von allen aktiv gewirkten Werken zur Anwendung kommt; der Mensch erleidet, empfängt sie durch den Glauben ohne sein Zutun durch die geschenkweise Zurechnung. Die Unterscheidung der beiden Arten von Gerechtigkeit, der aktiven von der passiven, der bürgerlichen von der christlichen, ist nunmehr der Gegenstand der Theologie Luthers. Er betont besonders, daß bei der Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, auf seiten des Menschen nichts von Bedeutung ist als allein der gottgeschenkte Glaube, der Christus ergreift. Im Zusammenhang von Rechtfertigung und Gerechtigkeit relativieren keine Nebenaussagen die Vollkommenheit des Werkes Christi. Dieses steht ausschließlich im Zentrum. Keine von dem Wort oder dem Geist mitgeteilte oder im Menschen gewirkte Eigenschaft kompromittiert das *sola gratia* und das *sola fide*.<sup>462</sup>

Dem Gesetz gesteht Luther auch im Christen einen Wirkungsbereich zu, nämlich den äußeren Menschen bzw. das Fleisch. Keinesfalls aber beeinflußt das Gesetz (mit seinem anklagenden und verdammenden Wort) das Verhältnis des Christen zu Gott. Derjenige, der durch den Glauben gerecht ist, wird unter der Herrschaft der Gnade gute Werke vollbringen, namentlich in der Ausübung seines Berufes und in der Einfügung in die gottgewollten menschlichen Ordnungen.

#### **2.4.3.2. Gesetz und Evangelium als Grundstruktur der biblischen Botschaft**

Zum Einstieg in die detaillierte Darstellung wenden wir uns vorab Luthers Kommentar zu 2,16 zu, jener Stelle, die auch schon in der ersten Galaterbriefvorlesung Anlaß zu ausführlicher Besprechung gab. Nach mehreren Seiten Polemik gegen die herrschende Schultheologie seiner Zeit führt er aus, daß authentische christliche Lehre aus zwei Stücken besteht, nämlich aus Gesetz und Evangelium.<sup>463</sup> Durch das Gesetz erkennt sich der Mensch als Sünder, als schlechten Baum, der selbst bei edelstem Bemühen nichts als böse Früchte hervorbringen kann. Die Sündenerkenntnis führt zum Bekenntnis, durch welches der Sünder Gott recht gibt. Wieder finden wir hier formal die *iustificatio Dei passiva*, aber sie bedeutet nicht die Rechtfertigung des Sünders wie in der RV, sondern ist nur insofern von Bedeutung, als sie ein Teilaspekt des Glaubens ist. In der Exegese von

---

afflictionibus et terroribus conscientiae non tenet aut apprehendit, non potest consistere. Nulla enim alia tam est firma ac certa consolatio conscientiarum quam illa passiva iustitia."

<sup>462</sup> Vgl. unten zur Diskussion der *fides* als einer anfangsweisen realen Gerechtigkeit.

<sup>463</sup> Vgl. *WA* 40 I,223-224.

3,19-24 nimmt Luther ausführlich zur Aufgabe des Gesetzes Stellung.<sup>464</sup> Seine äußerlich-restriktive Aufgabe gegenüber der menschlichen Sünde wird im politischen sowie im theologischen Sinne ausgeführt. Sehr anschaulich zeigt Luther die Kraftlosigkeit des Gesetzes, den Menschen zur inneren Übereinstimmung mit Gottes Willen zu führen, und das Äußerlich-Zwanghafte an seiner Wirkweise. Ebenso führt er aus, wie es durch die Aufdeckung der Sünde dem Menschen seine Ausweg- und Heillosigkeit bewußt macht und ihn zu Christus treibt. Sehr richtig sieht Luther das Gesetz im Dienst der Gnade, seine der Gnade untergeordnete Funktion. Die Auslegung dieses Abschnitts enthält im Einzelnen viele wertvolle Einsichten und ist im Ganzen biblisch-ausgewogen. In unüberbietbarer Klarheit ist auch hier von der totalen Verderbtheit des Menschen durch die Sünde die Rede, doch die *magnificatio peccati* stellt eine ebenso klare Darstellung der *gratia superabundans* in Aussicht.

Das andere Hauptstück christlicher Theologie ist die Rettung in Jesus Christus, das Evangelium. Treffend sagt Luther:

"Gott nämlich hat durch sein Wort geoffenbart, daß er ein gnädiger Vater ist, der ohne unser Verdienst - weil wir nichts verdienen können - uns geschenkweise die Vergebung der Sünden geben will, die Gerechtigkeit und das ewige Leben um Christi willen."<sup>465</sup>

'Um Christi willen' bedeutet, daß Christus an seinem Leibe unsere Sünden getragen hat und für uns gestorben ist. In diesem unauflöselichen Spannungsfeld von Gesetz und Evangelium, Anklage und Freispruch sieht Luther die biblische Botschaft. Die Sicht für die Notwendigkeit des Evangeliums ergibt sich aus dem anklagenden Gesetz, und das Gesetz kommt - sonst im idealistischen Sinne mißbraucht - erst im Evangelium zur Erfüllung, nämlich in der Gerechtigkeit Christi.

Dieser Sachverhalt muß dem Menschen von Gott her offenbart werden, denn er ist, wie aus den einleitenden Zitaten hervorgeht, ganz anderer Art als die Rechtfertigungssysteme menschlicher Provenienz, und ist dem menschlichen Erkenntnisvermögen verborgen. Die Offenbarung geschieht im Evangelium, im biblischen Wort, in welchem das Heil mitgeteilt wird und in welchem Christus gegenwärtig ist. Über das Wort sagt Luther 1537 in der Zirkulardisputation *de veste nuptiali*:

"Das Wort ist der Grund des Glaubens, dieses (scil. das Wort, d. Vf.) ist gewiß. Das Wort ist nicht unser Werk, sondern die wirksame und mächtige Herrschaft

<sup>464</sup> Vgl. *WA* 40 I,518-520.

<sup>465</sup> *WA* 40 I,224,25-28: "Deus enim revelavit per suum verbum se fore propitium patrem qui velit sine nostro merito, cum nihil mereri possimus, nobis gratis donare remissionem peccatorum, iustitiam et vitam aeternam propter Christum."

Gottes in unserem Herzen. Das Hören aber ist ein Erleiden und Ursache der Rechtfertigung."<sup>466</sup>

Das Wort Gottes ist ganz in die Sphäre des Wirkens Gottes einbezogen; die unlösbare Verbindung von Wort (= schöpferisches Wort und also Werk) Gottes und dem Glauben seitens des Menschen tritt deutlich hervor. Der Glaube wird durch Gottes Wort geschaffen und lebt in der permanenten Interaktion mit dem Wort. Ein weiteres Element dieses Zitats ist die Anspielung auf die *certitudo*. Zuvor hatte Luther ganz im Sinne der in *De servo arbitrio* gemachten Aussagen über die *claritas scripturae* bekräftigt:

"Uns aber, die wir Christen sein wollen, gebührt es gewiß zu sein, denn der Text sagt deutlich: So sehr hat Gott die Welt geliebt etc. wie oben. Das findet man oft bei Johannes; und das ganze Evangelium tut nichts anderes, als daß es uns des Willens Gottes vergewissert."<sup>467</sup>

So führt also das Wort Gottes den Gläubigen zur Gewißheit, das zu haben, was er glaubt; dies ist seine Intention und entspricht seiner göttlichen Kraft. Subjektiv kann es also nur gewissen Glauben geben oder gar keinen, denn Zweifel sind, wie Luther andernorts oft bemerkt, Sünde. Daß es sich bei der Glaubensgewißheit um eine effektiv im menschlichen Erfahrungshorizont stehende Größe handelt, ist ebenso klar wie die Tatsache, daß diese Größe nicht eine göttliche Qualität oder Substanz der Seele ist. Die Dialektik von Gewißheit und Ungewißheit der frühen Theologie Luthers ist hier überwunden. Sie wird auch nicht durch das Nebeneinander von Gesetz und Evangelium wieder eingeführt, sondern die Klarheit und Gewißheit der Heilszusage geben dem Glauben den tragenden Grund.

#### 2.4.3.3. Der Christus empfangende Glaube

Durch den Glauben ergreift der Mensch den *Christus extra nos*, und nur als solcher wohnt Christus im menschlichen Herzen. Darum kann Luther sagen, daß der Glaube selbst unsere Gerechtigkeit ist.<sup>468</sup> Das Verhältnis Glaube - Christus erklärt er unter Verwendung des Formbegriffs:

"Der Glaube ergreift Christus, der ist die 'Grundform', die den Glauben schmückt und gestaltet, wie die Farbe die Wand... Wenn er wahrer Glaube ist, dann ist er eine gewisse Zuversicht des Herzens, eine starke Zustimmung, durch die Christus ergriffen wird, so daß Christus der Gegenstand des Glaubens ist, freilich nicht Objekt, sondern daß ich so sage: im Glauben selbst ist Christus gegenwärtig... Unsere Grundgerechtigkeit (...) ist nicht die Liebe, die dem Glauben erst die Gestalt und Kraft gibt, sondern unsere Grundgerechtigkeit ist der Glaube selbst

<sup>466</sup> WA 39 I,332,11-13: "Verbum est causa fidei, hoc est certum. Verbum non est opus nostrum, sed regnum Dei efficax et potens in cordibus nostris. Auditus autem est passio et materia iustificationis."

<sup>467</sup> WA 39 I,331,5-8: "Nos autem, qui volumus esse christiani, oportet certos esse, quod textus aperte dicit: Sic Deus dilexit mundum etc., ut supra. Intelligitur saepe in Ioanne, et totum Evangelium nihil aliud agit, quam ut nos de voluntate Dei certificet."

<sup>468</sup> WA 40 II,80,13: "Est igitur fides iusticia nostra in hac vita."

und die Finsternis des Herzens, d.h. unser Vertrauen in eine Sache, die wir nicht sehen, d.h. unser Vertrauen auf Christus, der, mag er auch in keiner Hinsicht gesehen werden, dennoch gegenwärtig ist... Darum, der im Glauben ergriffene und im Herzen wohnende Christus ist die christliche Gerechtigkeit, derentwegen Gott uns als gerecht betrachtet und das ewige Leben schenkt."<sup>469</sup>

Folgendes geht aus diesen Aussagen Luthers hervor:

1.) Sah die scholastische Theologie den Glauben als eine ungeformte, quasi leblose Gegebenheit, die erst durch Werke der Liebe Form und Leben bekommt, so daß der Glaube praktisch im Werk der Liebe (*charitas*) aufging, so stellt Luther Christus an die Stelle der Liebe. Nicht das in der Kraft der Gnade vollbrachte Werk des Menschen, sondern Christus selbst mit seinen Eigenschaften schmückt den Gläubigen.

2.) Dabei geht Christus keineswegs im Gläubigen auf, so daß der Gläubige *in re* gerecht wäre; damit wäre ja der Glaube aufgehoben. Der Glaube bleibt vielmehr als solcher bestehen, des Geglaubten unansichtig; er ergreift den unsichtbar seienden und bleibenden Christus. Der Glaube gründet sich nicht auf eine empirisch feststellbare Wirkung, und eine solche tritt auch nicht zum Zweck der Rechtfertigung zum Glauben hinzu.

3.) Subjektiv ist der Glaube eine *certa fiducia cordis et firmus assensus*, also Vertrauen des Herzens und die damit verbundene Ausrichtung des Lebens auf das Evangelium, das zuverlässige Wort des wahrhaftigen Gottes, und in Kontinuität dazu die feste verstandesmäßige Zustimmung zum Evangelium. Es geht hier um die Verifizierung des *pro me* (Gal 2,21). An den subjektiven Glauben ist die Aufforderung gerichtet:

"Lies du also mit großem Nachdruck diese Worte 'mich', 'für mich', und gewöhne dich, daß du dieses 'mich' mit gewissem Glauben fassen und auf dich anwenden kannst."<sup>470</sup>

---

<sup>469</sup> Kleinknecht, S. 89-90 passim; *WA* 40 I,228,29-229,30: "...nos e contra dicimus fidem apprehendere Christum qui est forma, quae fidem ornat et informat, ut color parietem. Quare fides Christiana non est otiosa qualitas vel vacua siliqua in corde quae possit existere in peccato mortali, donec charitas accedat et eam vivificet, Sed si est vera fides, est quaedam certa fiducia cordis et firmus assensus quo Christus apprehenditur, Sic ut Christus sit obiectum fidei, imo non obiectum, sed, ut ita dicam, in ipsa fide Christus adest. Fides ergo est cognitio quaedam vel tenebra quae nihil videt, Et tamen in istis tenebris Christus fide apprehensus sedet, Quemadmodum Deus in Sinai et in Templo sedebat in medio tenebrarum. Est ergo formalis nostra iustitia non charitas informans fidem, sed ipsa fides et nebula cordis, hoc est, fiducia in rem quam non videmus, hoc est, in Christum qui, ut maxime non videatur, tamen praesens est. Iustificat ergo fides, quia apprehendit et possidet istum thesaurum, scilicet Christum praesentem. Sed quo modo praesens sit, non est cogitabile, quia sunt tenebrae, ut dixi. Ubi ergo vera fiducia cordis est, ibi adest Christus in ipsa nebula et fide. Eaque est formalis iustitia propter quam homo iustificatur, non propter charitatem, ut Sophistae dicunt charitatem loquuntur. Summa: Sicut Sophistae dicunt charitatem formare et imbuere fidem, Sic nos dicimus Christum formare et imbuere fidem, vel formam esse fidei. Ergo fide apprehensus et in corde habitans Christus est iustitia Christiana propter quam Deus nos reputat iustos et donat vitam aeternam."

<sup>470</sup> Kleinknecht, S. 118; *WA* 40 I,299,29-30: "Lege igitur cum magna Emphasi has voces: 'PRO ME', et assuefacias te, ut illud, 'ME' possis certa fide concipere et applicare tibi."

Beides, *fiducia* und *assensus*, sind Tätigkeiten des Menschen, aber vom Heiligen Geist hervorgebracht bzw. eingegossen.<sup>471</sup>

4.) Der im Herzen wohnende Christus ist nicht mit dem Glauben identisch. Der Glaube umfaßt Christus wie ein Ring einen Edelstein. Er hat also instrumentale Funktion. So wie durch den Ring ein Edelstein mit dem Träger des Ringes in Verbindung gebracht wird, wird Christus mit seiner Gerechtigkeit durch den Glauben mit dem Christen in Verbindung gebracht. So wird, im Bilde gesprochen, der Ring getragen um des Edelsteins willen.<sup>472</sup> Darum kann es heißen, daß der im Herzen wohnende Christus die christliche Gerechtigkeit ist.

Von Christus sagt Luther in Übereinstimmung mit der Heiligen Schrift, daß er *Propitiator et Salvator* sei.<sup>473</sup> Er zitiert neben Hebr 9,3 Röm 3,24-25 als Belegstelle. Die *satisfactio vicaria* ist erkannt und gebührend berücksichtigt. Die Erkenntnis, daß Christus überreichlich genuggetan hat ("*copiose satisfecit*")<sup>474</sup>, lenkt den Akzent der Auslegung weg vom menschlichen Werk und dem durch die Gnade gewirkten Effekt hin zu Christus und seinem Werk. Die Begriffe *meritum de congruo/de condigno*, nach der scholastischen Theologie vom Menschen zu erbringende Leistungen, wendet Luther auf Christus an, der solche Verdienste - durch sein Blut - überreichlich erworben hat. Die christliche Gerechtigkeit kommt also durch das Leiden und Sterben Christi zustande. Dieses ist, wie Luther in einer Predigt in Marburg im Jahre 1529 sagt,

"ursache, das mittel und der schatz durch welchen und um welches willen uns die vergebung der sunden und Gottes gnade geschenckt ist, denn solcher schatz kompt nicht zu uns on mittel oder verdienst... die sunde ist zu schwer, das sie keine creatur ausleschen und der zorn so gros, das yhn niemand stillen noch versunen künde, Darumb must ein ander man an unser stett treten, nemlich Jhesus Christus Got und mensch, und durch sein leiden und tod für die sund gnugthun und bezalen."<sup>475</sup>

Der juristische Charakter des Werkes Christi ist hier im Gegensatz zur RV klar erkannt und ausgesprochen. Auch wenn Luther noch andere Aspekte betont, finden sich hier Elemente der Satisfaktionslehre Anselms. Wir verweisen an dieser Stelle auch auf die klassische Formulierung der biblischen Christologie in den Erklärungen des zweiten Artikels des Credo in den Katechismen, die es wert wären, wörtlich zitiert zu werden.

<sup>471</sup> Vgl. "*infusa*" (WA 39 I,45,29), in der Thesenreihe *De fide* der Promotionsdisputation Wellers und Medlers. Vgl. Thesen 1 und 4, ebenso die Erklärung des dritten Artikels des Credo im Kleinen Katechismus.

<sup>472</sup> Der Vergleich mit dem Edelstein ist noch deutlicher in der handschriftlichen Notiz Rörers, wo es heißt: "ut in einer Zang ein edlenstein" (WA 40 I,233,3-4). Die instrumentale Bedeutung des Glaubens tritt hier anschaulich hervor.

<sup>473</sup> WA 40 I,232,28-29.

<sup>474</sup> WA 40 I,232,32-33.

<sup>475</sup> WA 29,575,41-576,25 passim.



Interessant, aber spekulativ und die Grenzen der biblischen Aussagen verlassend ist Luthers Schilderung des Kampfes Christi mit dem Gesetz (zu Gal 4,4):

"Das Gesetz, das sich gegen den unschuldigen Christus vergangen hat, ist so gleichsam ein Räuber und Tempelschänder, der Mörder des Gottessohnes; somit hat es alles Recht verloren und verdient die Verdammnis."<sup>476</sup>

In dieser Weise sieht Paulus das Gesetz nicht. Es ist heilig, gerecht und gut und muß erfüllt werden. Es ist die von Gott gesetzte Rechtsordnung, in der der Mensch von Adam her steht und in die Jesus hineingeboren wurde, kraft deren alle unter dem Verdammungsurteil stehen und kraft deren Jesus den Tod erlitt, weil diese Rechtsordnung nur durch den Tod außer Kraft gesetzt werden kann, denn über Tote hat sie keine Gewalt mehr. Sie aber zu personifizieren und sie aufgrund ihres vermeintlichen Wütens gegen den Gottessohn für verdammungswürdig zu halten, trifft nicht den Kern der Sache. Das Gesetz wird nicht zum Kriminellen; es sind vielmehr die Sünden der Welt, durch die Jesus unter der Rechtsordnung des Gesetzes stirbt. Offenbar möchte Luther mit emphatischen Worten die Gültigkeit des Gesetzes für die Gottesbeziehung des Gläubigen zurückweisen und den Sieg Christi über Sünde und Tod als bestimmenden Faktor herausstellen. Im Bekenntnis zur Herrschaft Christi aber sieht Luther zu Recht nicht nur die Befreiung von der Schuld der Sünde und damit von jeglicher nomologischen Ordnung, sondern auch die Überwindung der Macht der Sünde durch den Tod des Christus.<sup>477</sup>

#### 2.4.3.4. Die Gerechtigkeit Gottes

Welche Aussage macht der Reformator in der GalV über die *iustitia Dei*? Wir sahen bereits: Durch den Glauben empfängt der Mensch Christus und mit ihm die Gerechtigkeit. Damit ist der Akt der Rechtfertigung umschrieben, dessen Einmaligkeit und Vollständigkeit Luther schon in der Kirchenpostille 1522 in einer Predigt über Gal 4,1-7 herausgestellt hat:

"... denn das testament hatts allis ynn sich, rechtfertigung, selickeytt, erbe und hewbtgutt. Es wirt auch gantz auff eynn mal, nit stucklich besessen durch den glawben. Das es yhe klar sey, wie keyn werck, ßondern alleyn der glawbe solch gutter gottis, das ist: die rechtfertigung und selickeytt bringe und auff eyn mal, nit stucklich (wie die werck müssen stucklich seyn) kinder und erben macht ..."<sup>478</sup>

Dieser Tatbestand wird zwar sonst nicht ausdrücklich betont, aber vorausgesetzt, wie aus verschiedenen Bemerkungen hervorgeht. Die christli-

<sup>476</sup> Kleinknecht, S. 217; *WA* 40 I,567,17-18: "Ideo Lex tanquam latro et sacrilegus, homicida filii Dei, amittit ius et meretur damnari..."

<sup>477</sup> Vgl. *WA* 40 I,437-438.

<sup>478</sup> Kleinknecht, S. 392; *WA* 10 I/1,344,2-7.

che Gerechtigkeit ist, wie wir schon bei der Beschreibung des Glaubens gezeigt haben, keine dem Christen innewohnende Grundform, keine ihm mitgeteilte, außerhalb des in ihm wohnenden Christus bestehende innere Bestimmtheit. Vielmehr ist, um es zu wiederholen, der als *Christus extra nos* im Glauben erfaßte und durch den Glauben im Herzen wohnende Christus die Gerechtigkeit. Wenn bei dem Christen subjektiv eine Veränderung festzustellen ist, dann ist es die, daß er, nachdem er bis dahin im Unglauben gelebt hat, nunmehr glaubt, d.h. in fester Zustimmung und Vertrauen Christus ergreift. In der Beschreibung der christlichen Gerechtigkeit ruht Luthers Akzent auf der Verbindung des Gläubigen mit Christus:

"Darum, der im Glauben ergriffene und im Herzen wohnende Christus ist die christliche Gerechtigkeit, derentwegen Gott uns als gerecht betrachtet und das ewige Leben schenkt."<sup>479</sup>

Hier ist also von der durch die *satisfactio vicaria* durch Christus geschaffenen Gerechtigkeit die Rede, die dem Christen aufgrund seines Christus ergreifenden Glaubens zugesprochen bzw. zugerechnet wird. Der Akt der *reputatio*<sup>480</sup> ist hier forensischer Natur, denn er wird nicht mehr mit anderen Voraussetzungen seitens des Menschen in Verbindung gebracht als allein mit dem Glauben. Die Notwendigkeit der *reputatio* begründet Luther mit der im Christen verbleibenden Sünde:

"Sehr notwendig ist die Annahme oder Anrechnung, einmal, weil wir noch nicht in Reinheit gerecht sind, sondern in diesem Leben die Sünde im Fleisch bleibt ... Wir haben gleichwohl immer den Rückgang zu diesem Artikel frei, daß unsere Sünden bedeckt sind und daß Gott sie uns nicht anrechnen will, ... die Sünde ist wirklich da und die Frommen fühlen sie, aber sie wird von Gott übersehen und ist bei Gott verdeckt, weil der Mittler Jesus Christus für uns eintritt; weil wir ihn im Glauben ergreifen, müssen alle Sünden keine Sünden sein."<sup>481</sup>

Darum ist die christliche Gerechtigkeit schon in diesem Leben vollkommen. Im Zusammenhang ist nicht von einer inchoativen oder einer zukünftigen vollkommenen Gerechtigkeit *in re* die Rede, aufgrund deren Gott uns als gerecht ansieht, sondern die durch den Mittlerdienst Christi erwirkte Gerechtigkeit ist der Grund der Nichtanrechnung.

Noch deutlicher nimmt Luther in der *Rhapsodia ... de loco iustificationis* zu diesem Problemkreis Stellung: Unter Verweis auf Tit 3,5 sagt er, daß kein menschliches Werk zur Rechtfertigung beitrage, auch nicht Werke,

<sup>479</sup> Kleinknecht S. 90; *WA* I,229,28-30: "Ergo fide apprehensus et in corde habitans Christus est iustitia Christiana propter quam Deus non reputat iustos et donat vitam aeternam."

<sup>480</sup> Soweit aus der GalV hervorgeht, gebraucht Luther die Begriffe *imputatio* und *reputatio* synonym.

<sup>481</sup> Kleinknecht, S. 91-92 passim, *WA* 40 I,233,25-234,15 passim: "Et valde necessaria est Acceptatio seu reputatio, Primum, quia nondum sumus pure iusti, sed in hac vita haeret adhuc peccatum in carne... Habemus tamen semper regressum ad istum articulum, quod peccata nostra tecta sint quodque Deus ea non velit nobis imputare... Peccatum adest vere et pii illud sentiunt, sed ignoratur et absconditum est apud Deum obstante Mediatore Christo, quem quia apprehendimus, oportet omnia peccata non esse peccata."

die unter der Gnade vollbracht werden.<sup>482</sup> Ebenso geht dies unter Bezugnahme auf die Prädestination aus einer anderen Passage desselben Werkes hervor:

"Es ist also notwendig, daß wir allein durch den Glauben gerechtfertigt werden, ohne, vor und abseits von allen Werken; daß aber die Werke selbst des Glaubens wegen anerkannt und als gerecht betrachtet werden und daß sie gefallen. Wie falsch es also ist, die Gerechten aufgrund ihrer zukünftigen Werke vorherzubestimmen, so falsch ist es auch, aufgrund zukünftiger Werke des Glaubens gerechtfertigt zu werden. Denn ebenso wie allein die Gnade der Prädestination selbst nachher Werke vollbringt und den, der gerechtfertigt werden soll und Werke vollbringen wird, ohne Werke erwählt und ruft, so wirkt der Glaube selbst Werke, rechtfertigt ohne Zuhilfenahme menschlicher Werke und zerstört Sünden vor allen Werken."<sup>483</sup>

Damit ist Gottes absolute Autorschaft des menschlichen Heils belegt, allen vom Menschen ausgehenden Versuchen zur Erlangung eines positiven Rechtfertigungsurteils der Weg versperrt und zwingend nur der Glaube als Grund der Rechtfertigung dargestellt, und selbst die vom Gerechtfertigten vollbrachten, durch den Glauben gewirkten Werke gehen auf Gottes Urheberschaft zurück. Das Heil ist also schon vor und abseits allen menschlichen Handelns vorhanden, und es besteht keine andere Möglichkeit, dessen teilhaftig zu werden, als nur durch den Glauben. Dem Menschen ist kein gottgefälliges Werk zu tun zugänglich als *sola fide*.

Aber: Wir werden an dieser Stelle zu Aussagen Luthers im Rahmen der Exegese von Gal 3,6 (Zitat von Gen 15,6; vgl. Röm 4,3) geführt. Dort versteht er den Glauben als Element realer Gerechtigkeit.

"Der Glaube gibt Gott die Ehre, und größeres kann man Gott nicht geben. Gott die Ehre geben, das heißt ihm glauben, heißt ihn für wahrhaftig halten, für weise, gerecht, barmherzig, allmächtig, alles in allem: Gott die Ehre geben, heißt ihn als den Urheber und Geber alles Guten anerkennen ... Der Glaube vollendet die Gottheit und daß ich so sage, er ist der Schöpfer der Gottheit, nicht der Person Gottes, sondern in uns... Alles in allem, Gott hat keine Majestät und Gottheit, wo nicht der Glaube ist... Und diesen Ruhm Gott zuteilen zu können, ist der Inbegriff aller Weisheit, aller Gerechtigkeit, aller Religion und alles Opfers. Da kannst du sehen, was für eine große Gerechtigkeit der Glaube ist, und umgekehrt, was für eine große Sünde der Unglaube ist. Der Glaube also rechtfertigt, weil er Gott gibt, was ihm gebührt; wer das tut, der ist gerecht. (So bestimmt auch die Jurisprudenz, daß der gerecht sei, der jedem das Seine gibt.)"<sup>484</sup>

<sup>482</sup> WA 30 II,670,7-13.

<sup>483</sup> WA 30 II,659,25-31: "Ergo necesse est sola fide nos iustificari sine, ante, absque operibus: Opera vero ipsa propter fidem probari, iusta censori et placere. Quam falsum igitur est iustos propter opera futura praedestinari, tam falsum est propter opera fidei futura iustificari. Sed sicut praedestinationis gratia postea efficit opera ipsa sola sine operibus eligens et vocans iustificandum et operaturum, ita fides efficit opera ipsa sine operibus iustificans et peccata delens ante opera."

<sup>484</sup> Kleinknecht, S. 139; WA 40 I,360,20-361,14 passim: "Tribuit (scil. fides, d.Vf.) enim Deo gloriam, qua nihil maius ei tribui potest. Tribuere autem Deo gloriam est credere ei, est reputare eum esse veracem,

Pauli Zitat von Gen. 15,6 begründend, fährt Luther fort:

"Denn die christliche Gerechtigkeit besteht aus diesen zwei Stücken, nämlich aus dem Herzensglauben und der Zurechnung Gottes. Der Glaube ist gewiß die wirkliche Gerechtigkeit und doch ist er nicht genug, weil nach dem Glaubensempfang immer noch die Reste der Sünde im Fleisch hängen... Darum muß der andere Teil der Gerechtigkeit noch hinzukommen, der sie vollendet, das ist die Zurechnung Gottes... Der Glaube fängt die Gerechtigkeit an, die Zurechnung Gottes vollendet sie bis zum Tag Christi."<sup>485</sup>

Aus diesen Sätzen ist ersichtlich, daß Luther nach wie vor den Begriff der *iustitia* im Sinne der *iustitia distributiva* füllen kann, und zwar bezogen auf den Menschen, der Gott das ihm Gebührende zuteilt. Hat nun der Glaube doch nicht nur instrumentale Bedeutung, sondern ist er in sich selbst reale Gerechtigkeit, die die betreffende Person qualifiziert und also ein analytisches Rechtfertigungsurteil begründet? Mehr noch: Ausdrücklich sagt Luther in der 35. These der 3. Reihe zur Disputation *de iustificatione*, daß der Anfang der neuen Kreatur den Glauben begleite.<sup>486</sup> Also auch effektive Rechtmachung? Redet hier nicht doch wieder der junge Luther?

Folgende Überlegungen müssen wir hierbei anstellen:

1.) Der Gerechtigkeit Gottes eignet auch in der Gnadenordnung ein distributives Element. In Christus nämlich gibt Gott dem Sünder das, was diesem gebührt, nämlich das Gericht über die Sünde. Umgekehrt gibt der an Christus Glaubende in Christus Gott das, was ihm gebührt, nämlich die Ehre seiner Rechtsordnungen in der Hingabe seines Lebens in den Tod. Er bekennt ferner durch den Glauben die Gerechtigkeit Gottes im stellvertretenden Strafgericht Christi sowie die Wahrhaftigkeit Gottes in der Heilsverheißung des Evangeliums. Diese juristischen Aspekte sind Kernaspekte des Glaubens. In dieser beiderseitigen Zurechtbringung findet die Gerechtigkeit Gottes als heilschaffende Größe ihre Gestalt.

2.) Luther hatte in der Darstellung des Grundgedankens der GalV die Vorstellung, daß Gott etwas zurückzugeben sei, ausdrücklich abgelehnt.<sup>487</sup>

---

sapientem, iustum, misericordem, omnipotentem, in summa: agnoscere eum authorem et largitorem omnis boni ... Ea consummat divinitatem et, ut ita dicam, creatrix est divinitatis, non in substantia Dei, sed in nobis... In summa: nihil maiestatis et divinitatis habet Deus, ubi fides non est... Et illam gloriam posse tribuere Deo est sapientia sapientiarum, iustitia iustitiarum, religio religionum et sacrificium sacrificiorum. Ex his intelligi potest, quanta iustitia sit fides, Et per Antithesin: quantum peccatum incredulitas. Fides ergo iustificat quia reddit Deo quod ei debetur; qui hoc facit, est iustus. (Hoc modo et iura definiunt iustum esse, qui reddit unicuique quod suum est.)"

<sup>485</sup> Kleinknecht, S. 141, *WA* 40 I,364,12-28 passim: "Iustitia enim Christiana his duobus constat, scilicet fide cordis et imputatione Dei. Fides est quidem iustitia formalis, et tamen non est satis, quia post fidem haerent adhuc reliquiae peccati in carne... Ideoque necesse est accedere alteram partem iustitiae quae eam perficit, quae est imputatio divina... Quare fides iustitiam incipit, imputatio perficit usque ad diem Christi."

<sup>486</sup> *WA* 39 I,83,39-40: "Hanc fidem comitatur initium creaturae novae..."

<sup>487</sup> *WA* 40 I,41,18-19: "Ibi enim nihil operamur aut reddimus, sed tantum recipimus et patimur alium operantem in nobis, scilicet Deum."

Aber der Glaube, der Gott gibt, was ihm gebührt, und folglich real gerecht ist, ist ein Glaube, der Christus ergreift, so daß das Element der Gerechtigkeit nicht in der formalen und separaten Tätigkeit des gläubigen Subjekts liegt, sondern im Empfangen der Wirklichkeit des Christus. Das Wesen des Glaubens liegt also darin, daß er zwar eine Tätigkeit des Menschen ist, mit der er aber gerade nicht sich selbst vor Gott empfehlen möchte, sondern Christus zu gewinnen sucht als den, der schon alles Heil vollbracht hat.

3.) Gott rettet aber den Menschen nicht jenseits der Kategorien von Raum und Zeit. Der historischen Wirklichkeit des Christusgeschehens entspricht die reale Tat des Glaubens, und diese ist die Hypostase jener im Kontext der gefallenen Existenz im Heute. In diesem Sinne ist die Aussage Luthers zu verstehen, daß der Glaube der Schöpfer der Gotteswirklichkeit bei uns ist, so daß reale Gerechtigkeit Gottes in, mit und unter dem Glauben vorhanden ist. Mit anderen Worten: Gott ist und bleibt absolut Autor der Rettung eines Menschen, aber er rettet ihn nicht, ohne ihn nicht auch zu einem in Raum und Zeit wirklichen Glauben zu führen, daß er ihn in Christus mit sich selbst versöhnt hat. Es muß also bedacht werden, daß dann, wenn ein Mensch zum Glauben kommt, eine wirkliche Änderung in seiner persönlichen Einstellung vonstatten geht: Der aus der Erkenntnis Christi entstandene, Christus empfangende Glaube wird sich in der Tätigkeit der *fiducia* gegenüber Gott und seinem Wort, im Bekenntnis und in zwar unvollkommener, aber wirklicher Liebe zu Gott manifestieren. Insofern liegt hier eine anfangsweise reale Gerechtigkeit vor.

4.) Glaube impliziert aber zugleich, daß die Heilswirklichkeit nach wie vor Gegenstand der unsichtbaren Welt ist und bleibt. Es ist auch so, daß Luther keine effektive Rechtfertigung in dem Sinne lehrt, daß dem Menschen fortan ein selbständiges Prinzip innewohne, das es in der Heiligung zu aktualisieren gelte, daß das *initium novae creaturae* eine real-ontologische Umstrukturierung des inneren Menschen sei. Die *res* der neuen Kreatur ist Christus *extra nos*. Der in Christus vollkommenen Rechtfertigung und Heiligung steht die reale Zugehörigkeit des Christen zur gefallenen Schöpfung bis zum Tode gegenüber. Daher ist ein analytisches Rechtfertigungsurteil nicht möglich.

#### 2.4.3.5 *simul*

Die Betrachtung des Christen weist nach den bisherigen Ausführungen eine charakteristische Doppelstruktur auf. In Christus ist der Glaubende vollkommen gerecht, er steht auf einer unerschütterlichen Wirklichkeit, die *coram Deo*, eben im erhöhten Christus Bestand hat. Wird aber nach einer im geschöpflich-sichtbaren Bereich realen Gerechtigkeit gefragt, dann antwortet Luther nach wie vor:

"Wir haben wohl angefangen, durch den Glauben gerechtfertigt zu werden, und durch den Glauben haben wir auch die Erstlinge des Hl. Geistes empfangen; die Abtötung des Fleisches ist begonnen, aber wir sind noch nicht vollkommen gerecht. Es steht noch aus, daß wir vollkommen gerecht gemacht werden, und das hoffen wir. So ist unsere Gerechtigkeit noch nicht vollkommen ins Werk gesetzt, sondern steht noch in Hoffnung.<sup>488</sup>

Mit diesen Worten, die inhaltlich der RV nahestehen, bringt Luther das eschatologische Element der Rechtfertigungslehre zum Ausdruck, so als wollte er den Hörer bzw. Leser an die hohe Bedeutung der Endvollendung, die volle Offenbarung der realen Gerechtigkeit erinnern, die ja das große Ziel allen gegenwärtigen Handelns Gottes mit dem Menschen ist. Damit ist auch aller Schwärmerei, aller falschen Sucht nach Vollkommenheit im diesseitigen Leben ein Riegel vorgeschoben. Der Akzent dieser Ausführung ruht also auf der Vorläufigkeit und Unvollkommenheit jeglicher *iustitia in re*. *In re* ist der Mensch also noch *peccator*, weshalb Luther den Christen immer wieder als *siumul iustus et peccator*<sup>489</sup> bezeichnet.

Mit dem *simul* ist also neben dem Glauben und der Gegenwart Christi im Geist vor allem die im Gläubigen vorhandene und bleibende Sünde in Betracht gezogen. Luther spricht in diesem Zusammenhang wieder vom *fomes*<sup>490</sup>, dem *ingenitum malum*<sup>491</sup>, jener inneren Geneigtheit zum Bösen, dem von Adam her ererbten Grundübel, das auch im Gläubigen nicht ausgelöscht wird, sondern Kennzeichen des Fleisches ist, an welches er bis zum physischen Tode gebunden bleibt. Aufgrund dieser Neigung kann auch der Gerechte die Sünde mit der Tat vollziehen. Doch ist die Erneuerung durch den Heiligen Geist ebenso wirklich. Das Zueinander beider Faktoren beschreibt Luther in der Auslegung von Gal 3,1:

"Die Gnade verändert die Frommen nicht so, daß sie alsbald gänzlich neue und vollkommene Menschen schüfe, nein, es finden sich in den Frommen allezeit die Reste der alten Fehler aus dem Weilandzustand. Wenn ein von Natur jähzorniger Mensch zu Christus bekehrt wird, wird dieser Fehler wohl durch die Gnade gemildert und der Hl. Geist erfüllt sein Herz, so daß er milde wird, aber der Fehler wird doch nicht völlig aus dem Fleisch ausgelöscht ... Ein ganzes Leben lang hat der Hl. Geist zu tun mit dem Ausfegen jeder einwohnenden Sünde."<sup>492</sup>

Später heißt es:

<sup>488</sup> Kleinknecht, S. 285; *WA* 40 II,24,18-22: "Incepimus quidem iustificari fide, qua et primitias Spiritus accepimus, et mortificatio carnis coepta est, sed nondum perfecte iusti sumus. Reliquum est, ut perfecte iustificemur, hocque speramus. Sic iustitia nostra nondum est in re, sed adhuc in spe."

<sup>489</sup> So wörtlich in der GalV *WA* 40 I,368,26.

<sup>490</sup> *WA* 40 I,312,29.

<sup>491</sup> *WA* 39 I,117,6.

<sup>492</sup> Kleinknecht, S. 123; *WA* 40 I,312,15-19,25: "Gratia non sic transformat pios, ut statim per omnia reddat novos et perfectos, sed relinquuntur adhuc in piis reliquiae veteris vitii naturalis. Ut iracundus natura, si convertitur ad Christum, etiamsi mitigetur per gratiam et Spiritussanctus imbuat cor ipsius, ut fiat clementior, tamen ipsum vitium in carne non plane extinguitur ... sed per totam vitam purgat illud peccatum inhaerens."

"Im zukünftigen Leben, wo wir von allen Fehlern und Sünden ganz gereinigt und rein sein werden wie die Sonne, werden wir vollkommen lieben und in der vollkommenen Liebe gerecht sein. In diesem Leben hindert das Fleisch, in dem unser Leben lang die Sünde hängt, die Reinigkeit."<sup>493</sup>

'Fleisch' ist für Luther ganz im biblischen Sinn nicht identisch mit Leiblichkeit, sondern bezeichnet den ganzen natürlichen Menschen einschließlich seiner geistigen Fähigkeiten.<sup>494</sup> Dieses Teil des Menschen ist realiter sündig, aber es wird von der Gerechtigkeit Christi überschattet; nicht die Sünde wird in Rechnung gestellt, sondern die Gerechtigkeit Christi, so daß der Betreffende durch den Glauben vollkommene Gerechtigkeit hat. Diese besteht vor dem Forum Gottes schon jetzt vollkommen, vom Aspekt ihrer sichtbaren Realität her ist sie *in spe*, denn wir haben hier nur die Erstlinge des Geistes.

Daher ist das Element der Hoffnung, des Ausgerichtetseins auf die eschatologische Vollendung, ein Charakteristikum christlicher Existenz. In der Promotionsdisputation von Palladius und Tilemann ist zu lesen:

"Wir sind Erben des ewigen Lebens auf Hoffnung. Es ist noch nicht erschienen. Wenn es aber erschienen sein wird, werden wir ihm ähnlich sein, sagt Johannes. Unsere Rechtfertigung ist also noch nicht vollkommen. Sie besteht im Tun und Werden. Es ist noch ein Bau. Aber er wird zuletzt in der Auferstehung der Toten vollendet werden."<sup>495</sup>

Auf diesem Hintergrund ist die uns schon von der RV her bekannte Todessehnsucht verständlich, die den Auszug aus der Gebrochenheit und Unvollkommenheit als das Ende allen Übels willkommen heißt und gerne in die Vollkommenheit bei Christus eintritt.<sup>496</sup>

#### 2.4.3.6. Die Heiligung

Neben der vollkommenen Rechtfertigung durch die Imputation der Gerechtigkeit Christi durch den Glauben steht die reale Rechtfertigung bzw. Gerechtmachung, die Heiligung, deren Anfang der Glaube ist und die auch sonst niemals gesondert neben oder außerhalb des Glaubens geschieht. Hier handelt es sich um die empirische, im subjektiven Lebenshorizont geschehende Verwirklichung der Gerechtigkeit Gottes. Wir stehen damit vor der Aufgabe, die konkreten Lebensverhältnisse des Christen zu spezifizieren.

---

<sup>493</sup> Kleinknecht, S. 313, *WA* 40 II,79,26-30: "In futura autem vita, ubi plane mundati ab omnibus vitiis et peccatis et puri ut sol erimus, perfecte diligemus et perfecta dilectione iusti erimus. In illa vero vita impedit puritatem illam caro, in qua, donec vivimus, haeret adhuc peccatum."

<sup>494</sup> Vgl. *WA* 40 I,244.

<sup>495</sup> *WA* 39 I,252,5-12: "Nos sumus haeredes vitae aeternae in spe. Nondum apparuit, se cum apparuerit, similes ei erimus, inquit Iohannes. Iustificatio ergo nostra nondum est completa. Est in agendo et fieri. Es ist noch ein Bau. Sed complebitur tandem in resurrectione mortuorum..."

<sup>496</sup> Vgl. Kleinknecht, S. 232 und *WA* 40 I,598.

Ausgangspunkt aller Heiligung ist nicht der subjektive Glaube an sich, sondern wiederum eine objektive Wirklichkeit, nämlich die Einheit mit Christus in dessen Tod und Auferstehung, in welchen die Heiligung schon vollendet ist und deren Wirklichkeit der Christ im Glauben teilhaftig wird. Ist er im Glauben mit Christus verbunden, dann gilt für ihn: "Ich bin mit Christus gekreuzigt... Ich lebe, doch nun nicht ich, sondern Christus lebt in mir" (Gal 2,19 f.). Luther sagt dazu:

"Hier spricht der Apostel von jener erhabenen Mitkreuzigung, durch die Sünde, Teufel und Tod in Christus ans Kreuz geschlagen werden, nicht in mir. Dieser Christus vollendet allein alles; aber glaubend bin ich mit Christus ans Kreuz geheftet. ... Ich lebe, weil ich durch jenen Tod und jene Kreuzigung, durch die ich sterbe, lebendig gemacht werde, d.h. indem ich durch die Gnade und den Glauben von dem Gesetz, von der Sünde und dem Tod befreit werde, lebe ich wahrhaftig."<sup>497</sup>

Diese im Glauben erfaßten objektiven Tatbestände sind für das Leben des Christen maßgebend. Gleichwohl sind es Gegenstände des Glaubens, die der Wirklichkeit des irdischen Daseins entgegenstehen. Mit anderen Worten, der Glaubenswirklichkeit der neuen Kreatur steht die ebenso wirkliche Sündhaftigkeit des Christen gegenüber. Luther verweist in diesem Zusammenhang auf Römer 7.<sup>498</sup> Der Christ ist in der Kraft des Heiligen Geistes in der Lage, nicht in "grobe Sünden"<sup>499</sup> zu fallen, aber er ist doch nicht frei von der Präsenz der Sünde, namentlich solcher, die nach außen hin nicht in Erscheinung tritt und in die er gegen seinen Willen fällt. Die Tatsache, daß mit dem Glauben ein Element realer Gerechtigkeit im Lebensbereich des Christen ist, führt zum Kampf zwischen der innewohnenden Sünde und der gottgewirkten Gerechtigkeit. Die schon genannte 35. These der dritten Reihe der Disputation *de iustificatione* lautet vollständig:

"Diesen Glauben begleitet der Beginn der neuen Schöpfung und der Kampf gegen die Sünde des Fleisches, welche durch denselben Glauben an Christus sowohl vergeben als auch besiegt wird."<sup>500</sup>

Luther stellt die kardinale Bedeutung des Glaubens an Christus für diesen Kampf heraus, wenn er in der Erklärung von Gal 5,17 (Röm 7,14.23) sagt:

"Wir müssen ganz fest daran halten, daß Christus unsere Gerechtigkeit sei, vorzüglich, rund und vollkommen ... Darum gilt es immer zu glauben und zu hoffen

<sup>497</sup> Kleinknecht, S. 109; *WA* 40 I,281,17-20.23-25: "Sed loquitur hic de illa sublimi conrucifixione qua peccatum, Diabolus, mors crucifigitur in Christo, non in me. Hic Christus solus omnia facit; sed credens conrucifigor Christo per fidem, ut et mihi illa sunt mortua et crucifixa. ... vivo, Quia ista morte et crucifixione qua morior, vivificor. Hoc est, dum gratia et fide liberor a lege, peccato et morte, vere vivo."

<sup>498</sup> Vgl. u.a. *WA* 40 I,84,26; 312,27-313,23; 431,23-432,1; 524,16; 598,25-34.

<sup>499</sup> "crassa peccata", *WA* 40 I,524,21-22.

<sup>500</sup> *WA* 39 I,83,39-40: "Hanc fidem comitatur initium creaturae novae, et pugna contra carnis peccatum, quod eadem fide Christi et ignoscitur et vincitur."



und immer gilt es Christus zu ergreifen als Haupt und Quell unserer Gerechtigkeit. Wer an den glaubt, wird nicht zuschanden werden. Dann müssen wir uns Mühe geben, daß wir auch im äußeren Bereich gerecht seien, daß wir also nicht dem Fleische den Willen tun, das uns immer etwas Böses zumutet; ihm gilt es durch den Geist zu widerstehen ... Soviel wir durch den Geist gegen das Fleisch kämpfen, soviel sind wir auch äußerlich gerecht, obwohl uns diese Gerechtigkeit vor Gott nicht zurechtbringt."<sup>501</sup>

Alle äußere Gerechtigkeit kann daher nur Frucht des rechtfertigenden Glaubens an Jesus Christus sein, der in sich dem Fleische den *assensus* verweigert. Sehr anschaulich schildert Luther den Kampf, die Kreuzigung des Fleisches mit seinen Lüsten und Begierden (Gal 5,24):

"Das geschieht, wenn sie nicht nur durch Fasten oder andere Übungen die Begehrllichkeit des Fleisches dämpfen, sondern, wie Paulus es oben (V. 16) gesagt hat, mit dem Geiste wandeln; d.h. wenn sie ermahnt werden durch göttliche Drohungen, ... dann lassen sie sich von der Sünde zurückschrecken; wenn sie ferner sich durchs Wort, den Glauben und Gebet weisen lassen, dann gehorchen sie den Begierden des Fleisches nicht. Wenn die Christen so dem Fleisch widerstehen, heften sie es mit seinen Trieben und Wünschen mit Nägeln an das Kreuz, so daß das Fleisch nicht vollbringen kann, was es will, ... obwohl das Fleisch lebendig ist und sich noch regt. Die Frommen kreuzigen also ihr Fleisch. Solange sie hier leben, d.h. sie fühlen wohl seine Begierden, aber folgen ihnen nicht."<sup>502</sup>

In diesem Zitat erkennen wir die Spannung zwischen Gesetz und Evangelium, unter der der Gläubige in seinem Handeln steht. Das Gesetz zeigt ihm Gottes Willen an, und "Gott drewet zu straffen alle die diese gebot ubertretten."<sup>503</sup> Fällt der Christ aus Schwachheit in Sünde, so erhebt das Gesetz seine anklagende und verdammende Stimme, und er fühlt sie,<sup>504</sup> aber er ist in Christus und wird bei ihm auch über seiner Sünde Zuflucht suchen, so daß er *quoad condemnationem*<sup>505</sup> vom Gesetz frei ist. Es kann nicht mehr verdammen und das im Glauben an Christus empfangene

<sup>501</sup> Kleinknecht, S. 317; *WA* 40 II,90,22-32 passim: "Nos vero certo statuere debemus, nostram capitalem, rotundam et perfectam iusticiam esse Christum... Semper igitur fidendum et sperandum est, semper apprehendus est Christus ut caput et fons iustitiae nostrae. Qui in hunc credit, non pudefiet. Deinde operam dare debemus, ut etiam externe iusti simus, hoc est, ne assentiamur carni quae semper suggerit aliquid mali, sed illi resistamus per Spiritum... Quatenus luctamur Spiritu contra carnem, eatenus etiam externe iusti sumus, Quaquam ista iusticia nos coram Deo non commendet."

<sup>502</sup> Kleinknecht, S. 329-330; *WA* 40 II,122,11-20: "Quod fit, cum non solum ieiuniis aut aliis exercitiis petulantiam carnis deprimunt, sed, ut supra Paulus dixit, cum Spiritu ambulant, hoc est, cum admoniti divinis comminationibus, quibus comminatur Deus se peccatum severe puniturum, a peccando absterentur, Item cum verbo, fide et oratione instructi non obsequuntur concupiscentiis carnis. Hoc modo resistentes carni clavis cruci eam affigunt cum affectibus et desideriiis, ut, quaquam caro sit viva et adhuc moveat se, tamen non possit perficere, quod velit, cum manibus et pedibus ligatis cruci affixa sit. Pii ergo, dum hic vivunt, crucifigunt carnem, hoc est, sentiunt quidem concupiscentias ipsius, sed non obsequuntur eis."

<sup>503</sup> *WA* 30 I,362,5.

<sup>504</sup> Vgl. *WA* 40 I,524,32-525,10: "Est igitur in Christiano utrumque tempus legis et gratiae in affectu. Legis tempus est, quando lex me exercet, divexat, contristat et redigit in cognitionem peccati ac illud auget. Ibi tum lex est in vero suo usu quem Christianus subinde sentit, donec vivit."

<sup>505</sup> *WA* 39 I,249,6-7.

Rechtfertigungsurteil aufheben, denn gerade in Christus hat er, was das Gesetz fordert. Dies erstreckt sich sodann auch auf das Handeln, denn ist er in Christus, wird er auch auf Antrieb des Geistes, d.h. strukturiert durch den Glauben an Christus, durch die Erkenntnis des Heils in Christus, Werke des Gesetzes tun,<sup>506</sup> so daß er auch von jeglicher Verpflichtung durch das Gesetz frei, also gleicherweise *quoad obligationem*<sup>507</sup> dem Gesetz enthoben ist. Der Christ steht also nicht mehr unter der Verpflichtung im Sinne einer nomologischen Ordnung, das Gesetz zu halten; es sind keine im Rahmen einer Soll- und Vergeltungsordnung zu vollbringenden Werke mehr notwendig. Wir bemerken aber, daß Luther neben der geistgewirkten inneren Bereitschaft des Herzens auch die von außen an den Christen herantretende, im Affekt wahrgenommene, drohende Stimme des Gesetzes zum Motiv christlichen Handelns macht. Das Gesetz hat also Zugang zum Christen, insofern dieser noch im Fleisch ist; hier deckt es Sünde auf, droht und treibt zu Christus, aber es hat keinen Platz im Gewissen bzw. insofern er im Geist aus Gott neu geschaffen ist.<sup>508</sup> Hier ist durch den Tod Christi und des Christen mit Christus jegliche Beziehung zum Gesetz aufgelöst, was dem Christen im Glauben gegenwärtige Realität ist. Entsprechend sagt Luther zu Gal 2,19: "Darum, wer vor Gott leben will, suche außerhalb des Gesetzes erfunden zu werden und steige mit Christus aus dem Grab."<sup>509</sup>

Des weiteren sind die Lebensumstände des Christen vom Leben Christi im Gläubigen gekennzeichnet. Nach Gal 2,20 lebt der Gläubige zwar physisch, aber die Bewegungen seines Lebens sind nicht von der *sarx* bestimmt, sondern von Christus, der durch seinen Heiligen Geist in ihm wohnt. Einige Zitate zeigen die Einsicht Luthers in diese enge Verbindung von Christus und dem Gläubigen:

"So lebe denn nicht mehr ich, sondern Christus lebt in mir'. Der ist meine Substanz (forma), die meinen Glauben schmückt, so wie die Farbe oder das Licht die Wand schmückt. (...) Christus also, so sagt Paulus, der in mir sein Wesen hat, mir verschmolzen ist und in mir bleibt, lebt dieses Leben, das ich habe, in mir; ja das Leben, das ich so lebe, ist Christus selbst."<sup>510</sup>

Weiter heißt es:

"Es ist da ein zweifaches Leben: Mein natürliches oder leiblich beseeltes Leben und das fremde Leben, das Christus in mir lebt. Nach meinem leiblich beseelten Leben bin ich tot und ich lebe schon ein fremdes Leben. Ich lebe nicht als Pau-

<sup>506</sup> *WA* 39 I,250,4-5: "Deinde etiam sua sponte facit quae sunt legis."

<sup>507</sup> *WA* 39 I,249,4-250,17.

<sup>508</sup> Vgl. die Ausführungen zu Gal 3,25; *WA* 40 I,536, v.a. 11-12: "Ideo quod ad nos attinet, partim liberi a lege, partim sub lege sumus. Servimus cum Paulo mente legi Dei, carne legi peccati, Rom. 7."

<sup>509</sup> Kleinknecht, S. 105; *WA* 40 I,270,15-16: "Ergo qui vult vivus esse coram Deo, studeat inveniri extra legem et exeat cum Christo e sepulchro."

<sup>510</sup> Kleinknecht, S. 110; *WA* 40 I,283,26-31: "'Iam non ego, sed Christus in me vivit'; Is est mea forma ornans fidem meam, ut color vel lux parietem ornat. (...) Christus ergo, inquit sic inhaerens et conglutinatus mihi et manens in me hanc vitam quam ago, vivit in me, imo vita qua sic vivo, est Christus ipse."

lus. Paulus ist tot. Wer lebt dann also? Der Christ. Paulus, der in sich ganz durchs Gesetz lebt, ist tot; aber als in Christus oder besser, sofern Christus in ihm lebt, lebe ich mit einem fremden Leben, denn Christus lebt in mir, wirkt und übt alle Taten. Das gehört nicht zum Paulusleben, sondern zum Christusleben."<sup>511</sup>

Dieses Christusleben im Gläubigen beinhaltet, wie Luther anschaulich zeigt, daß Christus sich des Leibes und Lebens des Christen bedient, um geistliche Werke zu vollbringen, so daß z.B. das Wort aus dem leiblichen Mund des Christen Wort Christi ist.<sup>512</sup> Auf diese Weise werden die Glieder des Christen Waffen der Gerechtigkeit.<sup>513</sup>

Nach allem, was wir bisher gesagt haben, ist es offensichtlich, daß der Christus ergreifende, rechtfertigende Glaube direkt zur Heiligung und damit zum Werk führt, so wie ein Baum natürlicherweise Frucht bringt, jenes Bild, das Luther auch in seinem Alter sehr häufig gebraucht. Als ein vom Heiligen Geist regierter Mensch wird der Christ *sua sponte* das tun, was das Gesetz verlangt, was er ohne den Heiligen Geist nur widerwillig, wenn überhaupt, getan hätte.

"Der ist daher der wahre Täter des Gesetzes, der den Heiligen Geist durch den Glauben an Christus empfangen hat und anfängt, Gott zu lieben und dem Nächsten wohlzutun, so daß das Tun zugleich den Glauben einschließt, dieser Glaube hat in sich den Täter selbst und macht den Baum; wenn der da ist, kommen die Früchte."<sup>514</sup>

Der Glaube nimmt im Werk sichtbare Gestalt an, so daß auch hier die *simul*-Struktur des Denkens Luthers greifbar wird ("*ut facere includat simul fidem*"). Hier findet sich wieder eine Parallele zur Christologie: So wie zur Gottheit die Menschheit hinzutrat, treten die Werke zum Glauben. Eine Vermischung von Gesetzeswerk und Glaube ist nicht statthaft, ebensowenig wie eine Scheidung beider.<sup>515</sup> Der Glaube rechtfertigt ganz allein, aber er kann nicht untätig und ohne Liebe bleiben. Daher wird er in der Liebe tätig, ohne daß die Liebe zur *forma* des Glaubens wird, d.h. ohne daß Gesetz und Evangelium, Rechtfertigung und Heiligung ineinander aufgehen. Als Gegenprobe zu unseren Aussagen wären einige Sätze aus der Zirkulardisputation *de veste nuptiali* anzuführen. Wörtlich heißt es dort: "Wer Glauben hat, hat Liebe, und Liebe ohne Glaube ist nichts und kann nichts

<sup>511</sup> Kleinknecht, S. 112; *WA* 40 I,287,28-34: "Est igitur duplex vita: Mea naturalis vel animalis, et aliena, scilicet Christi in me. Secundum animale meam vitam mortuus sum, iamque vivo alienam vitam. Non vivo iam Paulus, sed Paulus mortuus est. Quis tum vivit? Christianus. Paulus ergo ut in se vivens plane per legem mortuus est, Sed ut in Christo vel potius Christus in eo vivens vivit aliena vita, quia Christus in eo loquitur, operatur et exercet omnes actiones. Hoc iam non est Paulinae sed Christianae vitae."

<sup>512</sup> Vgl. *WA* 40 I,289.

<sup>513</sup> Vgl. Röm 6,13.

<sup>514</sup> Kleinknecht, S. 155; *WA* 40 I,401,30-402,15: "Quare is verus est factor Legis qui accepto Spiritu sancto per fidem Christi incipit diligere Deum et benefacere proximo, Ut facere includat simul fidem, quae fides habet ipsum facientem et facit arborem, qua facta fiunt fructus."

<sup>515</sup> *WA* 40 I,427. vgl. die verwandte Aussage in der "Rhapsodia... de loco iustificationis" *WA* 30 II,659.

sein."<sup>516</sup> Die Werke werden erst durch den Glauben zu akzeptablen Werken. Insofern sind sie ganz von der Person abhängig, die sie tut: "Ebenso schafft das Werk nicht die Person, sondern die Person tut das Werk."<sup>517</sup> In der *Rhapsodia... de loco iustificationis* heißt es:

"Der Glaube verlangt auch nicht Werke, daß er ihretwegen rechtfertige, sondern die Werke setzen den Glauben voraus, damit sie durch ihn gerechtfertigt werden."<sup>518</sup>

Die Rechtfertigung der Werke ist notwendig, denn "alle Heiligen sind im Leibe Sünder und sündigen in jedem guten Werk."<sup>519</sup> Gemäß Röm 7,25 ist jedes im Leibe vollbrachte Werk von der im Todesleib wohnenden Sünde in seiner Reinheit beeinträchtigt und bedarf der gnädigen Anrechnung Gottes, welche nur gegeben ist, wenn die Person als ganze unter der rechtfertigenden Gnade steht, d.h. wenn sie glaubt. Es muß aber gesagt werden, daß im Glauben vollbrachte Werke aus ungeheucheltem Herzensgehorsam kommen und von daher auch ein Gott wohlgefälliges Element in sich schließen,<sup>520</sup> sie sind *simul peccata et iusta*. Im Werk erweist also der Glaube seine Authentizität, seine Lebendigkeit. Werke sind für den Gläubigen Bestätigung seines Heilsstandes, so daß er selbst und andere die Echtheit des Glaubens erkennen können.<sup>521</sup> Wir sehen rückblickend, daß Luther Rechtfertigung und Heiligung dem Inhalt nach scheidet, sie aber niemals voneinander trennt. Es kann keine Rechtfertigung ohne Heiligung, keinen Glauben ohne Werke geben.

#### 2.4.3.7. Zusammenfassung

Wir fassen diesen Abschnitt in Thesen zusammen:

1). Charakteristisch für die beiden letzten Lebensjahrzehnte Luthers ist die Abwehr jeglicher Form menschlicher Religiosität, die durch äußerliche Werke oder religiöse Übungen das Heil verdienen will. Von den *opera fidei*, denen er in der RV die Rechtfertigung vorbereitende und fördernde Bedeutung zusprach, ist nicht mehr die Rede. Das *sola gratia* und *sola fide* ist somit konsequent und klar durchgezogen.

2.) Damit ist das Werk Christi an seinen gebührenden Platz gestellt. Seine Mittlerschaft, der juristische Charakter seines stellvertretenden Leidens und Sterbens als Sühnopfer für unsere Sünden und Grundlage unserer

<sup>516</sup> WA 39 I,307,10-11: "...qui fidem habet, habet charitatem, et charitas sine fide nulla est nec potest esse."

<sup>517</sup> WA 39 I,283,9: "Item opus non facit personam, sed persona facit opus."

<sup>518</sup> WA 30 II,659,32-34: "Nec fides expectat opera ut iustificet per ea, sed opera expectant fidem, ut iustificentur per eam."

<sup>519</sup> WA 30 II,661,23-24: "...omnis sanctus peccator est in corpore et peccat in omni opere bono."

<sup>520</sup> Vgl. WA 40 II,154-155, wo Luther das Beispiel eines rechtschaffenen Hirtendienstes bringt und ihm den Dienst des Mietlings gegenüberstellt.

<sup>521</sup> WA 39 I,293,8-9: "Ergo opera certificant non tantum alios sed etiam nos ipsos de nostra fide." vgl. ebd. S. 300,10-11

Rechtfertigung sind klar ausgesagt. Diese durch Christi Tod geschaffene Gerechtigkeit wird dem Christen zugerechnet.

3.) Dies geschieht aufgrund des Glaubens des Christen an Christus. Der Glaube ist Gottes Werk; er beinhaltet das Vertrauen des Herzens und die Zustimmung des Geistes zum Wort, durch welches Gott den Glauben schafft und ohne das kein Glaube existieren kann. Der Glaube als solcher ist eine Tätigkeit des Menschen, aber seine rechtfertigende Kraft liegt nicht darin, sondern in dem, daß er Christus ergreift. Er hat also instrumentale Bedeutung.

4.) Subjektiv eignet dem Glauben ein Element realer Gerechtigkeit, da er in sich Erfüllung des ersten Gebotes ist. Insofern ist er die Wurzel guter Werke, des Wandels im Geist und der Tötung des Fleisches.

5.) Das Gesetz ist für die Beurteilung des Christen durch Gott nicht mehr maßgeblich, da die Forderungen des Gesetzes im Opfer Christi erfüllt sind. Der Christ ist daher der nomologischen Existenz enthoben, er muß nicht aus den in ihm wohnenden natürlichen oder geistlichen Kräften ein Soll erfüllen, um gerechtfertigt zu werden. Gleichwohl bleibt das Gesetz für ihn Ausdruck des Willens Gottes. Tut er daher diesen Willen, dann aufgrund seiner Verbindung mit Christus durch den Glauben und in der Freiheit des in ihm wohnenden Geistes Christi.<sup>522</sup>

---

<sup>522</sup> Mit diesen Ausführungen ist auch Schlatters Einwand widerlegt, Luther kenne keine positive Verwirklichung der Herrschaft Jesu im Leben des Christen. Freilich sieht Luther keine Möglichkeit einer Neuschöpfung im Kontext der alten, gefallenen Welt; eine solche wäre für ihn Schwärmerei, weil sie eine Unmittelbarkeit der gefallenen Welt zu Gott voraussetzte und damit die Wirklichkeit der Sünde, des Gefallenseins und des Stehens unter dem Gericht Gottes abgeschwächt würde. Gleichwohl aber hat Luther in einer sehr befriedigenden Weise von der Wirklichkeit der Herrschaft Christi im Glauben gesprochen, wobei an keiner Stelle die Aufrichtung neuer Sollordnungen impliziert ist, sondern der Glaube auch in der Teilhabe an der Herrschaft Christi immer auf das schon vollendete Heilswerk rekurrieren kann. Schlatter hätte sinnvollerweise auf den älteren Luther hören sollen.

## 2.5. Würdigung

Zum Abschluß des ersten Hauptteiles wollen wir den Ertrag der Römerbriefauslegung Luthers zusammenfassen und ihn von der Heiligen Schrift her würdigen. Auch in diesem Abschnitt verfahren wir in zwei Schritten, indem wir nach Erhellung des Grundmotivs zuerst die Römerbriefauslegung im Kontext der *theologia crucis* beleuchten und dann die reformatorische Römerbriefauslegung. Wir stellen hier die Schrift bewußt über den Reformator - was gewiß in seinem Sinne ist - und versuchen, ihn von der Schrift her zu verstehen und nicht umgekehrt. Wir wagen dies in der Überzeugung von der *claritas scripturae*.

### 2.5.1. Das Grundmotiv der Römerbriefexegese Luthers

Was hat Luther bei der Auslegung des Römerbriefes bewegt? Was war das Motiv bei seinem Suchen und Fragen, das schließlich zur Reformation führte? U.E. findet sich ein solches Motiv schon beim jungen Luther, denn es tritt, wie gezeigt wurde, schon in der RV ostinat hervor: das Bewußtsein der Sündhaftigkeit des Menschen. Wenn wir diese bestimmte Einsicht als Motiv des reformatorischen Suchens und Fragens identifizieren, dann deshalb, weil es als solches vor dem Auge des Betrachters erscheint. Wir verkennen dabei nicht, daß auch das Bewußtsein der Sünde dem Wirken des Heiligen Geistes entspringt.<sup>523</sup> Es ist von daher sachgemäß, hinter dem vor dem menschlichen Auge erscheinenden Motiv Gottes souveränes Wirken zu sehen.

Wir erinnern uns: Summa und Absicht des Römerbriefs war aus der Sicht des jungen Luther das *magnificare peccatum*. Wir erachten das Sündenbewußtsein Luthers in seiner Frühzeit nicht für mönchische Überspanntheit. Es entsprang vielmehr der permanenten Sicht seiner selbst im Lichte des Gesetzes Gottes - und dies ist die einzig sachgemäße Sicht des Menschen - in der Konfrontation mit der scholastischen Verdienstlehre. Der Mönch Luther fragte in seinem Gewissen nach Tatsachen, nach der tatsächlichen Möglichkeit des *facere quod in se est*, nach den effektiven Fähigkeiten des Menschen zur vollkommenen Gottesliebe und mußte, indem er die Unerfüllbarkeit der göttlichen Forderung, des scholastischen Evangeliums, durchlitt, das Gegenteil feststellen: die totale Geneigtheit des Menschen zum Bösen. Den nach der Taufe im Menschen zurückbleibenden *fomes* - so die Lehre seiner Kirche - erfuhr der werdende Reformator nicht als leicht zu beherrschenden Restbestand der Sünde, sondern als die den ganzen Menschen in allen seinen Lebensäußerungen bestimmende Macht. Die innere Unmöglichkeit der scholastischen soteriologischen Konzeption wurde Luther in schweren Gewissensnöten einsichtig. Dies

---

<sup>523</sup> Joh 16,8-9.

aber beinhaltete, daß beim Menschen keine Potenz vorzufinden war, die hätte aktualisiert werden können. Daher also die Ablehnung der *iustitia propria* auf der ersten Seite der RV. Das *totus homo peccator* ließ der das Mittelalter prägenden neuplatonischen Anthropologie kein Existenzrecht, da Luther auch und gerade im geistigen Vermögen des Menschen den Willen zur Sünde erfuhr und also eine Erhebung des Menschen zu Gott in diesem Bereich des menschlichen Seins ausschloß. Mit der totalen Sündhaftigkeit sah Luther auch seine Verlorenheit, seine gerechte Verdammnis unter Gottes Zorn. Er faßt diese fundamentale Erkenntnis so zusammen:

"Dem teuffel ich gefangen lag,  
Im tod war ich verloren,  
Meyn sund mich quelet nacht und tag,  
Darynn ich war geporen.  
Ich fiel auch ymer tieffer dreyn,  
Es war keyn gutts am leben meyn,  
Die sund hat mich besessen.

Meyn gutte werck die golten nicht,  
Es war mit yhn verdorben,  
Der frey will hasset gotts gericht,  
Er war zum gutt erstorben  
Die angst mich zuerzweyffeln treyb,  
Das nichts den sterben bey mir bleyb,  
Zur hellen must ich sincken."<sup>524</sup>

In der *Praefatio* von 1545 sagt er ganz nüchtern: "Ich hatte furchtbare Angst vor dem Jüngsten Tag und begehrte doch von Herzens Grund selig zu werden."<sup>525</sup> Eine solche Erfahrung der Verlorenheit und das daraus resultierende Verlangen nach Rechtfertigung steht auch in der Heiligen Schrift am Anfang der Heilzueignung.<sup>526</sup> Daher identifizieren wir das Grundmotiv Luthers als ein soteriologisches.<sup>527</sup> Es tritt permanent in seinen Schriften hervor, sowohl in seiner Frühzeit als auch in den reiferen Jahren, wie ohne Schwierigkeit festzustellen ist. Auch mit dieser soteriologischen Ausrichtung der Exegese befindet sich Luther in Übereinstimmung mit der Heiligen Schrift.<sup>528</sup>

Der Kernprozeß in der Gewinnung der reformatorischen Erkenntnis mußte daher soteriologischer Natur sein. Daß hierbei andere, vor allem

<sup>524</sup> WA 35,423,6-424,3.

<sup>525</sup> MüA 1, S. 21; WA 54,179,31-33: "Ego serio rem agebam, ut qui diem extremum horribiliter timui, et tamen salvus fieri ex intimis medullis cupiebam."

<sup>526</sup> Vgl. u.a. Ps 6; 32; 38; 51; 102; 130 (die sechs Bußpsalmen); Gal 3,19-24; Röm 7,24.

<sup>527</sup> Vgl. B. Lohse, "Dogma und Bekenntnis in der Reformation: Von Luther bis zum Konkordienbuch," *HDTG* 2, S. 11.

<sup>528</sup> Vgl. 2Tim 3,15; Röm 1,16 f.

hermeneutische Fragen einbezogen werden mußten, liegt in der Natur der Sache, denn Erkenntnis und Heil sind von der Schrift her einander zugeordnet,<sup>529</sup> und die Mitteilung des Heils geschieht durch das geglaubte Wort Gottes. Die hermeneutischen Neuerungen hatten aber wesentlich instrumentalen Charakter und können das soteriologische Anliegen nicht verdecken. Luthers Erkenntnis der Sündhaftigkeit des Menschen war eine ganzheitliche; sie war also weder rein distanziert-intellektuell aus der Schrift gewonnen, noch rein existenziell aus der Erfahrung. Diese Erkenntnis ist also einheitlich, sie zerfällt nicht in zwei, in ein intellektuelles und ein separates empirisches Element, so daß beide Hand in Hand gingen und sich einander ergänzten, sondern Luther sah eben den ganzen Menschen in seiner geschöpflichen Identität im Lichte des Gesetzes Gottes. Er dachte also nicht spekulativ, sondern inkarnatorisch und wirklichkeitskongruent. Darin liegt die Kraft dieses Grundmotivs, die auf eine Lösung der offenen Frage, d.h. der Schuldfrage, drängte.

## **2.5.2. Die Römerbriefauslegung im Kontext der *theologia crucis***

### **2.5.2.1. Der methodische Ansatz**

Luther hatte die totale Sündhaftigkeit des Menschen erkannt und ihm jeglichen Ansatzpunkt zu positiver Entfaltung und Verwirklichung durch das Evangelium abgesprochen. Aber trotzdem mußte die Gerechtigkeit Gottes in irgendeiner Form beim Menschen Wirklichkeit werden. So sahen es die vom antiken Griechentum stammenden Denkweisen des Mittelalters vor, und dahin zielte die tropologische Methode. Es war daher konsequent, wenn Luther die Negation des sündigen Wesens, nämlich die Vollstreckung des Gerichtes Gottes in der Erfahrung der *humilitas* als Verwirklichung der Gerechtigkeit Gottes sah.

Die Einsicht, daß Gott den Sünder rechtfertigt, indem er ihn richtet, ist ganz gewiß biblisch. Unklar ist Luther allerdings noch, daß dieses Gericht im Opfer Christi schon geschehen ist, daß also nicht nur die Vergebung, sondern auch die Rechtfertigung; in Jesus stellvertretend für den Sünder vollbracht ist. Der junge Luther mißt im Blick auf die Rechtfertigung dem Christusgeschehen nur exemplarische Bedeutung zu, keine effektive. Auf tropologischem Wege überträgt Luther die *crux Christi* auf den Gläubigen, und erst hier, in der Erfahrung des Gläubigen, hat sie rechtfertigende Kraft. Was also von der Schrift her dem einmaligen, geschichtlichen Opfer Christi zuzuschreiben ist, nimmt Luther diesem weg und überträgt es auf ein schwaches, der Schwere der Sünden überhaupt nicht entsprechendes, abbildliches Geschehen beim Menschen. Er sieht den Menschen noch nicht juridisch "in Christus", sondern mystisch mit Christus verbunden durch die

---

<sup>529</sup> Vgl. Joh. 17,3.



*crux tropologica*. Die *crux* ist also der Schlüssel, mit welchem die Erfahrung des Christus gedeutet wird. Zweifellos erscheint die Betonung des Kreuzes Christi reformatorisch, weil hier nach außen hin in der Tat etwas Neues gesagt wird, das sich vom Hintergrund der scholastischen Theologie abhebt, aber es ist, wie wir gezeigt haben, in den grundlegenden Denkstrukturen "alt".

Es ist für den methodischen Ansatz ferner von Bedeutung, daß Luther das Offenbarungsgeschehen als *sub specie contraria*; sieht. Das Heil offenbart Gott in der Gestalt des Verderbens, er rettet, indem er richtet. Wir haben oben gesehen, daß durch diesen Ansatz die sichtbare, erfahrbare Negation letztlich die Aufhebung des Glaubens ist, denn er führt den Menschen nicht zu der klaren, befreienden, im Glauben anzunehmenden, positiven Heilsverheißung. Vielmehr stellt er die *species contraria* so sehr in den Vordergrund, daß man den Verdacht schöpfen muß, er schaffe hier einen Bereich der Dunkelheit, der eben durch eine entsprechende methodische Operation erhellt werden müsse, so daß die Voraussetzung der *revelatio sub specie contraria* formal das ist, was er später bei Erasmus als Verdunkelung der Schrift kritisiert. Natürlich nimmt Luther die Verdunkelung nicht direkt und dogmatisch an der Schrift selbst vor, etwa indem er sagte, sie selbst sei dunkel; wohl aber impliziert die *species contraria*, daß Gott sich in Dunkel verhüllt, aber gerade darin methodisch zugänglich ist, indem man in der Erfahrung und im Schauen des Dunkels spekulativ ableitend der Helligkeit ansichtig wird oder werden kann.

#### 2.5.2.2. Der Glaube

Der Glaube gewinnt in der *theologia crucis* einen eigenartigen Zug: Er ist nicht bloß die Annahme eines gottgegebenen Wortes für sich, das von etwas außerhalb des Glaubenden Geschehenem spricht, sondern die Annahme eines Wortes, das ein Geschehen beim Gläubigen deutet, eben die Erfahrung der Negation, der Verdammung. Beides nimmt er durch den Glauben an: die negative Erfahrung und das sie deutende Wort, und zwar jene um des letzteren willen. Es handelt sich also nicht um die *fides sola*, den neutestamentlichen Heilsglauben. Der Glaube ist vielmehr Instrument, durch den die rechtfertigende Erfahrung als solche erkannt und bejaht wird. Die Erfahrung ohne Glauben führt nicht zum Heil; insofern ist der Glaube heilsnotwendig und gibt der Erfahrung ihren rechtfertigenden Charakter. Die *cessio omnium bonorum* kann nur durch den Glauben geschehen, denn niemand wird allem entsagen, wenn er nicht dem Verdammungsurteil Gottes glaubt. Glaube und Erfahrung sind also auf tropologischem Wege miteinander verbunden worden. Beide zusammen bilden das rechtfertigende Geschehen. Das von Luther später erkannte biblische *sola fide* ist noch nicht erreicht.

Gleichwohl enthält dieser Glaubensbegriff mehrere positive Elemente, die für sich genommen als biblisch zu bezeichnen sind:

1.) Der Glaube als *humilitas* ist vom Wort Gottes her insofern zu bejahen, als der Mensch seinen Abstand von Gott erkennt und die Gottheit Gottes, seine überragende, souveräne Macht, über seinem Leben bejaht. In diesem im Nominalismus hervortretenden Element hat Luther einen Grundzug christlichen Verhaltens erkannt, denn Gott widersteht den Höfartigen, aber den Demütigen gibt er Gnade.<sup>530</sup>

2.) Der Glaube als *iustificatio Dei passiva* bekennt, daß Gott gerecht ist, daß sein Wort wahr ist, und beendet allen sündig-stolzen Widerspruch gegen Gottes Wort. Gott hat an solchem die eigene Sünde eingestehenden Glauben Wohlgefallen.<sup>531</sup>

3.) Der Glaube behält die Unvollkommenheit der irdischen Lebensverhältnisse und ihr Behaftetsein mit der Sünde im Auge. Er erwartet die Rettung ausschließlich von außen, von Gott.

4.) Dieser Glaube ist von eminenter seelsorgerlicher Bedeutung, vor allem im Kontext der Heiligung. Da Leiden zur Erfahrung des Menschen gehören und jedes Leiden die Infragestellung der Liebe Gottes implizieren kann, kann Luther helfen, das Leiden durch den Glauben gerade als Erweis der Liebe Gottes zu erkennen, gegen allen Augenschein. Der Christ wird gehalten, am Wort Gottes zu kleben.

### 2.5.2.3. Jesus Christus

Luther anerkennt die satisfaktorische Bedeutung des Todes Christi zur Vergebung der Sünden.<sup>532</sup> Diese Einsicht ist gemeinkatholisch und entspricht formal der Schrift: Christus trug die Strafe für unsere Sünden an unserer statt. Hier wird auch beim jungen Luther etwas vom Gnadencharakter des Heils sichtbar. Die Gnade als ein Rechtsakt Gottes in Christus steht aber nur in Relation zu den Sünden (Plural!); die Sünde selbst als eine im Menschen vorfindliche, existenzielle Realität wird nicht faktisch und rechtsgültig durch den Tod Christi gesühnt, sondern nur exemplarisch. Dieser auf Christus angewandte Exemplargedanke ist der in der Christologie des jungen Luther hervortretende Grundzug. Aufgrund der geistlichen Präsenz Christi im Gläubigen wird das Christusgeschehen geistlicherweise in letzterem neu vollzogen. Es ist also keineswegs eine abgeschlossene, ein für allemal geschehene Tatsache, sondern ein sich ständig in der Erfahrung von Kreuz und Leiden im Christen abbildhaft wiederholendes, ein immer wieder aktuelles Geschehen. Auf diese Weise muß im Gläubigen die Sünde in der Tat ausgetrieben und effektive Gerechtigkeit geschaffen werden.

<sup>530</sup> 1Petr 5,5.

<sup>531</sup> Vgl. 1Joh 1,6-10.

<sup>532</sup> WA 56,204,17; 261,27 f.; 296,18-20.

Dies wird durch die Vorstellung der *communicatio idiomatum* vertieft: So wie in Christus die menschliche Natur an den Eigenschaften der göttlichen teilhatte und umgekehrt, so hat der Christ als Mensch und Sünder an Christus und seiner Gerechtigkeit teil, wenn er demütig die *crux* ergreift. Rechtfertigung ist also identisch mit der persönlichen Interaktion zwischen Christus und dem Gläubigen, wobei die Gegenwart Christi keinen anderen Inhalt hat als die Mitteilung der *crux*. Faßt man die Rechtfertigung als einen Austausch von Eigenschaften, dann ist der geschichtliche Tod Christi eigentlich nicht mehr notwendig. Er wird in jedem Fall auf seine exemplarische Bedeutung reduziert und entbehrt der für das biblische Verständnis zentralen Charakteristika des *ephapax*<sup>533</sup> und des *hyper hemon*<sup>534</sup>, d.h. der Einmaligkeit, Abgeschlossenheit und Allgenugsamkeit sowie der Stellvertretung. Er hat daher mehr zeichenhaften Charakter: Er ist nicht die Rechtfertigung des Menschen, sondern er bedeutet sie. Gott tut in Christus kund, wie er beim Christen mit der Sünde verfährt: Der Mensch muß hingerichtet werden. Ohne den Tod Christi wäre das nicht in dieser Weise bekannt, und der Theologie des Kreuzes würde das Rückgrat fehlen. Eine Offenbarungsfunktion des geschichtlichen Todes Christi ist also nur in diesem Sinne festzustellen. Das tatsächliche Vorhandensein bzw. Gegebenheit<sup>535</sup> der Gerechtigkeit Gottes im Tode Christi hat der junge Luther noch nicht wahrgenommen.

#### 2.5.2.4. Rechtfertigung

Rechtfertigung ist für den jungen Luther ebenso wie für den Katholizismus effektive Gerechtmachung. Letzterer sieht konkrete Möglichkeiten, schon im irdischen Leben einen beachtlichen Stand an Heiligkeit als eine reale Qualität zu erreichen, wogegen Luther ständig polemisiert mit den Worten *non in re, sed in spe*, womit er sagen möchte, daß die vollkommene Gerechtigkeit nur in der Endvollendung sichtbar vorhanden sein wird. Seine Aussagen dürfen aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß auch für ihn Rechtfertigung effektive Gerechtmachung bedeutet, also die Herstellung einer *qualitas in re*. Es ist für ihn klar, daß diese Qualität keine im irdischen Leben als solche vorfindliche Größe ist, sondern sie erscheint *sub specie contraria*, indem sich der Christ demütig als Sünder und nur als Sünder sieht und bekennt. Aber mit der *humilitas* und dem aus ihr erwachsenden Verhalten wird die Gerechtigkeit anfangsweise wirklich, *interius per gratiam data*.<sup>536</sup> Wir haben gezeigt, daß die *humilitas* durch die tropologisch verstandene *crux Christi* zustandekommt. Der tropologische

<sup>533</sup> Röm 6,10; Hebr 7,27; 9,12; 10,10.

<sup>534</sup> Röm 8,32; Tit 2,14, 1Petr 2,21; vgl. Gal 1,4; 1Tim 2,6.

<sup>535</sup> Röm 3,25-26.

<sup>536</sup> WA 56,271,12.

Schriftsinn - er wird seinem Inhalt entsprechend auch der moralische genannt - beschreibt aber ein Sollgefüge, so daß auf tropologischem Wege die Rechtfertigung aus Gnaden zu einer Rechtfertigung aus Werken wird.

Zwar sieht Luther, daß "Rechtfertigung" soviel bedeutet wie Gerichtsvollstreckung, Ausführung eines Urteils, Hinrichtung, aber er verkennt die geschehene Vollstreckung im Opfer Christi und verlagert sie in den Existenzbereich des Menschen, wo sie eben nur als Sollgefüge beschrieben werden kann. Konsequenterweise muß dann von den *opera fidei* geredet werden, die kraft der gegebenen Gnade willigen Herzens und aus Liebe zu Gott getan werden und die wiederum zur endlichen Gerechtersprechung notwendig sind. Hier wird das Evangelium seines evangelischen Charakters entkleidet und ins Gesetz verkehrt, da der Gläubige Werke der Gerechtigkeit hervorzubringen hat und somit in eine nomologisch bestimmte Existenz verwiesen wird. In dem Moment aber, in dem das Gesetz als ein vom Christen zu erfüllendes wiedereingeführt wird, in dem er also an die in ihm vorfindlichen Kräfte verwiesen wird, wird das, was im Glauben begonnen wurde - auch wenn jene Kräfte als gottgegeben angesehen werden -, durch Werke wieder zunichte gemacht, und christlicher Idealismus tritt an die Stelle des Glaubens.

Der Begriff *iustificatio* schließt beim jungen Luther den ganzen Prozeß des *iustum efficere* ein, von der anfänglichen Demütigung des Menschen bis zu seiner endlichen Verherrlichung. Dies aber ist sowohl eine von der Schrift her nicht begründbare Vermischung von Rechtfertigung und Heiligung als auch eine Rezeption ungeeigneter ontologischer Raster zur Fassung des Rechtfertigungsbegriffs. Die Abhängigkeit von Augustin ist an dieser Stelle besonders deutlich sichtbar.

Doch tritt schon beim jungen Luther ein im Vergleich mit der Scholastik neues Element hervor, welches mit dem Begriff *iustum reputare* wiedergegeben ist: Obwohl der Mensch *in re* Sünder ist und sein Leben lang bleibt, hält Gott ihn für gerecht, weil er weiß, daß er ihn vollständig gerecht machen wird in der Vollendung. Er ist also *in spe* gerecht kraft der Verheißung Gottes. Zwar ist damit die Vorstellung einer analytischen Rechtfertigung noch nicht durchbrochen, aber ansatzweise ist ein forensisches Element vorhanden: Gott kann kraft seines Wortes einen Menschen für gerecht halten, der es an sich noch nicht ist. Das Vertrauen auf die Gewißheit und Macht des Wortes Gottes gegenüber aller menschlichen Erfahrung steht im Vordergrund dieser Vorstellung, die wir, für sich genommen und auf die Heiligung bezogen, als schriftgemäß ansehen müssen. Dem Gläubigen wird an dieser Stelle bewußt, daß sein Heil in der Verheißung Gottes steht. Es klingt geradezu reformatorisch, wenn Luther sagt, daß der Mensch durch den Glauben an Christus gerechtfertigt ist und dadurch "...gleichsam ordiniert wird, daß er gerecht sei um Gerechtigkeit zu voll-

bringen."<sup>537</sup> Es ist jedoch fehl am Platze, diese Worte außerhalb des Kontextes der *theologia crucis* zu interpretieren.

### 2.5.2.5. Der tropologische Schriftsinn - Geistliche Auslegung?

Wir müssen an dieser Stelle die Frage aufwerfen, ob der tropologische Schriftsinn nicht doch das Werk des Heiligen Geistes beim Menschen beschreibt, also die Frage, ob hier nicht doch im reformatorischen Sinne von Heiligung die Rede ist, wie es auf den ersten Blick scheinen könnte, eben nur in alten Formen mit ihren spezifischen Grenzen und Schwachstellen. Denn daß *mortificatio* und *vivificatio* Werke des Heiligen Geistes sind, ist von der Heiligen Schrift her nicht zu bestreiten. Außerdem weist Röm 8,4 ("...damit die Rechtsforderung des Gesetzes in uns erfüllt würde") in dieselbe Richtung, daß nämlich im Existenz- und Erfahrungsbereich des Menschen die Sünde entmachtet und die Gerechtigkeit zur Herrschaft gebracht werden: Dies ist doch anscheinend nichts anderes als das, was Luther wollte!

Wir müssen anerkennen, daß Luther formal richtige und schriftgemäße Aussagen über die Heiligung macht, namentlich dort, wo er von der *mortificatio peccati* spricht. Doch sind auch diese nicht aus dem Kontext der Kreuzestheologie zu lösen. Daher müssen wir folgende Überlegungen anstellen:

1.) Die Tropologie ist eine unsachgemäße und überflüssige Methode, um zum biblischen Verständnis der Heiligung zu gelangen. Sie will ein von der Schrift als abgeschlossen dargestelltes Geschehen aktualisieren und vergegenwärtigen. Nach der Schrift aber werden alle Heilsgaben auf dem Wege des Glaubens mitgeteilt, auch die Heiligung. Der Glaube aber hängt am Wort, welches von einem abgeschlossenen Geschehen spricht, und nicht an einer unmittelbaren existenziellen Bewegung.

2.) Die Heiligung ist im Opfer Christi schon geschehen.<sup>538</sup> Darum hat die *res* der Heiligung vor Gott schon Bestand, und der Christ hat durch den Glauben teil an der Erfahrung dieser Wirklichkeit in der existenziellen *mortificatio* und *vivificatio*. Dieser Aspekt entgeht dem jungen Luther vollständig, da für ihn die reale Gerechtigkeit des Menschen vor Gott erst zu einem zukünftigen Zeitpunkt Bestand gewinnt. Es fehlt also auch im Blick auf die Heiligung das göttliche *prae*.

3.) Es könnte eingewandt werden, daß z.B. die Erfahrung von Leid beim Christen eine direkte Erfahrung der *mortificatio* sei und somit unmittelbar, d.h. ohne den "Umweg" über das Wort und den Glauben, der Heiligung

<sup>537</sup> *MüA* ErgBd 2, S. 123; *WA* 56,248,28-29: "...per fidem Christi, qua Iustificatur et velut ordinatur, vt sit Iustus ad facienda opera Iustitie."

<sup>538</sup> Hebr 10,9-10. Auch Röm 8,4 gehen entscheidende Verse voraus, die von der rechtsgültigen Auflösung des Verhältnisses des Christen zur Sünde sprechen.

diene. Doch auch hier muß gesagt werden, daß Leid an sich keine pneumatische Funktion ausübt, sondern erst dann im Dienst der Heiligung steht, wenn es den Menschen lehrt, seinen Glauben auf Gottes Wort zu gründen und im Glauben zu wachsen. Nicht die existenziell vollzogene *mortificatio* an sich ist das authentische Werk des Heiligen Geistes, sondern die zum Glauben führende. Mit anderen Worten, Leid hat weder rechtfertigenden noch heiligenden Charakter, und wenn der junge Luther die leidvolle Erfahrung des Kreuzes als Vollstreckung des Gerichtsurteils und als Gottes heiligmachendes Werk sieht und erstrebt, dann würdigt er die Passion Christi, ohne es zu wollen, herab.

#### 2.5.2.6. Die *theologia crucis* als vorreformatorische Position

Trotz etlicher "neu" bzw. reformatorisch klingender Aussagen paßt Luthers Theologie des Kreuzes durchaus in den Rahmen der katholischen Theologie. Joseph Lortz hat diesen Sachverhalt richtig erkannt und dargestellt.<sup>539</sup> Seine ausgezeichnete Untersuchung der Grundanliegen der RV Luthers zusammenfassend, sagt er:

"Durch seinen Glauben, der Christi Glauben ist, in dessen Kreuzestod eingebunden und darin die Verurteilung seiner Sünde in Gottes Spruch annehmend, wird er im innersten umgewandelt und vor Gott gerechtfertigt in der Liebe Gottes."

Und er schließt mit dem Satz:

"Es dürfte schwer fallen, dieser original lutherschen, oft gewundenen Prägung das Zeugnis zu verweigern, sie bleibe innerhalb der katholischen Lehre."<sup>540</sup>

Lortz gelangt zu diesem Ergebnis, nachdem er gezeigt hat, daß Rechtfertigung für den Luther der RV tatsächlich eine ontische Gerechtmachung ist,<sup>541</sup> womit der wesentlich katholische Charakter seiner Rechtfertigungslehre von römischer Seite bestätigt ist. Wir haben die Übereinstimmung mit der traditionellen augustinischen Rechtfertigungslehre aufgezeigt. Christus, Wort und Glaube sind weder im biblischen Sinne einander zugeordnet, noch in ihrem jeweiligen biblischen Bedeutungsgehalt erkannt. Namentlich sind die Vermittlung des Heils auf dem Wege von Wort und Glaube und die geschehene Rechtfertigung im Opfer Christi, die zentralen Elemente biblisch-reformatorischer Lehre, dem Wittenberger Professor vorerst noch verborgen. Die Zerstörung der Sünde im Menschen abseits der Rechtfertigung in Christus ist ein mönchisches Ziel, das der "Glaube" in der RV verfolgt.

Die Kreuzestheologie entbehrt des Charakters einer guten Botschaft. Wie kann auch das permanente Großmachen der Sünde irgendeinen evan-

<sup>539</sup> J. Lortz, "Luthers Römerbriefvorlesung," *TrThZ* 71/1962 S. 129-153 und 216-247.

<sup>540</sup> A.a.O., S. 247.

<sup>541</sup> Vgl. a.a.O., S. 153, 237, 247.

gelischen Zug sein eigen nennen? Vielmehr wird das Werk des Gesetzes, die Aufdeckung der Schuld, durch das "Evangelium" der *theologia crucis* potenziert fortgesetzt. In der *Praefatio* von 1545 schildert Luther sein Ringen um die Erkenntnis des Evangeliums. Unter anderem fragte er damals:

"Muß denn Gott noch durch das Evangelium Leid an Leid fügen und uns auch durch das Evangelium mit seiner Gerechtigkeit und seinem Grimm bedrohen?"<sup>542</sup>

Dieser Satz, der gemeinhin auf die Verkehrung des Evangeliums zum Gesetz und des Retters, Christus, zum Richter durch die scholastische Theologie bezogen wird, läßt sich ohne Schwierigkeit auf die *theologia crucis* anwenden. Denn diese Theologie kennt keinen Freispruch, keine gute Botschaft, kein Ruhen des Glaubens im vollendeten Werk Christi, sondern vielmehr Anklage, Tötung und Resignation. Es darf daher nicht wundern, wenn Luther auch 1518/19 noch mit glühendem Verlangen bei Röm 1,17 anklopfte, um Paulus zu verstehen,<sup>543</sup> denn die *crux tropologica* ist ein sehr inadäquates Heilmittel für die abgrundtiefe Sündhaftigkeit des Menschen.

### 2.5.3. Die reformatorische Römerbriefauslegung

Wie wir gezeigt haben, erstreckte sich die Herausbildung der reformatorischen Theologie nach der Gewinnung der evangelischen Erkenntnis bis in die zwanziger Jahre des 16. Jahrhunderts hinein. Daher beschränken wir uns in dieser Würdigung auf die späteren Werke Luthers und fragen, ob seine Aussagen hier der Schrift entsprechen bzw. ob sich auch andere Akzentsetzungen finden.

#### 2.5.3.1. Jesus Christus

Das objektiv vollbrachte Werk Christi hat für den älteren Luther eine ganz zentrale Bedeutung, weshalb wir diese Thematik hier an erster Stelle betrachten. Die biblischen Charakteristika der Stellvertretung sowie der Einmaligkeit und Abgeschlossenheit sind eindeutig belegt; die rechtliche Bedeutung des Opfers Christi nach Röm 3,25 f. ist erkannt und ausführlich dargestellt. Christus ist der Mittler aller Heilsgaben, weshalb sich der Glaube ausschließlich auf ihn richtet und durch ihn derselben teilhaftig wird. In verschiedenen Wendungen weist der Reformator immer wieder zum Zentrum des gottgeschaffenen Heils: Jesus Christus. So oft er in der Frühzeit seine Aussagen auf die *crux tropologica* abhob, so oft weist er jetzt hin auf das objektive Vorhandensein und die Allgenugsamkeit des

<sup>542</sup> *MüA* 1, S. 27; *WA* 54,185,25-28: "... indignabar Deo, dicens: quasi vero non satis sit, miseros peccatores et aeternaliter perditos peccato originali omni genere calamitatis oppressos esse per legem decalogi, nisi Deus per euangelium dolorem dolori adderet, et etiam per euangelium nobis iustitiam et iram suam intaret."

<sup>543</sup> Vgl. *WA* 54,185, Anm. 4.

Heils in Christus. Ganz im biblischen Sinne betont er, daß Christus uns von Gott zur Gerechtigkeit gemacht ist, weil er als das Lamm Gottes unsere Sünden gesühnt und für sie genuggetan hat. Die Identifikation Christi mit der Sünde wird bis an die Grenze des biblisch Möglichen ausgesagt. Dadurch wird aber umso mehr die Tatsache unterstrichen, daß in Christus die ganze Fülle der Gerechtigkeit ist, weil am Fluchholz endgültig mit aller Sünde abgerechnet wurde.

### 2.5.3.2. Der Glaube

Christus muß nicht mehr auf einem bestimmten methodischen Wege repräsentiert werden, sondern er ist im Geist gegenwärtig in seinem Wort. Auch dieses muß nicht mehr aktualisiert werden, sondern es bietet in seinem natürlichen Sinn den ganzen Christus mit allen seinen Heilsgaben dar, so daß der einzig sachgemäße Zugang zu Christus der Glaube an das Wort ist. Das Wort ist Träger der Verheißung, auf welche der Mensch vertraut.

Die Ausschließlichkeit der *fides sola* entspricht dem Zeugnis von Hebr 11,6. Es ist an dieser Stelle zu fragen, ob das neue *hypostasis*-Verständnis schriftgemäß ist. Luther übersetzt dieses Wort bekanntlich mit "gewisse Zuversicht", was offensichtlich nicht der Primärbedeutung des Wortes entspricht.<sup>544</sup> Diese ist etwa "Wirklichkeit". Wir müssen aber Luther zugestehen, daß er auch von dieser Bedeutung ausgeht, denn seine Aussage, *hypostasis* bedeute *subsistentiam et substantiam, qua quodlibet in se subsistit*<sup>545</sup>, läßt erkennen, daß er diesen Begriffsinhalt recht erfaßt hat. Entscheidend für seine Übersetzung ist aber, daß er, von der Christuswirklichkeit ausgehend, den Glauben als *fiducia* versteht, die mit den unsichtbaren, erhofften Heilsgütern einswird, so daß durch den Glauben, der vom Objekt her bestimmt ist und gleichsam die Eigenschaften des Objektes teilt, eine reale Teilhabe an den Heilsgütern zustande kommt. Damit aber treten die die unsichtbaren Dinge in die sichtbare Welt ein und sind so in der raumzeitlichen Dimension "wirklich" und gegenwärtig. Wird nun der Glaube mit der gewissen Zusage Gottes eins, so finden die unsichtbaren Güter die Gestalt der "gewissen Zuversicht". Der Akzent ruht bei Luther auf der Gewißheit, wie aus den interpretierenden Begriffen Luthers hervorgeht.<sup>546</sup> Seine Übersetzung kann daher auf den ersten Blick philologisch angezweifelt werden, aber die theologische Intention dieses Wortes liegt durchaus im Bereich des philologisch Möglichen. Wir würdigen die Bestimmung des Glaubens vom Geglaubten her, d.h. von Christus und seinem Wort her, im Gegensatz zum Bestimmtsein von der subjektiven Gläubigkeit. Der re-

<sup>544</sup> Vgl. H. Köster, "hypostasis," *ThW* VIII, 585,5-7: "Es kann aber jetzt nicht mehr zweifelhaft sein, daß diese klassisch gewordene protestantische Auslegung unhaltbar ist."

<sup>545</sup> *WA* 2,595,24.

<sup>546</sup> *WA* 2,595,25-33



formatorische Glaube beschreibt nicht die frommen Seelenzustände, die Kräftigkeit des Gottesbewußtseins, sondern Christus, von dem her er sein Leben empfängt. Gleichwohl beinhaltet der Glaubensbegriff Luthers ein starkes personenbezogenes, existenzielles Moment: *Fiducia* bedeutet ein Kleben an Gottes Barmherzigkeit, ein Ausgerichtetsein der ganzen Person auf die Gnade Gottes, das gerade deswegen die ganze Person einschließen kann, weil Gottes Wort gewiß ist.

Mit dem *sola fide* sind alle anderen Bewegungen beim Menschen von der Beteiligung am Zustandekommen des Rechtfertigungsurteils ausgeschlossen, also auch die tropologisch vollzogene *crux* und jedes daraus resultierende Verhalten des Menschen, auch die *opera fidei*. Ebenso entbehrt der Glaube des Werkcharakters. Er ist vielmehr Ausdruck jener Haltung des Menschen, die sich der totalen Unmöglichkeit, durch Werke das Heil zu erwerben, bewußt ist. Von hier ergeben sich die Parameter für die Rechtfertigungslehre. Die alte Frage, ob Luther eine rein forensische oder auch eine effektive Rechtfertigungslehre, hängt im Grunde an der Fassung des Glaubensbegriffs. Der biblische Glaubensbegriff ist vom alttestamentlichen Denken her an die objektive, zuverlässige, geschichtliche Wirklichkeit gebunden und empfängt aufgrund des Objektbezugs von dieser seinen Wirklichkeitsgehalt. Der klassisch-griechische Glaubensbegriff hingegen rückt wesentlich den subjektiven Akt des Vertrauens ins Blickfeld. Schließt man im Raster griechischen Denkens vom Tun auf das vorausgehende Sein, auf die implizierte Potenz, dann setzt Glaube ein reales, pneumatisches Sein voraus. Dies ist jedoch im biblischen Raster nicht notwendig.

### 2.5.3.3. Die Rechtfertigung

Im Zusammenhang mit der dargestellten Fassung der Christologie und dem biblisch-reformatorischen Glaubensverständnis kann das Rechtfertigungsurteil nur forensischen Charakter haben. Die Gerechtigkeit Christi, die außerhalb des Christen schon besteht, wird dem Gläubigen zugerechnet. Die *imputatio* beschreibt einen göttlichen Akt, nämlich die von Gott ausgehende Deklaration, daß der, der an Jesus Christus glaubt, gerecht ist. Dieses Verständnis entspricht dem paulinischen Gebrauch des Wortes *dikaion*.<sup>547</sup> Der Gnadencharakter des Rechtfertigungsurteils ist klar ausgesagt und jede Verdienstmöglichkeit abgelehnt, ausdrücklich auch für die kraft der Gnade vollbrachten Werke. Rechtfertigung aufgrund des Glaubens geht von der Voraussetzung aus, daß der Glaube ein solcher ist, der Christus ergreift, der auf Christi Gerechtigkeit abstellt. Daher geschieht das Rechtfertigungsurteil im Blick auf Christus, dessen Gerechtigkeit dem, der im Glauben an ihm hängt, zugerechnet wird.

<sup>547</sup> Vgl. G. Schrenk, "dikaioo," *ThW* 2,219-223.

Der sich an Jesus Christus klammernde Glaube ist nun seinerseits ein Element realer Gerechtigkeit, wie wir gezeigt haben, denn er ist in der Tat Erfüllung des ersten Gebotes. Die sich schon in der RV andeutende *iustificatio Dei passiva* ist also ein sich kontinuierlich durch die Theologie Luthers ziehender Aspekt der Rechtfertigungslehre. Damit ist aber zugleich gesagt, daß die Gerechtigkeit in keiner anderen, z.B. ontischen, substanzhaften, ethischen oder psychologischen Weise im Erlebensbereich des Christen in Erscheinung tritt als allein in der des Glaubens. Eine klare Grenze zum Augustinismus hin ist gezogen und die biblische Linie gewahrt. Wenn Luther in seinem Verständnis der Rechtfertigung das *initium creaturae novae* einschließt, so bleibt das Rechtfertigungsurteil doch synthetisch, denn die neue Kreatur ist Christus, der in, mit und unter dem Glauben im Gläubigen wohnt. Der Christ wird also in der Wirklichkeit Christi gesehen und nicht außerhalb derselben, noch wird er analytisch beurteilt. Die Annahme, daß der Mensch außerhalb Christi, nämlich in der für sich betrachteten geschöpflichen Wirklichkeit, gleichwohl noch real sündig ist, ist keineswegs die Predigt einer billigen Gnade oder eine Verleugnung der Kraft des Evangeliums. Luther sieht vielmehr in kompromißloser Schärfe die Wirklichkeit der gefallenen Schöpfung im Lichte des Gesetzes und stellt deren wesentliches Strukturiertsein durch die Sünde fest. Das Totsein der Schöpfung ist kein akzidentales, also ein solches, das einfach wieder aufgehoben werden könnte, so daß die Schöpfung aus diesem Akt der Wegnahme der akzidenten Sünde lebend hervorginge. Der Tod muß über der gefallenen Schöpfung vollstreckt werden, auch am Leib des Christen. Dieser Tatbestand kann auch nicht durch eine schwärmerische Fassung der Gerechtigkeit hinwegidealisiert werden, indem etwa die Heilswirklichkeit als eine diesseitige Größe beim Menschen gedacht wird. Dergleichen Vorstellungen scheitern an der Wirklichkeit des Todesleibes. Nur bei der Anerkennung des bleibenden, seinshaften Gefallenseins der zur ersten Schöpfung gehörenden Seite des Menschen kann von einem wirklich vollendeten, abgeschlossenen Heilshandeln Gottes und von einer vollkommenen Gerechtigkeit *extra nos* in Christus gesprochen werden; andernfalls muß dem historischen Werk in Christus das Werk Gottes in der individuellen Existenz hinzugefügt werden. Dieses aber ist, und das hat Luther zum Ausdruck gebracht, im Lichte des Gesetzes immer unvollkommen. Wird es trotzdem als *conditio sine qua non* gefordert, so wird der entscheidende evangelische Charakter der biblischen Botschaft hinfällig, weil dann kein Rekurren auf das vollbrachte Werk Christi mehr möglich ist. Mit anderen Worten: Die Anerkennung des Verbleibs der Sünde im Christen ist *ex negativo* das Kriterium für evangelisches Denken, weil nur so die Allgenugsamkeit des historischen Werkes Christi recht gewürdigt wird.

#### 2.5.3.4. Die Heiligung

Insofern der Glaube die Erkenntnis und das Bekenntnis der Sünde einschließt, was mit der Bejahung der Gebote Gottes identisch ist, und insofern Christus im Heiligen Geist durch den Glauben im Herzen des Christen wohnt, also eben diese innige Glaubensverbindung mit Christus besteht, erwächst *aus dem Glauben* die Frucht des neuen Handelns, die Liebe, der Gehorsam im Beruf und in den gottgegebenen Ordnungen. Die Heiligung findet ihren Grund in der Relation zu Christus und dem darin implizierten objektiven Abgestorbensein gegenüber der Sünde und dem Lebendigsein für Gott in Christus, einer Wirklichkeit, deren der Christ durch den Glauben teilhaftig wird und die sein tägliches Leben bestimmt. Keinesfalls beinhaltet Heiligung die Aktivierung einer geistlichen Substanz oder Potenz, die *praeter fidem* oder *post fidem* im Menschen vorfindlich wäre. Eine solche stünde nicht mehr im Zeichen der Verheißung und wäre also kein unsichtbares Heilsgut mehr, sondern könnte als diesseitige Größe mit dem Gesetz aktiviert werden. Dies aber würde den bei der Rechtfertigung dem Gesetz entronnenen Christen wiederum in eine nomologische Existenz verweisen. Heiligung ist also keine Sache für sich, sondern eine Funktion der im Glauben bestehenden Einheit mit Christus. Dies ist offensichtlich das Anliegen von Röm 6, welches Luther in seinen Ausführungen zu Gal 2,19 f. sehr anschaulich darstellt.<sup>548</sup> Es tritt also mit der *nova oboedientia* keine ontologisch oder ethisch bestimmbare Größe zum Glauben hinzu. Biblischer Glaube impliziert, da er keineswegs ein rein noetisch-intellektueller Akt ist, das Strukturiertsein des Werkes und der ganzen geschöpflichen Lebenswirklichkeit durch den auf das Evangelium hörenden Glauben. Indem der Menschen durch den Glauben in seinem Herzen und Gewissen Gott recht gibt, bejaht er "von Herzen" (Röm 6,17) Gottes Rechtsordnungen und wird demzufolge in ihnen wandeln. Hier ist Heiligung ebenfalls als Frucht des Glaubens erkannt, nicht als Tun eines von außen an den Christen herangetragenen Gesetzes. Sie ist auch nur in dem Maße echte, pneumatische Heiligung, als sie aus dem Glauben und der damit eingeschlossenen Erkenntnis kommt. Somit ruht der Akzent der Heiligung auf der Hinführung des Gläubigen zur Heilswirklichkeit des historischen Christus. Es geht nicht um ein von dieser getrenntes, aktuelles existenzverwandelndes Wirken Gottes, sondern um die Mitteilung der Christuswirklichkeit, um den Empfang des in Kreuz und Auferstehung grundlegend und *ephapax* gewirkten Heils.

---

<sup>548</sup> WA 40 I,266-300.

### 2.5.3.5. Der methodische Ansatz

Wir behandeln diesen Gegenstand bewußt an letzter Stelle (im Gegensatz zum vorigen Abschnitt, in dem die Methode eine geradezu bestimmende Rolle spielte), weil wir der Ansicht sind, daß sich für den älteren Luther eine Methode im eigentlichen Sinne als *met-hodos* erübrigt, und zwar aus inneren Gründen: Die Präsenz des ganzen Christus mit allen Heilsgaben im Wort und die Nähe des Wortes zum Menschen<sup>549</sup> machen die Suche nach einem Verbindungswege zwischen dem damals fixierten Wort und dem heutigen Menschen überflüssig. Der pneumatische Charakter des biblischen Wortes muß nicht durch eine bestimmte Methode hergestellt werden, denn das Wort ist in sich Träger des Geistes, da es von ihm inspiriert ist. Christus kommt hier direkt, unmittelbar zu uns. Auch muß das Wort dem modernen Menschen nicht verstehbar gemacht werden, denn es ist selbstredend, die Heilige Schrift legt sich selber aus. Sie ist klar und offenbar, ihre *res* steht im Lichte der Öffentlichkeit, für jedermann verstehbar. Da sich das Wort den Glauben schafft, besteht eine unmittelbare Beziehung des Glaubenden zum Wort, die sachlich mit der Heilsmitteilung identisch ist. Dadurch wird eine zur Aktualisierung des Wortes eingeschaltete Methode überflüssig.

Sodann: Da kein *locus divinus* im Menschen bzw. in seinem Lebensbereich mehr ausgegrenzt wird, auf den hin das Wort ausgelegt und bezogen werden müßte, wird auf dieser Seite der Weg vom Wort zum Menschen auf Null verkürzt, so daß für eine *methodos* kein Platz mehr ist. Die Verbindung des Menschen zu Gott ist allein abhängig von Gottes souveränem und gnädigem Schenken der *claritas interna scripturae*. Hier ist die Theologie von heidnisch-philosophischem Einfluß frei. Im Heiligen Geist und durch den Glauben an Christus steht der Christ durch das Wort der Schrift unmittelbar vor Gott und redet ihn an "wie die lieben kinder jren lieben vater."<sup>550</sup>

---

<sup>549</sup> Röm 10,8.

<sup>550</sup> WA 30 I,370,2.

### 3. Ist die moderne Römerbriefauslegung in der lutherisch geprägten Tradition Deutschlands biblisch-reformatorisch?

#### 3.1. Das Erbe des 19. Jahrhunderts

##### 3.1.1. Vorbemerkungen

1.) Geschichte darf, wenn sie für die Folgezeit von Wert sein soll, nicht von den folgenden Generationen "gemeistert" werden, sondern umgekehrt: Will man aus der Geschichte wirklich lernen, dann gebührt ihrem Betrachter zunächst die Anerkennung der von ihr berichteten Fakten und die Bereitschaft, sich von jenen Männern, auf deren Schultern man historisch gesehen steht, kritisch befragen zu lassen. Gewiß sind auch diese nicht in sich normativ, weshalb "lutherisch" kein Qualitätsbegriff *per se* ist, sondern nur insofern die Theologie des Reformators zu dem normativen Zeugnis von der Geschichte des fleischgewordenen Logos weist.

Eine Geschichte, der diese kritische Funktion gegenüber der Gegenwart versagt wird, ist wertlos. Daher wollen wir es an dieser Stelle wagen und die Frage aufwerfen, wie die moderne Römerbriefexegese, insofern sie direkt bei Luther anzuknüpfen vorgibt oder in lutherischer Tradition steht, im Lichte der biblisch-reformatorischen Römerbriefauslegung zu beurteilen ist, nicht umgekehrt. Wir fragen damit insbesondere, ob sie noch evangelisch ist oder ob sie die evangelischen Inhalte dem idealistischen Denken geopfert hat, um das, wonach dem jeweiligen Zeitgenossen die Ohren stehen, als Evangelium und reformatorisches Erbe zu verkünden.

2.) Der Stimmen, die sich auf Luther berufen, sind nicht wenige, möchten doch viele ihre theologische Position durch den Aufweis der Übereinstimmung mit dem Reformator aufgewertet und legitimiert sehen. Es ist bekannt, daß jede Lutherdeutung das Antlitz ihrer Zeit getragen hat und trägt. In der Tat bieten sowohl die Frömmigkeit als auch die Weite des geistigen und theologischen Schaffens des Wittenberger Professors eine Fülle von fruchtbaren Ansatzpunkten, die je und je selektiv von den einzelnen Bewegungen in der deutschen Profan-, Kirchen- und Geistesgeschichte zum Nachweis ihrer geistigen Nachkommenschaft Luthers herangezogen wurden. Das selektive Vorgehen deutet schon an, daß Luther nur das sagen durfte, was man sich von ihm sagen lassen wollte<sup>551</sup>, wobei nicht zu bestreiten ist, daß man ihn mitunter auch richtig verstanden hat. Der so selektierende Betrachter begegnet immer noch Luther selbst und nimmt trotz aller Vereinseitigung oder gar Verzerrung seines Verstehens seiner Aussage wirklich wahr. Heute aber stehen wir vor dem Phänomen, daß Luther

---

<sup>551</sup> Vgl. H. Fausel, *D. Martin Luther, Leben und Werk 1483-1521*, 3. Aufl. (Gütersloh: Mohn, 1977), S. 5.

zitiert wird, aber der Inhalt seiner Worte, die zu kommunizierende Information, sich verflüchtigt, d.h. keine für den Glauben inhaltlich faßbare, geschichtlich bedeutsame Gestalt mehr besitzt, sondern nur Chiffre einer überrationalen, existentialen oder gnostischen Erfahrung ist. Es wird von hier aus verständlich, weshalb nach ihrer äußeren geschichtlichen und theologischen Gestalt ganz unterschiedliche Gruppen auf Luther zurückgreifen können. Betreiben also Luthers Nachfahren unter dem Vorwand der Erhaltung und Pflege seines Erbes dessen endliche Auflösung?

### 3.1.2. Philosophisch-theologische Grundstrukturen

Die progressive Rezeption der in der Renaissance und im Humanismus vorhandenen und durch die Theonomie der Reformation gehemmten Ansätze führte zur sog. Aufklärung. Konnte Luther die autonome Vernunft als Hure bezeichnen und die aristotelische Philosophie als für die Theologie ungeeignet ansehen, so haben schon Melanchthon und das Luthertum nach Luther wieder von ihr Gebrauch gemacht. Die im Bereich der Natur und der natürlichen Vernunft geltenden, in ihrer Bedeutung zweitkausalen Gesetzmäßigkeiten wurden vermehrt herangezogen, die Offenbarung abzugrenzen, sie zu systematisieren, vom Bereich der Vernunftkenntnis zu scheiden, bis schließlich die sog. Aufklärung der Offenbarung keinen Platz mehr in der Geschichte zugestand, also Gott den Zugang zu seiner Schöpfung verwehrte und das Wesen des Christentums auf das menschlich Machbare reduzierte, nämlich auf das tugendhafte Handeln des sich selbst frei bestimmenden Individuums.

Die von der Reformation bekräftigte inkarnatorische Gestalt der Offenbarung, die von ihr als fundamental erkannte geschichtliche Wirklichkeit des Heilsgeschehens in Christus und natürlich der geistgewirkte, heilsmittelnde Charakter des biblischen Wortes als Korrelat des Glaubens, fiel der Enhypostase der menschlichen Vernunft zum Opfer. Eine Entgeschichtlichung Gottes und die Entgöttlichung der Geschichte sind der Preis, um dessentwillen sich der Mensch seiner Vernunftkenntnis rühmen zu können glaubt. Daß infolgedessen der biblische Glaube entweder durch gnostisch-mystische Frömmigkeit oder ethischen Aktivismus ersetzt wurde, entspricht genau dem Paradigma heidnischer Religiosität: Der sündige Wille zum Unglauben sucht das *kauchema* bei sich selbst, im Bereich des Sichtbaren oder Fühlbaren, oder in der gnostischen Schau, aber nicht in der Glaubenserkenntnis Gottes, der jeden, der glaubt, aus Gnaden gerecht macht. Der "aufgeklärte" Mensch setzt den offenbaren Gott auf die Anklagebank, daß er sich vor dem Forum seines verfinsterten Denkens rechtfertige. Diese für die biblisch-reformatorsche Theologie katastrophale Bewegung des menschlichen Geistes hat ihren traditionellen Namen zu unrecht. Im Lichte von Röm 1, 19-23 müßte sie "Zeitalter der

Verfinsterung" genannt werden, denn das Licht des Evangeliums hat seitdem immer spärlicher geleuchtet. Auch die Versuche des 19. Jahrhunderts, gegenüber dem massiven Angriff der Aufklärung dem Evangelium in der frommen Innerlichkeit einen Platz zu sichern und sich dabei in irgendeiner Form auf Luther zu berufen, haben diese Entwicklung nicht gehemmt, sondern eher begünstigt.

### 3.1.3. Schleiermacher

Die herausragende Gestalt zum Beginn des 19. Jahrhunderts ist D.F.E. Schleiermacher. Er hat das Verdienst, der platten, rationalistischen Vereinseitigung und Verethisierung des christlichen Glaubens wirksam Einhalt geboten zu haben. Doch die Verlagerung des Glaubens in bzw. seine Einschränkung auf das fromme christliche Bewußtsein, das "Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit", ist nicht als Rückkehr zu einer biblischen Glaubensform zu identifizieren. Der objektive, thetische Charakter der Heiligen Schrift bleibt unberücksichtigt, so daß der Glaube seines Korrelats entbehrt und also hinfällig wird und nur die "Kräftigkeit des (subjektiven) Gottesbewußtseins" als Regung der frommen Seele verbleibt. Freilich orientiert sich diese Bewegung an Christus, in welchem aufgrund seiner göttlichen Natur urbildlich die Kraft dieses seines höheren geistigen Lebens wohnte und der sie seinen Jüngern, d.h. der Kirche, weitervermittelte, von welcher der Gläubige sie empfängt, indem die Kirche in ihrer Predigt Christus als Urbild darstellt. Das biblische Konzept vom stellvertretenden Opfertod Christi und der darin offenbaren Gerechtigkeit Gottes ist bewußt preisgegeben.<sup>552</sup> Der Christus als Gerechtigkeit Gottes *extra nos* ist durch das Gottesbewußtsein der frommen Seele ersetzt. Diese ist der göttliche Ort im Menschen, der Anknüpfungspunkt, auf den hin die Schrift auszulegen ist und den die Theologie zu beschreiben hat. Die anthropozentrische Wendung der Theologie des 20. Jahrhunderts ist hier programmatisch vorgehen.

Zwar werden in diesem idealistischen Verständnis des biblischen Heils noch in die Transzendenz weisende Elemente wahrgenommen, wie z.B. das "höhere" Leben Christi oder allgemein die Transzendenz Gottes, jedoch transzendieren sie nur das menschlich Aussagbare, das dem rationalen Erkennen Zugängliche. Der Verflachung des Sündenbegriffes zum bloßen Hemmnis des Gottesbewußtseins entspricht eine positive Würdigung der im Menschen vorhandenen natürlichen Anlage zum höheren Leben, die wesentlich göttlich ist, so daß Erlösung in der Kräftigung dieses Gottesbe-

---

<sup>552</sup> D.F. Schleiermacher, *Der christliche Glaube. Nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, (2. Ausg, 1830/31) hg. H. Redeker, Bd. 2, 7. Aufl. (Berlin: de Gruyter, 1960) §§ 100-105; vgl. A. Sierszyn, *Das Sünde- und Schuldproblem im dogmatischen Denken Schleiermachers*, Theol. Diss. Erlangen, 1973, S. 152 ff.

wußtseins zu geschehen hat. Entscheidend ist also nicht die außerhalb des Menschen vollbrachte Tat Gottes, sondern das Aufgehen Gottes in der Sphäre der menschlichen Existenz, konkret in dem frommen Selbst- oder -sächlich käme es auf dasselbe hinaus - Gottesbewußtsein. Also: nicht mehr Teilhabe des Menschen an einer außerhalb seiner selbst bestehenden Wirklichkeit durch den Glauben, sondern eine sich unmittelbar am Menschen vollziehende Bewegung, die den Glauben als ein Abstellen auf die feste Verheißung Gottes erübrigt, da sie Gott direkt im Bewußtsein wahrnimmt.<sup>553</sup> Rechtfertigung erscheint hier nur als ein untergeordneter Aspekt der Wiedergeburt; sie besteht in der Aufhebung des Selbstbewußtseins der Schuld und der Strafwürdigkeit, die sich mit der Aufnahme in die Lebensgemeinschaft mit Christus vollzieht.

Das in der Aufklärung verlorene Terrain, die Heilsgegenwart Christi und seiner Gerechtigkeit in seinem Wort, und somit der objektiv-thetische Charakter der Heiligen Schrift wurden nicht wiedergewonnen. Der Verlust des biblischen Wortes als Korrelat des Glaubens war nunmehr auch vom idealistischen Denken ratifiziert. Der Glaube als der von der Reformation gewiesene Weg zum Heil war damit verlassen, und psychologische Kategorien waren an seine Stelle getreten. Damit war auch der Gnadencharakter dieses Heils hinfällig geworden. Es trifft daher die Feststellung von H. Stephan zu, daß Schleiermacher kein inneres Verhältnis zu Luther hatte<sup>554</sup>, denn der für Luther zentrale Artikel von der Rechtfertigung findet bei dem Berliner Glaubenslehrer nur einen schwachen, verzerrten Widerhall. Der Herrnhuter höherer Ordnung ist vielmehr in der Nähe neuplatonischen Denkens anzusiedeln.<sup>555</sup>

Die Zuordnung von Denken und Sein, die

"Annahme eines absoluten und transzendenten, in sich schlechthin einfachen Grundes, welcher die ganze Welt in der Totalität ihrer Gegensätze in sich schließt, für unsere Erkenntnis unerreichbar, 'hinter dem Vorhang', jedoch mitgesetzt in unserer intellektuellen und organischen Tätigkeit,"<sup>556</sup>

und die Gegensätzlichkeit von Idealem und Realem<sup>557</sup>, zeigen, daß Schleiermacher den Menschen weniger wie die Reformatoren *sub specie totius hominis* betrachtet als vielmehr antike, griechische, die Lebenswirk-

<sup>553</sup> Schleiermacher, *Der christliche Glaube*, § 107.

<sup>554</sup> H. Stephan, *Luther in den Wandlungen seiner Kirche*, 2., neu bearb. und bis zur Gegenwart fortgeführte Aufl. (Berlin: Töpelmann, 1951) S. 79.

<sup>555</sup> Schleiermacher hat von 1804-28 Werke Platons übersetzt und herausgegeben. - Sein Verhältnis zur Philosophie ist umstritten. Offenbar hat er selbst die Zuordnung von Philosophie und Theologie in der Schwebe belassen; vgl. R. Hermann, "Schleiermacher", *RGG V*, Sp. 1428 f., und v.a. Sierszyn, *Das Sünde- und Schuldproblem im dogmatischen Denken Schleiermachers*, S. 46 ff.

<sup>556</sup> Sierszyn, a.a.O., S. 55

<sup>557</sup> A.a.O., S. 56.



lichkeit des Menschen aufspaltende Vorstellungen in die Theologie hinein-trägt.

### 3.1.4. Die Erweckungstheologie: Tholuck

Der Einfluß Schleiermachers auf die Erweckungstheologie und die konfessionell-lutherische (Erlanger) Theologie ist bekannt. Der Erweckungstheologe *par excellence*, F.A.G. Tholuck, teilte ein verchristlichtes idealistisches Menschenbild, wenn er ein Auf-Gott-hin-Angelegtsein des Menschen annahm. Er sagt in Anknüpfung an Apg 17,27:

"Weil Gott nicht ferne ist vom Menschengeste trägt der Menschengest auch ein Zeugnis von Gott und aller göttlichen Wahrheit in sich. Dies Zeugnis hat die Sünde verdunkelt, aber nicht ausgelöscht, kraft dieses Zeugnisses zeugt auch der Vater in jedem Menschenherzen von seinem Sohn."<sup>558</sup>

Hier hat also schon der natürliche Mensch ein Zeugnis von Christus in sich: Es ist "der eisenhaltige Punkt im Menschenherzen, auf welchen die Erscheinung des Erlösers magnetisch wirkt."<sup>559</sup> Erlösung ist notwendig, da der Mensch die aufgrund der Entfremdung vom Urquell, Gott, bestehende innere Unseligkeit nicht wegnehmen kann. Diese Unseligkeit ist die eigentliche Strafe für die Sünde. Tholuck fährt ganz im Sinne Schleiermachers fort:

"Nun heißt Sündenvergeben nichts anders, als Sündenstrafe aufheben, folglich besteht die Vergebung der Sünde in der Tilgung jener inneren aus der Sünde selbst hervorgehenden Unseligkeit, die mit dem Schuldbewußtsein verbunden ist."<sup>560</sup>

Dies habe in der Wiedergeburt zu geschehen, welche inhaltlich Einswerden mit Christus, Lebendigmachung und Erfüllung mit Kraft zum Tun des Gebotes sei. Die Vergebung ist hier an die effektive Abkehr von der Sünde gebunden. Aufgrund der anfangsweise im Christen vorhandenen und sich kraftvoll weiterentwickelnden Gerechtigkeit sieht Gott in Anbetracht der sicher zu erreichenden Vollendung den Menschen für gerecht an. Die Heilsmitteilung geschieht auch hier nicht auf dem Weg von Wort und Glaube, sondern durch unmittelbare Einwirkung Gottes auf das Bewußtsein des Menschen. Der Glaube kann nicht mehr im vollbrachten Werk Christi gründen, sondern muß ihm die Bewegung der frommen Seele hinzufügen, um seiner selbst gewiß zu werden. Daher auch die ausgiebige Beschreibung der Erfahrungen des frommen Menschen auf Kosten der Darstellung des Werkes Gottes in Christus. Die biblisch-reformatorischen Lehren von der Rechtfertigung und der stellvertretenden Sühne werden

<sup>558</sup> F.A. Tholuck, "Die Lehre von der Sünde und vom Versöhner oder die wahre Weihe des Zweiflers" (1823). In Auswahl hg. R. Schinzer, *Die Botschaft vom Versöhner* (Wuppertal: Aussaat, 1977), S. 148.

<sup>559</sup> A.a.O., S. 148.

<sup>560</sup> A.a.O., S. 69.

ausdrücklich abgelehnt, und die juridischen Kategorien des Verhältnisses des Menschen zu Gott werden unter einseitiger Betonung der ontischen preisgegeben.<sup>561</sup> Damit einher geht ein praktisch auf das Sündenbewußtsein verengter, platonisch gefärbter, den objektiven, moralisch-juridischen Charakter der Sünde übersehender Sündenbegriff. Sünde und Gerechtigkeit können getrost der äußerlichen Dinge entbehren. Hier hat der Idealismus seine christliche Hypostase gefunden. Die Präponderanz augustinischer und schwärmerischer Elemente verwehrt uns, bei Tholuck ausgewogene biblische Theologie festzustellen.

### 3.1.5. Die Erlanger Theologie: von Hofmann

Auch bei J.Chr.K. von Hofmann, dem bedeutendsten Vertreter der Erlanger Theologie, ist an die Stelle des aus den objektiven, von der Heiligen Schrift verbürgten Heilstatsachen lebenden Glaubens die unmittelbare persönliche Heilserfahrung getreten. Sein Ausgehen vom Tatbestand des durch Christus vermittelten und in Christus verwirklichten und von Kirche, Theologie und Bekenntnis bezeugten Verhältnisses Gottes zur Menschheit ist nur eine scheinbare Orientierung am Objektiven. Im "Glauben" trete der Mensch in diese Lebenswirklichkeit ein, und zwar dergestalt, daß der Christus in ihm schöpferisch sein ganzes Dasein lebenschaftend durchwirke. Die zwar als Gnadengeschenk identifizierte, aber in nomologischer Terminologie beschriebene Lebensbewegung des Christen stehe - und das macht auch Hofmanns Theologie wesentlich zu einer christlich-idealistischen - im Vordergrund des Heilsverständnisses. Dem uns schon von Augustin her bekannten und auch bei Schleiermacher und Tholuck feststellbaren Paradigma folgend, tritt der Christus *pro nobis*, der den Zorn Gottes über und die Strafe für unsere Sünden *hyper hemon* erleidende und sühnende Christus zurück. Die biblische Lehre von der Sühne der Sünden durch das Opfer Christi wird auch hier abgelehnt, womit juridische Kategorien im Verhältnis des Menschen zu Gott hinfällig werden. Gottes Gerechtigkeit wird einseitig als Christi Heiligkeit aufgefaßt, als die einlinige *oboedientia activa*, die dem Menschen geschenkt wird.<sup>562</sup>

Die Differenzen dieser idealistischen Christologie zur biblisch-reformatorischen sind offensichtlich. Der Tod Christi ist seines Straf- und Sühnecharakters entkleidet. Er sei bloß die letzte Konsequenz des Berufsgehorsams Jesu im Aushalten des Anpralls der Macht von Sünde, Tod und Teufel und des Zornes Gottes über die Sünde, so daß diese Mächte an Christus zerbrächen und somit eine Gerechtigkeit erstellt sei, die zwar *ab*

<sup>561</sup> A.a.O., S. 78-82.

<sup>562</sup> Vgl. zum Ganzen: J.Chr.K. von Hofmann, *Der Schriftbeweis. Ein theologischer Versuch*. Bd. 2/1 (Nördlingen: Beck, 1853), S. 69-83; und O. Wolff, *Die Haupttypen der neueren Lutherdeutung* (Stuttgart: Calwer, 1938), S. 27-41, v.a. S. 31-34.

*extra* auf den Christen zukomme, sich aber *in actu*, in der schöpferischen Neugestaltung des Individuums realisieren müsse. Dies geschehe durch die Innewohnung des Heiligen Geistes im Menschen, im Glied der Heils-gemeinde. Das Pneuma sei sodann ein lebensgestaltendes Prinzip, das den geschöpflichen Leib in Dienst nehme, und darin stehe die Rechtfertigung.<sup>563</sup> Die *iustitia passiva* des reifen Luther ist hier insgeheim zu einer aktiven, durch das gewirkte Werk und die aktive Passion erworbenen geworden; an die Stelle der im Tod erlittenen Strafe ist das tätige Leben Christi getreten, welches sich zur Rettung des Menschen in dessen effektiver Rechtfertigung manifestiert.

Daher sind auch die Heilige Schrift und die Theologie Beschreibung des frommen Individuums, dessen Kapazitäten nach Hofmann so weit reichen, daß es die sich in ihm realisierende gesamte christliche Dogmatik aus sich selbst heraus erheben kann, so daß die Schrift nur Bestätigung der sich faktisch separat von Wort und Glaube realisierenden Heilswirklichkeit zu sein braucht.<sup>564</sup>

### 3.1.6. Ritschl

Der "wahre Erbe des Kerns der Hofmannschen Versöhnungslehre und echte Anfänger einer Luther und Luthertum unterscheidenden Forschung"<sup>565</sup> sei, so Hirsch, Albrecht Ritschl. Sein Denken bilde einen Hauptstrom der Theologie des letzten Drittels des vergangenen Jahrhunderts. Einer der wichtigsten Tradenten der Theologie des 19. Jahrhunderts an das zwanzigste stammt aus seiner Schule: Wilhelm Herrmann, der Lehrer von K. Barth und R. Bultmann in Marburg. Ritschls theologisches Interesse gilt der Soteriologie, deren zentrale Thematik von "Rechtfertigung und Versöhnung" er in seinem gleichnamigen Hauptwerk<sup>566</sup> entfaltet. Typisch für das 19. Jahrhundert ist auch hier, daß Rechtfertigung als Neuschöpfung beschrieben wird, als Setzung einer neuen Lebensrichtung, die aber nicht vordergründig psychologisch beschrieben wird wie bei Schleiermacher und Tholuck, sondern ethisch: sie sei Befreiung zum neuen Gehorsam; die Gläubigen seien "Könige im Vertrauen auf Gott, der alle Dinge aufs Beste lenken und den Gläubigen über alle Hindernisse hinaushel-

---

<sup>563</sup> J.Chr.K. von Hofmann, *Encyclopädie der Theologie*, hg. H.J. Bestmann (Nördlingen: Beck, 1879), S. 87 f.

<sup>564</sup> Es ist in diesem Zusammenhang von Interesse, daß Hofmann zum Erweis seiner Rechtgläubigkeit den Anspruch erhob, mit Luther übereinzustimmen und damit erstmals das orthodoxe Luthertum Luther selbst gegenüberstellte. Vgl. E. Hirsch, *Geschichte der neuern evangelischen Theologie*, Bd. V, 2. Aufl. (Gütersloh: Mohn, 1960), S. 427, der diese Ansicht selbst teilt und daher positiv würdigt. Zu seiner Lutherdeutung vgl. seinen Aufsatz "Initium theologiae Lutheri" (1920)

<sup>565</sup> Hirsch, A.a.O., S. 428

<sup>566</sup> A. Ritschl, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, Bd. 3, 3., verb. Aufl. (Bonn: Marcus, 1888).

fen wird."<sup>567</sup> Die Verwirklichung der Gottesherrschaft in der Welttätigkeit und Berufstreue des Christen sind daher der Kulminationspunkt im Denken Ritschls, dem alle anderen *loci* zu- bzw. untergeordnet sind. Gleichwohl ist die ethische Bewegung psychologisch getragen, nämlich durch ein "eigentümliches Selbstgefühl, ...das sich in der Hoffnung auf die dauernde Anerkennung durch Gott, in der Geduld, im Leiden kund gibt und eine Kraft einschließt, welche allen Kräften und Ordnungen der Welt überlegen ist."<sup>568</sup>

Die Rechtfertigung sei unter dem Aspekt der Lösung der Schuldfrage forensischer Art: Die Sünde werde schlicht "verziehen" und die Schuld aufgehoben, weshalb hier die altprotestantischen und reformatorischen Fragestellungen um Schuld und Sühne zurücktreten. Die so verstandene Rechtfertigung bedinge die Aufhebung des Schuldbewußtseins und des Mißtrauens gegen Gott, als zürne dieser gegen den Sünder, sowie die Erkenntnis Gottes als des Vaters, wodurch dem Christen eine neue Stellung zur Welt ermöglicht werde, die ein neues, von jeglichem Verdienstgedanken freies Handeln zur Folge habe und zur Bildung einer universellen sittlichen Gemeinschaft führe. Wieder wird das psychologische Getragensein der Rechtfertigungserfahrung sichtbar, was Ritschl mit der Theologie des 19. Jahrhunderts allgemein und mit Schleiermacher besonders verbindet. Der inhaltlich dergestalt gefüllte Versöhnungsbegriff läßt ebenso wie bei dem Rechtfertigungsverständnis die eigentlich theologischen Aspekte der tatsächlichen Feindschaft des Menschen zu Gott und des Zornes Gottes über die Sünde sowie der Versöhnung von Gott und Mensch im Tod Christi<sup>569</sup> nur torsoartig zur Geltung kommen. Entsprechend wird die Bedeutung Christi auf seine Funktion als "Urbild der zum Reiche Gottes zu verbindenden Menschheit"<sup>570</sup> verkürzt, und es gilt, ihn in seinem geschichtlichen Dasein als den zu erkennen und zu erfahren, der den Gott der Liebe offenbart:

"... durch seine moralisch wirkende Rede und ... seine dienstfertige Handlungsweise ... macht er sein göttliches Herrenrecht an uns geltend"<sup>571</sup>,

so daß es am Menschen liegt, sich zu dieser Herrschaft zu stellen, um selbst an ihr teilzuhaben, worin gleichzeitig die Erfüllung seines Lebenszweckes liegt.

Im Gegensatz zu Schleiermacher und der Erweckungstheologie, zur Beschränkung der Heilserfahrung auf mystisches bzw. psychologisch faßba-

<sup>567</sup> A.a.O., S. 160.

<sup>568</sup> A.a.O., S. 160.

<sup>569</sup> 2Kor 5,19.

<sup>570</sup> K. Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, 2 Bde. (Hamburg: Siebenstern, 1975), S. 571; vgl. Ritschl, *Rechtfertigung und Versöhnung*, Bd. 3, S. 417 ff. und 426 ff.

<sup>571</sup> Barth, A.a.O., S. 571.

res Erleben bindet Ritschl den Glauben wieder an das Objektivum der Offenbarung, an die "großen Indikative der Bibel als positive, auch durch keine Dialektik in ihrer faktischen Gegebenheit relativierte Grunddata."<sup>572</sup>

O. Wolff sieht in dieser bei Ritschl festzustellenden Grundtendenz eine Rückführung des dogmatischen Denkens in seiner allseitigen Gesamtheit auf Luther.<sup>573</sup> Welche Gründe berechtigen zu dieser Behauptung?

1.) Die von Ritschl verfolgte "glaubensthetische Methode"<sup>574</sup> geht von der Prämisse aus, daß Offenbarung nicht in Gestalt eines Depots objektivistisch-historisch verstandener Dogmen zum Menschen komme, sondern, wie Wolff sagt,

"daß das göttliche Objektivum nur 'da ist', nur Wirklichkeit ist, in seinen 'Wirkungen', d.h. nur im Akte persönlichen Getroffenseins, gehorsamen Untergeordnetseins unter die Offenbarungswirklichkeit."<sup>575</sup>

Das bedeutet, daß erst der Glaube als das ureigenste und adäquate theologische Erkenntnisorgan die Offenbarungswahrheit und die von ihr intendierte Wirklichkeit erzeugt, so daß daraus ein reales Haben der Offenbarungswirklichkeit resultiert. Mit anderen Worten: Auch für Ritschl gibt es kein im fleischgewordenen Christus real bestehendes *tetelestai* der Gerechtigkeit Gottes, sondern die Heilswirklichkeit kommt erst im Glauben, d.h. in einem aktuellen Geschehen zustande. Der Akzent muß daher auf die Aktualisierung des Göttlichen im Existenzbereich des Menschen fallen, welche erst die dogmatische Aussage zu einer objektiv-gültigen Größe erhebt.

2.) In der Tat dient die Dogmatik bei Ritschl dem Interesse, der Ethik einen quasi objektiven Überbau zu liefern, der aber nicht ohne Verzeichnung Luthers zustandekommt. Unter bewußter Anknüpfung beim jungen Luther<sup>576</sup> sieht er die Rechtfertigungslehre Luthers als "religiösen Regulator des christlich-subjectiven Gesamtlebens"<sup>577</sup> und keineswegs als Grundstruktur des Verhältnisses des Menschen zu Gott. Die Stoßrichtung der Rechtfertigung ist also die innerweltliche Werktätigkeit des Christen, und steht wesentlich im Dienste einer Sollordnung.

3.) Der junge Luther erlaubt in der Tat eine solche Interpretation. Wie wir gesehen haben, wertet die tropologische Methode das von der *littera* beschriebene, objektive, historische Geschehen ab zugunsten der abbildlich sich vollziehenden Bewegung am Menschen. Auch im Freiheitstraktat, auf welchen Ritschl zurückgreift, steht die *communicatio idiomatum* als Schaffung realen, existenzgebundenen Heils im Vordergrund. Hierbei

<sup>572</sup> O. Wolff, *Die Haupttypen der neueren Lutherdeutung*, S. 165.

<sup>573</sup> A.a.O., S. 176.

<sup>574</sup> A.a.O., S. 153.

<sup>575</sup> A.a.O., S. 149.

<sup>576</sup> A. Ritschl, *Rechtfertigung und Versöhnung*, Bd. 1, 2. Aufl. (Bonn: Marcus, 1882), S. 153.

<sup>577</sup> A.a.O., S. 154.

können nach wie vor die Gnade Gottes als *causa* dieser Bewegung und die *non-imputatio peccati* als reformatorisch-theologische Wahrheiten festgehalten werden. Eine Parallelität zwischen Ritschl und dem vor- bzw. frühreformatorischen Luther ist also vorhanden. Sie besteht auch darin, daß das Heil *ab extra* kommt, also nicht wie bei Schleiermacher in der Aktivierung eines schon im Menschen vorhandenen göttlichen Wesenselementes besteht, sondern den Christen an ein von ihm als außerhalb seiner selbst wahrgenommenes Objektivum bindet, das in seiner Beziehung zur subjektiven Existenz erkannt wird. Allerdings ist dieses Objektivum an sich bei Ritschl nicht zugänglich, sondern nur in der existenziellen Glaubensbewegung, im Erfassen des *pro me*, mitgesetzt, wobei es sich, so darf man wohl sagen, in dieser Bewegung verflüchtigt, denn der Charakter der Objektivität muß ihm erst in der subjektiven Glaubensbewegung zugeteilt werden. Seine vorhergehende Wirklichkeit wird also wegen seiner Irrelevanz gar nicht erst in Betracht gezogen. Zudem ist der Glaube, sofern er nicht von einem objektiv-seienden Objekt getragen wird, doch wieder eine Funktion der menschlichen Psyche bzw. des Bewußtseins.

Es ist gerade dieses aus dem Kontext des 19. Jahrhunderts stammende Denkelement, welches sich als sehr zukunftsfruchtig erwiesen hat. Es spielt bei W. Herrmann eine entscheidende Rolle und wird bei seinen Schülern geradezu Integrationspunkt und zum Programm für die gegenwärtige Theologie. Darin aber hat Ritschl sich nicht auf Luther berufen können, denn der lutherische Rechtfertigungsglaube läßt eine als Verwirklichung des Göttlichen qualifizierte Existenzbewegung nicht zu, sondern weist gerade weg von sich selbst und hin auf Christus und findet in der Ausklammerung der nomologischen Eigenbewegung und im Abstellen auf das in Christus vollbrachte, *en tois epouraniois* real bestehende Heilswerk die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt. Das undifferenzierte Rekurren Ritschls auf den jungen Luther und der selektive Umgang mit den Äußerungen des Reformators<sup>578</sup> lassen vermuten, daß die reformatorische Theologie dem 19. Jahrhundert eher als eine im Verfall begriffene und als Steinbruch dienende Burg erscheint, aus der man jeweils passende Bauelemente herausbrechen und in modernere Denkgebäude integrieren kann. Ritschls Rückgriff auf Luther ist zwar formal eine nicht zu leugnende Tatsache, aber ein inhaltliches Verstehen des Reformators in dem zentralen Artikel von Rechtfertigung und Versöhnung müssen wir ihm absprechen. Das in Christus durch die *satisfactio vicaria* erfüllte Gesetz als Integral der Rechtferti-

---

<sup>578</sup> O. Wolff kritisiert an Ritschl mit vollem Recht, daß er u.a. kein Verständnis für den in der Schrift vom unfreien Willen entfalteten Gottesgedanken aufbringe, sei doch die darin gründende Prädestinationsaussage Kulminationspunkt des *sola gratia* geschehenden Heils. Ebenso habe Ritschls Denken keinen Platz für Luthers betonte Aussagen vom Zorn; Gottes. Die Liebe; stehe spannungslos und damit sich selbst praktisch verflüchtigt als Motor des Heilswirkens Gottes da.

gungslehre des reifen Luther hat Ritschl nicht gesehen.<sup>579</sup> Die vordergründige Bezogenheit auf Luther darf nicht die Sicht für die fundamentalen Differenzen verdecken.

### 3.1.7. Würdigung

Die Theologie des 19. Jahrhunderts, deren geschichtsmächtigste Vertreter wir im Voraufgehenden in groben Linien beschrieben haben, hatte die Überwindung der "Aufklärung" mehr als problematisch gemacht, denn was der letzteren anstößig war, war es auch der ersteren: Gott im Fleische, im historischen Jesus, und in ihm, dem Gekreuzigten, vollbrachtes Heil und Gerechtigkeit. Die Wege, die die Theologie des 19. Jahrhunderts im großen und ganzen - wir verkennen nicht die rühmlichen Ausnahmen - gegangen ist, um Gottes Heil abseits vom biblischen Christus des Heils teilhaftig zu werden, führten alle letztendlich wieder zum Menschen selbst zurück. Die sich uns im Blick auf das 20. Jahrhundert und speziell auf die Römerbriefexegese dieses Jahrhunderts stellende Frage ist daher, ob dieses die Anthropozentrik tatsächlich überwunden hat. Es ist ja speziell dies, daß die Wendung zur Anthropozentrik die Abkehr vom Herzstück der reformatorischen Theologie, der theozentrischen Fassung der Gerechtigkeit Gottes, bedeutet. Die Frage, die wir an das zwanzigste Jahrhundert herantragen, ist, ob die Luther-Renaissance zu einer wirklichen Rezeption reformatorischer Theologie geführt hat oder ob nicht die in diesem Kapitel dargestellten anthropozentrischen Ansätze mit gleichem oder verändertem Vorzeichen weitergeführt worden sind.

---

<sup>579</sup> Vgl. Ritschl, *Rechtfertigung und Versöhnung*, Bd.3, S. 141.

## 3.2. Paul Althaus<sup>1</sup>

### 3.2.1. Anthropologie und Hamartiologie

#### 3.2.1.1. Das Problem der Anthropologie

Wir haben in den Ausführungen zum 19. Jahrhundert angedeutet, daß zwischen Luther und der Moderne die Aufklärung, die Emanzipation der *causa secunda* steht.<sup>581</sup> Der Mensch wird in das Handeln Gottes aktiv eingeschaltet, was die Wendung zur Anthropologie erklärt. Der Grund dieser Nebenordnung des Menschen ist strukturell die gedachte Gottesunmittelbarkeit einer dem Menschen immanenten Größe. Bei Althaus handelt es sich um die Prädikation des *nous* als göttliches Organ. Daraus ergibt sich speziell bei ihm die eminente Bedeutung der Anthropologie. Als lutherischer Exeget und Systematiker würdigt er die Anthropologie als "das brennende Thema der Stunde"<sup>582</sup>. In der Tat hat die Anthropologie bei Althaus eine Schlüsselfunktion für das Verständnis der Gerechtigkeit Gottes. Die Fassung der Rechtfertigungslehre, also die Frage, ob Rechtfertigung forensisch oder effektiv ist, wird entscheidend von der Anthropologie her beantwortet. Speziell handelt es sich hierbei um die Würdigung des geistigen Elementes im Menschen, und zwar auch und gerade im natürlichen Menschen. Kann der natürliche Mensch in seinem Geiste Gottes Stimme vernehmen, oder ist er auch in diesem Bereich seines Wesens total von der Sünde verfinstert? Althaus' Tübinger Lehrer A. Schlatter<sup>583</sup> meinte, diesbezüglich bei der reformatorischen Theologie Abweichungen von den paulinischen Aussagen feststellen zu können. Paulus habe die Sünde wesentlich in der Sphäre der Tat gesehen, Luther hingegen zusammen mit Augustin schon in der Gesinnung. Dadurch werde bei Luther auch die Sicht für die wirkliche Neuheit und pneumatische Qualität des Wandels in Christus getrübt, ein Problem, das die Exegese von Röm 7 unmittelbar berührt. Althaus macht diese von Schlatter aufgeworfenen Fragen zum Thema seiner monographischen Untersuchung<sup>584</sup>.

<sup>580</sup> P. Althaus, *Das Kreuz Christi*, *Theologische Aufsätze* Bd. I, (Gütersloh: Bertelsmann, 1929) S. 1-50.

Ders., "Zum Verständnis der Rechtfertigung," *ZsystTh* 7/1930, 727-741.

Ders., "Gottes Gottheit als Sinn der Rechtfertigungslehre Luthers," *Theologische Aufsätze* Bd. 2, (Gütersloh: Bertelsmann, 1935) S. 1-44.

Ders., *Paulus und Luther über den Menschen* (1938), 4. Aufl. (Gütersloh: Mohn, 1963).

Ders., *Die christliche Wahrheit*, 5. Aufl. (Gütersloh: Mohn, 1959).

Ders., *Der Brief an die Römer*, NTD 6, 13. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck, 1978).

Ders., *Die Theologie Martin Luthers*, 5. Aufl. (Gütersloh: Mohn, 1980).

<sup>581</sup> Vgl. B. Kaiser, "Die *causa secunda* als fundamentaltheologisches Problem," *FTA* 6, 1988, S. 33-54.

<sup>582</sup> Althaus, *Paulus und Luther über den Menschen*, S. 6

<sup>583</sup> A. Schlatter, *Luthers Deutung des Römerbriefs* (Gütersloh: Bertelsmann, 1917), S. 68; sowie ders., *Gottes Gerechtigkeit*, 5. Aufl. (Stuttgart: Calwer, 1975), S. 126; vgl. Althaus, *Paulus und Luther über den Menschen*, S. 22.

<sup>584</sup> Althaus, *Paulus und Luther über den Menschen*.



Es geht hierbei um die Frage, ob die griechisch-idealistische Anthropologie oder die der Reformation schriftgemäß ist, ob der Mensch in seinem *nous* tatsächlich noch - in welcher Form auch immer - gottesunmittelbar ist oder ob er auch in diesem Bereich seines Wesens verfinstert ist. Hierin eingeschlossen ist die Frage, ob es demzufolge einen geschöpflichen Bereich gibt, der aufgrund dieser Gottesunmittelbarkeit als Faktor in den Prozeß der Heilsverwirklichung integriert werden kann, womit wieder das Problem der *causa secunda* berührt wird. Ebenso eingeschlossen ist die Frage nach der materiellen Seite der Schöpfung, nach der Leiblichkeit des Menschen. Welche Züge trägt sie? Diese Fragen führen zu Althaus' Diskussion von Röm 7.

### 3.2.1.2. Das Verständnis von Röm 7,14 ff.

Althaus führt in den Prolegomena seiner eigenen Ausführungen zu diesem Thema aus, daß seit der Aufklärung zwischen "biblischer Theologie" als historischer Disziplin und der Dogmatik unterschieden werde. Vorher, also zur Zeit der Orthodoxie, habe man eine rein dogmatisch-harmonistische Schriftauslegung verfolgt, seit der Aufklärung aber habe man gelernt, historische Fragestellungen, befreit von dogmatischen Fesseln, in der Exegese zu berücksichtigen.<sup>585</sup> Bei dem nunmehr ermöglichten "unbefangenen" Hören auf die Schrift, d.h. bei der historischen Auslegung, gewinnt Althaus im Blick auf die Frage, wer das Ich in Röm 7 sei, die Einsicht:

"Paulus schildert in der Stilform der ersten Person die Lage des Menschen unter dem Gesetz, also des Menschen noch ohne Christus, noch ohne den Geist."<sup>586</sup>

Die in Röm 7 dargestellte Spannung sei infolgedessen diejenige zwischen dem inwendigen Menschen, den Althaus als die "Vernunft", den *nous*, identifiziert, und dem Fleisch. Wäre der innere Mensch mit dem Pneuma identisch, würde der Kampf nicht mit der Niederlage enden, weshalb Althaus auf die Abwesenheit des Pneuma in dem in diesem Kapitel beschriebenen Menschen schließt. Der "innere Mensch" in Röm 7 sei die (idealistische) Vernunft, derjenige in 2Kor 4,16 hingegen das eigentliche pneumatische Subjekt im Christen. Paulus gebrauche also diesen Begriff unterschiedlich.

Unter Verweis auf die Geschöpflichkeit wird der Verstand, das Organ des tatsächlichen Vernehmens Gottes, als positives Element angesehen. Der menschliche *nous* sei also einerseits in das Verderben hineingezogen, wie Althaus aus Röm 1,21 ff. richtig erkennt<sup>587</sup>, andererseits jedoch nehme der Mensch gerade im *nous* Gottes Gesetz wahr. Im *nous* erkenne der

---

<sup>585</sup> A.a.O., S. 33 ff.

<sup>586</sup> A.a.O., S. 36.

<sup>587</sup> A.a.O., S. 44.

Mensch seine Stellung vor Gott als verantwortliches Geschöpf. Althaus schließt nun daraus, daß diese Wahrnehmung ein theologisch qualifizierbares Sein begründe, nämlich sein Geschöpfsein und damit sein "unbedingtes Gefordertsein und seine Verantwortlichkeit"<sup>588</sup>. So werde die Geschöpflichkeit des Menschen nicht nur durch den *nous*, sondern auch und gerade am *nous* erkannt. Daher könne der *nous* folgendermaßen gewürdigt werden:

"Er ist in seiner Macht, den ganzen Menschen zu bestimmen, gelähmt; aber er ist nicht verdorben, vielmehr verwirklicht er sich in dem alle Verdorbenheit mehr oder weniger klar begleitenden Bewußtsein um die Verdorbenheit, in dem mehr oder weniger schmerzlichen Leiden unter ihr. ... Der *nous* kann so wenig vom Bösen ergriffen werden wie die *sarx* vom Guten."<sup>589</sup>

Paulus gestehe also dem Menschen diese Würde zu, daß er in seinem Gewissen und Willen das Gesetz Gottes freudig bejahe<sup>590</sup>, und dies umso mehr als gesetzzestreuer Jude<sup>591</sup>. Diese innere Gespaltenheit, das Nebeneinander von edler und böser Lust, sei das eigentliche Problem des Menschen. Damit werde das Ich des Menschen zerteilt, und zwar schon das des natürlichen Menschen. Die Sünde, die das Fleisch tue, sei demzufolge nicht eigentlich die Sünde des in Röm 7 redenden Subjekts. Das Ich habe sich vielmehr seinem Handeln gegenübergestellt.<sup>592</sup> Sünde erscheine vielmehr als ein vom *nous*-Ich getrenntes Phänomen. Allerdings entbehre dieser Zwiespalt der empirischen Wirklichkeit, insofern der Mensch unter dem Gesetz diese Spannung nicht in der geschilderten Weise empfinde, vielmehr sei die Darstellung des Paulus nur retrospektiv aus der Sicht des Christen Paulus.<sup>593</sup> Gegenüber dieser Ansicht muß allerdings gefragt werden, warum Paulus überhaupt Röm 7 geschrieben hat, wenn es sich um eine irrealer Erfahrung handelt. Es wäre eine bloß hypothetische Extrapolation in die Vergangenheit.

Aus der Tatsache nun, daß der natürliche Mensch sich nicht aus dieser Spannung befreien könne, gehe die Gewalt der Sünde hervor. Trotz der Gottesstimme im Gewissen habe der Mensch keine Möglichkeit zur Selbsterlösung, wobei das Gesetz als die mit dem Gewissen verbündete Größe keine Kraft zur Erlösung besitze, sondern vielmehr anklage. Die Vernunft sei vielmehr auf den Heiligen Geist hin angelegt. Das Pneuma könne hier anknüpfen, die im inwendigen Menschen vorhandenen Ansätze aufnehmen und wirksam machen, so daß in diesem Bereich Kontinuität

---

<sup>588</sup> A.a.O., S. 45.

<sup>589</sup> A.a.O., S. 45.

<sup>590</sup> A.a.O., S. 47.

<sup>591</sup> A.a.O., S. 42.

<sup>592</sup> A.a.O., S. 64.

<sup>593</sup> Althaus, *Der Brief an die Römer*, S. 79 f.

bestünde zwischen dem Menschen ohne Christus und dem Christen.<sup>594</sup> Mit dem Kommen des Pneuma gehöre das Stehen unter dem Gesetz der Vergangenheit an. Dieser neue Stand des Christen werde ab Röm 7,7 als solcher entfaltet und sei gekennzeichnet durch den Sieg des Pneuma über die *sarx*. Daß Luther in der Auslegung von Röm 7 andere Ansichten geäußert hat, veranlaßt Althaus zu der Bemerkung:

"So legt Luther dem Paulustexte sein eigenes Verständnis unter: daß in seinem Herzen ganz andere unwillkürliche Neigungen sich regen, die ihn im Tun des Guten hemmen und ihm die innere Echtheit nehmen. Bei Paulus steht davon nichts."<sup>595</sup>

### 3.2.1.3. Würdigung Eine idealistische Anthropologie

Die soeben dargestellte Fassung der Anthropologie steht in ihrer Leugnung des *totus homo peccator* in diametralem Gegensatz zur Reformation. Eine derartige Trennung von Geist und Fleisch im natürlichen Menschen ist der Heiligen Schrift fremd. Das von ihr gezeichnete Bild des gefallenen Menschen läßt an keiner Stelle ein solches göttliches Element im menschlichen Geiste erkennen. Die Beobachtung ist zwar zutreffend, daß auch der gefallene Mensch in seinem *nous* Gottes Gottheit und Kraft erkennen kann<sup>596</sup> und deshalb unentschuldig ist, jedoch ist die bloße Wahrnehmung und Kenntnis des Gesetzes noch nicht dessen Bejahung. Auch ist von Röm 1,18 ff. her zu bezweifeln, ob das bloße Wissen um das Gefordertsein vor Gott schon Liebe zum Gesetz nach dem inneren Menschen ist. Das Gegenteil ist der Fall: In seiner Sünde pervertiert der Mensch diese Erkenntnis zum Götzendienst, denn sein Herz<sup>597</sup> ist böse und zu widergöttlichen Gedanken motiviert, so daß es verfinstert wird und also gerade nicht die Liebe zum Gesetz Gottes evident macht. Auch wenn der Mensch von Röm 1,20 ff. in seinem *nous* einen richtigen Sachverhalt erkennt, so ist die Stoßrichtung dieses Erkennens doch eingebunden in die widergöttliche Bewegung des Herzens bzw. der Person. Althaus jedoch bringt das menschliche Verstehen, besonders das Gewissen als Verstehen des Gesetzes Gottes, als göttliches Element in das Verhältnis Gott - Mensch ein. Es ist ein den Kreis theozentrischen Denkens zur Ellipse verkehrendes zweites Zentrum.

Auch Luther kannte dieses Problem. Es war mit dem Synthesis-Begriff der Scholastik gegeben, mit dem er sich schon in seiner Frühzeit auseinan-

<sup>594</sup> ders., *Paulus und Luther über den Menschen*, S. 65 f.

<sup>595</sup> A.a.O., S. 53. Die Gründe, die Althaus für die von ihm wahrgenommene Abweichung Luthers von Paulus a.a.O., S. 80 ff. gibt, sind wesentlich nicht theologischer Art, sondern werden in der Person Pauli und Luthers und ihrer verschiedenen Situation und Erfahrung gesehen. Eine ganze Reihe von Argumenten wäre zu widerlegen, andere sind für die zur Debatte stehende Problematik bedeutungslos.

<sup>596</sup> Röm 1,20.

<sup>597</sup> Vgl. hierzu J. Behm, "*kardia*," *ThW* III,614-616. Hier wird ausdrücklich der Abstand des biblischen Gebrauchs dieses Begriffes vom griechischen Verständnis betont. Belegstellen zur Qualität des Herzens des natürlichen, sündigen Menschen ebd., S. 615,36-39.

dergesetzt hat. Wohl wußte er, daß im Menschen eine unauslöschliche Kenntnis Gottes ist<sup>598</sup>, aber er hat die von der Scholastik gedachten Kräfte der Syntheresis energisch bestritten<sup>599</sup>, und zwar deswegen, weil - im Bilde gesprochen - das Quellwasser der Syntheresis schon von der Quelle an durch heidnisches Denken vergiftet wird und nicht als Bach reinen Wassers im menschlichen Denken weiterfließt. Das Zeugnis der Syntheresis wird unmittelbar zum Götzendienst mißbraucht und die Evidenz der Gottheit und Kraft Gottes sofort in ein Welt- oder Götzenbild eingebaut. Diesen Sachverhalt hat Luther erkannt, obwohl er das Vorhandensein der Syntheresis nicht hat leugnen können. Im übrigen tritt, wie Althaus richtig beobachtet<sup>600</sup>, die Beachtung der Syntheresis bei Luther zurück. Der Grund liegt auf der Hand: Es ist nicht das heimliche Verschweigenwollen ihrer Anwesenheit, sondern ihre Irrelevanz für die Soteriologie. Eine Parallelität zwischen Althaus und der Anthropologie der Scholastik liegt aber vor. Mit dem Festhalten an der göttlichen Qualität des *nous* begibt sich der Lutheraner auf die Seite der Gegner Luthers, und zwar gerade an dieser zentralen, für die Reformation mithin entscheidenden Stelle. Wohl ist Althaus gegen die Scholastik der Ansicht, daß die Kräfte des *nous* gebunden sind und daher die Initiative zur Rettung von ihnen nicht ausgehen kann. Aber es geht um die Frage der grundsätzlichen Integration dieser Kräfte, und hierin steht Althaus der Scholastik näher.

Die von Schlatter übernommene Ansicht, Sünde gehöre bei Paulus wesentlich in die Sphäre der Tat, ist gerade von Röm 7,7 und 8,5.6 her unschwer zu widerlegen. Sünde manifestiert sich auch bei Paulus in der Gesinnung. Nicht zuletzt ist gerade das *kauchasthai*, durch welches der Mensch im Bereich seiner Gesinnung sich selbst gegen Gott erhebt, eine Funktion von Herz und Verstand, so daß Sünde gerade hier sichtbar wird. Daher ist Althaus' Deutung von Röm 7,14 ff. einseitig, weil sie das sündige geistige Element nicht in angemessener Weise als Sünde würdigt. Luther hingegen sieht in Röm 7 den Menschen - und auch den Christen - in seiner ganzen vorfindlichen Wirklichkeit aus der Sicht des Gesetzes Gottes und kommt zu den entsprechenden Ergebnissen. Die geistige Sphäre bleibt hier nicht ausgeklammert, denn auch sie steht unter dem Gesetz. Der Gedanke, daß ein Mensch formal-äußerlich Gottes Gebot erfüllen könne ohne die innere Beteiligung, ohne eigentliche Liebe zu Gott, ja bei gegensätzlicher innerer Begier, ist sowohl der Schrift als auch der Reformation fremd. Im übrigen verkennt Althaus die Stoßrichtung der Aussagen Pauli in Röm 7, da er nicht unterscheidet zwischen einer Betrachtung ein und desselben

---

<sup>598</sup> WA 56, 177,14-15.

<sup>599</sup> WA 56, 275,17-23.

<sup>600</sup> Althaus, *Paulus und Luther über den Menschen*, S. 59.

Menschen *sub specie legis*, was in Röm 7 der Fall ist, und *sub specie salutis* bzw. in Christo, welche Paulus in Röm 8 vornimmt.

Damit, daß in der vorliegenden Arbeit gegen Althaus behauptet wird, daß auch der *nous* von der Sünde strukturiert ist, ist seine Geschöpflichkeit keineswegs geleugnet. Die Schrift kennt kein platonisches Auseinanderfallen von Geist und Materie, so daß nur die Materie, d.h. die Leiblichkeit des Menschen, böse sei. Das Problem des Menschen besteht vielmehr darin, daß er einerseits ganz Geschöpf ist, und als solches andererseits ganz gefallen ist und unter der Sünde steht. Auch sein Leib ist geschöpflich und war anfangs "sehr gut", ein Sachverhalt, den Althaus in einem theistisch-evolutionistischen Denkraum nicht angemessen würdigen kann.<sup>601</sup> Die von ihm immer wieder beschriebene Spannung zwischen Geist und Leib ist in dieser Form nicht schriftgemäß. Sie ist ein Hineintragen griechischer Anthropologie in die Theologie. Interessant ist in diesem Zusammenhang eine Bemerkung über Adam als ein auf Gott hin angelegter Mensch, der bei Althaus in einer Weise dargestellt wird, die faktisch das "sehr gut" von Gen 1,31 leugnet.

"Der erste Mensch, 'von der Erde' und nur 'lebendige Seele', wartet von Anfang an auf den zweiten Menschen, der 'vom Himmel' und 'lebenspendender Geist' ist."<sup>602</sup>

Die Schöpfung sei von vornherein eine noch zu überhöhende bzw. zu vollendende gewesen. Dies ist die Konsequenz der Enthistorisierung des Falles, die einen sehr guten Urstand nicht zuläßt. Der Fall sei nämlich ein existenzielles Geschehen: er geschehe heute.<sup>603</sup> Mit der Leugnung eines realen sehr guten Urstandes erscheint die geschöpfliche Welt von vornherein als defizient, ein Problem, das bei Althaus nicht zu der Frage führt, ob Gott dann etwa Stückwerk geschaffen hätte, sondern vielmehr zu einer starken Betonung der Eschatologie führt, auf die hin Schöpfung ausgerichtet sei. So sehr er betont, daß die Schöpfung einen Anfang habe,<sup>604</sup> so sehr muß die Frage nach dem Grund ihrer urständlichen Unvollkommenheit offenbleiben. Will man Gott nicht bezichtigen, das Böse bzw. die Sünde erschaffen zu haben, dann führen die Ansichten des Erlanger Theologen zu einer Erweichung des Sündenbegriffes in Richtung bloßer Defizienz. Ein monistischer Unterton im Gottesbegriff wäre dann zu erwarten, der, wie noch zu zeigen ist, in der Eschatologie deutlicher hervortritt. Unzweideutig ist hier eine Überfremdung der Schöpfungslehre durch außerbiblisches Gedankengut wahrzunehmen.

<sup>601</sup> Ders., *Die christliche Wahrheit*, § 28, S. 301-315.

<sup>602</sup> Ders., *Der Brief an die Römer*, S. 58.

<sup>603</sup> Ders., *Die christliche Wahrheit*, S. 383.

<sup>604</sup> A.a.O., S. 306.

Nun versucht Althaus freilich, die reformatorische Hamartologie zu revidieren, indem er den Stückwerkcharakter des Gehorsams gegenüber dem Gebot Gottes, die verborgene Gottlosigkeit des Herzens, die das Ethos durchdringt, herausstellt.<sup>605</sup> *De facto* also habe niemand das Gebot gehalten, alle seien schuldig, und - und das ist nun entscheidend - die Kräfte des *nous* vermögen den Menschen nicht zur Rechttat zu bewegen. Der Mensch sei in der Sünde gefangen und entbehre auch der Möglichkeit, seine Befreiung zu wollen. Doch der *nous* sei und bleibe von der Verderbnis unverehrt. Wir finden hier eine eigentümliche Verbindung von idealistischer und reformatorischer Anthropologie.

### 3.2.2. Die Gerechtigkeit Gottes

Christus als unsere Gerechtigkeit findet bei Althaus insofern eine schriftgemäße Würdigung, als er die Heilsbedeutung der Kreuzigung und Auferstehung Christi als Grund der Rechtfertigung sieht.<sup>606</sup> Die menschliche Sünde verlange um der Gerechtigkeit Gottes willen entsprechende Sühne, sie müsse gerichtet werden. Darin erst werde das Gesetz Gottes geheiligt. Dies sei, so Althaus richtig, von Gott selbst im Opfer Christi besorgt worden. Christi Tod sei stellvertretende Genugtuung, jedoch nicht im Sinne einer Umstimmung Gottes, da diese weder möglich noch nötig sei, sondern auch hier sei Gottes Liebeswille maßgebend, der der Ursprung der Heilstat ist, obgleich er im Zorn dem Menschen widerstehen müsse.<sup>607</sup> Diese formal biblischen Gedanken müssen aber genauer betrachtet werden. Den Opfercharakter des Todes Christi versteht Althaus keineswegs theurgisch in dem Sinne, als hätte Christi Tod eine Auswirkung auf Gott gehabt. Gottes Zorn sei nicht als ein aktueller und personimmanenter zu verstehen, der durch ein Opfer gestillt werden müsse, so daß das Opfer Gott "umstimme"<sup>608</sup>. Dieser Gedanke wird vielmehr als heidnisch abgelehnt.<sup>609</sup> Damit ist allerdings auch die altprotestantisch-biblische Vorstellung abgelehnt, daß Jesus durch seine *oboedientia passiva* die Sünde der Menschheit gesühnt habe.<sup>610</sup> Ebenso ist abgelehnt, daß Jesus mit seinem Sühneleiden das Äquivalent zur ewigen Verdammnis des Menschen hergestellt habe, also jene aus dem exklusiv-stellvertretenden Sühnetod erwachsende vollkommene Gerechtigkeit.<sup>611</sup> In seinem Opfer am Kreuz habe Jesus vielmehr in Solidarität zur Menschheit den Zorn Gottes bis zum Ende ertragen, aber eben keinen aktuellen Zorn, sondern das allgemeine Zornesverhängnis, das

<sup>605</sup> A.a.O., S. 359-367.

<sup>606</sup> Althaus, *Der Brief an die Römer*, S. 39.

<sup>607</sup> A.a.O., S. 40.

<sup>608</sup> Althaus, "Das Kreuz Christi," *ThA I*, S. 25.

<sup>609</sup> Ders., *Die christliche Wahrheit*, S. 472.

<sup>610</sup> Ders., "Das Kreuz Christi," *ThA I*, S. 23.

<sup>611</sup> A.a.O., S. 28 und 33; ders., *Die christliche Wahrheit*, S. 475 f.

über allen Menschen ruhe. Damit habe er Gottes Gerechtigkeit geehrt, habe er deutlich gemacht, daß allein Gott in seiner Majestät das Recht auf das völlige Opfer unserer Liebe habe.<sup>612</sup> Der Bann des Zornes Gottes, der die Welt unter die Macht Satans binde, werde durch den aktiven Glauben, die konsequente Treue Jesu gegenüber dem Vater durchbrochen. Diese Gerechtigkeit sei wesentlich *oboedientia activa*, also eine solche, die in der aktiven Erfüllung des ersten Gebotes bestehe und nicht in der stellvertretenden Passion. Dies ist nicht eigentlich ein Strafleiden, sondern ein aktives, kämpferisches, die Mächte der Anfechtung überwindendes Leiden. Diese Deutung des Todes Christi war in Erlangen schon durch von Hofmann vertreten worden.

Nach wie vor spricht Althaus von Stellvertretung, und zwar von einer inklusiven, im Gegensatz zur exklusiven. Exklusive Stellvertretung würde besagen, daß Jesus gelitten habe, um anderen das Leiden zu ersparen. Eine solche aber werde unsittlich, wenn sie jemandem die Lasten abnehme, die zu tragen seine sittliche Aufgabe sei.<sup>613</sup> Inklusive Stellvertretung hingegen habe ihren Sinn gerade darin, den Vertretenen in die Bewegung bzw. die innere Haltung des Vertretenden hineinzuziehen.<sup>614</sup> Das heißt im Klartext: Christi Stellvertretung besteht nicht darin, daß er die Strafe für uns erleidet, damit wir Frieden hätten, damit der aktuelle Zorn Gottes über uns gestillt würde, sondern sie geht wesentlich in dem von Augustin her bekannten Exemplargedanken auf und besagt, daß das Gericht über Christus bei uns nachvollzogen werden muß durch Buße, Kreuz und Leiden.

"...Jesus ist dazu in unsere Strafe eingetreten, damit wir sie nun tragen können als Kinder Gottes, die den Vater darin ehren, in Jesu Kraft."<sup>615</sup>

So fällt die Strafe letztendlich doch wieder auf den Menschen zurück. Mit einer unsachgemäßen semantischen Überlegung zum Begriff der Stellvertretung gelingt Althaus das, wofür das Mittelalter ein ganzes hermeneutisches Konzept entwickeln mußte: die Aktualisierung eines abgeschlossenen historischen Ereignisses. Wieder sehen wir das schon mehrfach beobachtete Paradigma: Die Bedeutung der historischen, *ephapax* vollbrachten Tat Christi wird beschnitten zugunsten einer Bewegung beim Menschen, hier einer idealistisch-pietistischen Frömmigkeit, die gar sühnenden (die Strafe erleidenden) Charakter erhält.

Die Gerechtigkeit Gottes wird in diesem Kontext wesentlich als Selbsttreue Gottes verstanden.<sup>616</sup> Gott muß zugleich sein Gesetz und seinen Liebeswillen zur Durchsetzung bringen, wobei natürlich der Liebeswille das

<sup>612</sup> Althaus, "Das Kreuz Christi." *ThA* I, S. 22.

<sup>613</sup> A.a.O., S. 41.

<sup>614</sup> A.a.O., S. 38 f.

<sup>615</sup> A.a.O., S. 44.

<sup>616</sup> Althaus, *Die christliche Wahrheit*, S. 282.

kardinale Element ist. Wenn also Gott den Menschen schöpferisch umgestaltet und in seine Gerechtigkeit versetzt, dann kommen beide, Gesetz und Liebe, im Kontext der Selbsttreue zur Geltung. Die Stoßrichtung der Gerechtigkeit Gottes ist also, sich in schöpferischer Liebe zu realisieren in der Gerechtmachung des Menschen. Daher faßt Althaus den Genitiv komplex, als er damit sowohl Gottes eigene als auch die von Gott durch Selbstmitteilung beim Menschen gewirkte Gerechtigkeit bezeichnet sieht.<sup>617</sup> Ähnlich verhält es sich mit anderen Eigenschaften Gottes. So ist auch Gnade sowohl Erweis der freien Huld Gottes als auch Gabe Gottes (ewiges Leben) und Macht über die Sünde.

So sehr Althaus bei dieser Konstruktion betont, das Gesetz sei ein zu heiligendes<sup>618</sup>, also ein in Christi Tod erfülltes, so muß an dieser Stelle doch Kritik angemeldet werden. Das Gesetz fordert den Tod des Sünders als punitive Maßnahme des aktuellen Zornes Gottes. Es ist nur durch den Vollzug des Todes zu erfüllen und darin zu heiligen. Das heißt aber auch: Kein Mensch kann, wie etwa im Nachvollzug des Kreuzes Christi, eine Sühne- bzw. Strafhandlung Gottes übernehmen. Die Ablehnung der exklusiven Stellvertretung impliziert notwendigerweise eine Abwertung der Exklusivität des Opfers Christi, obwohl Althaus sich dagegen verwehrt.<sup>619</sup> Die Integration einer weiteren Bewegung zur Heilsverwirklichung neben dem historischen Faktum führt wieder zu dem oben schon beobachteten Ellipseneffekt: Die biblische Christozentrität der Gerechtigkeit Gottes wird durch die Nebenordnung der sich am Menschen realisierenden Gerechtigkeit, also eines weiteren, anthropologischen Zentrums, zur Ellipse verkehrt.

### 3.2.3. Heilsmitteilung: Rechtfertigung

Diese Bizentrität findet sich auch im Bereich der Heilsmitteilung. Hier ist zunächst die Rede vom forensischen Aspekt der Rechtfertigung. Deutlich grenzt sich Althaus gegenüber der katholischen Vorstellung ab, daß Rechtfertigung ein "übernatürliches Umschaffen zu einem neuen Sein"<sup>620</sup> sei. Es handele sich hier vielmehr um das Geschenk einer neuen Geltung des Sünders vor Gott um Christi willen, wobei der Mensch in seinem Wesen derselbe bleibe. Der forensische Charakter des Rechtfertigungsurteils sei die Grundlage des Glaubens und impliziere damit die Gewißheit der gegenwärtigen Rechtfertigung.<sup>621</sup> Glaube sei und bleibe Glaube, der auf Einlösung der Verheißung warten müsse. Der neue Gehorsam als Grund der Rechtfertigung wäre aufgrund des verbleibenden Ungehorsams kein

<sup>617</sup> Ders., *Paulus und Luther über den Menschen*, S. 25.

<sup>618</sup> Ders., *Die christliche Wahrheit*, S. 599.

<sup>619</sup> Ders., "Das Kreuz Christi," *ThA I*, S. 47.

<sup>620</sup> Ders., *Die christliche Wahrheit*, S. 599.

<sup>621</sup> Ders., *Der Brief an die Römer*, S. 37.



hinreichender Grund zur Gewißheit. Hier ist also bejaht, daß der Christ auch als neuer Mensch noch unvollkommen und durch die Sünde befleckt ist<sup>622</sup> und also das Rechtfertigungsurteil wesentlich forensischer Art sein muß. Althaus grenzt sich in diesem Zusammenhange gegen Holl ab, der in seiner Lutherdeutung das *initium novae creaturae* zum zureichenden Grund eines analytischen Rechtfertigungsurteils macht.<sup>623</sup> Aber er läßt hier wissen, daß das *initium novae creaturae* doch auch "unerläßliche Bedingung" der Rechtfertigung sei.

Damit berühren wir das Kernproblem, nämlich wie der Mensch mit der Christustatsache in Verbindung gebracht wird. Althaus sagt:

"Aber diese stellvertretende Genugtuung kommt dem Menschen nicht wie eine historische oder Naturtatsache ohne sein Wissen und Wollen, ohne seine innere Beteiligung zugute, sondern nur im Glauben, der zu Christi Tod und Auferstehung als zu Gottes Urteil und Tat für den Menschen Ja sagt. In solchem Ja zu Christi Tode und Auferstehung als für ihn geschehen wird der Mensch in diese Geschichte selber hineingezogen. Sie geschieht gegenwärtig an ihm, in ihm. Er bekennt sich zu dem an Christus vollzogenen Urteil über die Sünde und stirbt so mit Christus der Sünde und der Welt."<sup>624</sup>

An dieser Aussage ist richtig, daß das Faktum der Versöhnung nicht ohne Glauben seitens des Empfängers mitgeteilt wird, und Glaube impliziert zweifellos auch Erkenntnis, Vertrauen und Bekenntnis, also Formen der inneren Beteiligung, wobei an dieser Stelle die Heilsmitteilung z.B. bei frühverstorbenen Kindern nicht in Betracht gezogen wird. Die Aussage wird aber dann verkehrt, wenn der Theozentrität des forensischen Urteils ein weiteres, anthropologisches Zentrum nebengeordnet wird, indem das Wesen des Glaubens als "innere Beteiligung" gesehen wird. Glaube als Gabe, die dem Erwählungsratschluß Gottes folgt, als Frucht des Heiligen Geistes, ist absoluter Objektbezug. Er findet die Evidenz seiner selbst im Verstehen des biblischen Wortes, also im Reden Gottes *ab extra*, und ist nicht erst durch eine anthropologische Bewegung zu realisieren. Demgegenüber fordert Althaus: "Das Kreuz muß Gegenwart sein!"<sup>625</sup>

Die effektive Verbindung zur Wirklichkeit des Gekreuzigten und Auferstandenen geschehe in der Taufe. Diese habe heilsvermittelnde Bedeutung, denn in ihr handele Gott, indem er den Täufling in das Werk Christi einbeziehe.<sup>626</sup> Durch sie geschehe Mitteilung des Heiligen Geistes.<sup>627</sup> Die Taufe

<sup>622</sup> Ders., *Die christliche Wahrheit*, S. 603.

<sup>623</sup> Ders., *Die Theologie Martin Luthers*, S. 210; zu Holl: vgl. K. Holl, "Die Rechtfertigungslehre in Luthers Vorlesung über den Römerbrief mit besonderer Rücksicht auf die Frage der Heilsgewißheit," *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, Bd. 1: *Luther* (Tübingen: Mohr, 1921), S. 91-130, bes. S. 104-107, sowie ders., "Was verstand Luther unter Religion?," a.a.O., S. 1-90 bes. S. 60.

<sup>624</sup> Althaus, *Der Brief an die Römer*, S. 40.

<sup>625</sup> Ders., "Das Kreuz Christi," *ThA I*, S. 46.

<sup>626</sup> Ders., *Der Brief an die Römer*, S. 63 ff.

<sup>627</sup> A.a.O., S. 86.

sei also nicht bloß Reden Gottes, Siegel, sondern sie sei effektives Handeln Gottes, nicht nur Verkündigung, sondern Vollzug. Durch sie wird der biblische Weg der Heilsmitteilung, der Weg von Wort und Glaube, umgangen und ein sakramentaler, das einmalige Christusgeschehen aktualisierender Weg eingeschlagen. Zwar sagt Althaus, daß die Taufe dem Glauben gegeben sei<sup>628</sup> und wahrt damit stark die reformatorische Form, ja er scheint in seinem Kommentar zu Röm 6,11.12 doch ganz in der paulinischen Linie zu stehen, wenn er betont, daß das 'haltet euch dafür, daß ihr der Sünde gestorben seid und lebet Gott in Christus Jesus' das Ergreifen der Heilswirklichkeit mit dem Urteil des Glaubens sei, ein geistiger Akt der Anerkennung der Wirklichkeit von Gott her, der zugleich in die Lebenswirklichkeit des Gläubigen hineingreife.<sup>629</sup> Für sich genommen sind diese Sätze zweifellos zutreffend, jedoch werden sie dann verkehrt, wenn der Glaube nicht mehr nur das im Wort auf ihn zukommende vollbrachte Werk im Auge hat, sondern zu einer Eigenbewegung wird, zur Aktualisierung des Geglauten in der eigenen Existenz. Rechtfertigung ist dann nicht das Abstellen auf ein forensisches Urteil, das immer forensisch bleibt, das Empfangen einer bestehenden, in sich vollkommenen und ausreichenden Wirklichkeit, sondern deren Reaktivierung in einer abbildlichen Bewegung beim Menschen. Dieser Glaube ist nicht mehr bloße *fiducia in verbo evangelii*; hier bleibt die *fides* also nicht *sola*, sondern ihr wird auf nicht näher erklärte Weise die Tat nebengeordnet. Dies muß präzisiert werden: Nicht, daß der biblische Glaube keine Werke hätte; entscheidend ist aber, daß auch die Werke aus dem Glauben kommen, d.h. daß die *fiducia* das Werk strukturiert, trägt und qualifiziert, so daß sie die in Christus erfüllte Gesetzesordnung empfängt, und nicht, daß das Werk eine eigenständige Größe neben der *fiducia* ist, die als Erfüllung eines zum Werk Christi hinzutretenden Solls verstanden wird. Letzteres aber ist bei Althaus der Fall: "Die Taufe eröffnet eine Geschichte der ständigen Hingabe in Christi Tod und Auferstehung, die dem Menschen aufgegeben ist."<sup>630</sup> So sehr also betont wird, daß die Neuheit an den Glauben in den Christus *extra nos* gebunden sei, so sehr heißt es ebenso, Glaube an Christus sei "stärkste Bewegung"<sup>631</sup>, und die Gewißheit der Rechtfertigung gebe dem Leben des Christen eine "hohe, vorwärtsdrängende Spannung"<sup>632</sup>. Oder anders:

---

<sup>628</sup> A.a.O., S. 63.

<sup>629</sup> A.a.O., S. 63.

<sup>630</sup> A.a.O., S. 65.

<sup>631</sup> Althaus, *Paulus und Luther über den Menschen*, S. 26.

<sup>632</sup> Ders., *Der Brief an die Römer*, S. 38.

"Indem Gott den Menschen um Christi willen vor sich gelten läßt, indem der Mensch es im Glauben auf dieses Urteil Gottes wagt, ist er in die Gemeinschaft mit Gott gezogen und eben damit wirklich ein neuer geworden."<sup>633</sup>

Rechtfertigung ist also bei Althaus forensische Gerechtsprechung und effektive Gerechtmachung zugleich, denn die Heilswirklichkeit bleibt ontologisch gesehen nicht auf Jesus Christus beschränkt, sondern äußert sich in einem neuen Sein, eben jener neuen Bewegung, die die Grenzen des biblischen Glaubensbegriffes überschreitet. Der Gläubige wird ja dynamisiert, wobei diese Veränderung Wirkung einer neben bzw. über dem biblischen Wort befindlichen Kraft ist. Die Funktion des Glaubens als Fiduzialglaube ist dann zumindest angegriffen, denn neben die *fiducia* tritt noch jene andere, mystisch-drängende Bewegung. Weil nun der getaufte Gläubige in dieser Wirklichkeit steht, folgen sittliche Exhortationen: "Das Sakrament begründet Ethik"<sup>634</sup>, also die indikativische Seinsaussage den Imperativ.

### 3.2.4. Der neue Mensch

#### 3.2.4.1. Darstellung

Unsere Darstellung kehrt zur Anthropologie zurück, und zwar zum erneuerten Menschen, der kraft seiner diesseitig wirklichen Neuheit auch Gegenstand der Beschreibung sein kann. Wie oben gezeigt wurde, besteht nach Althaus im *nous* des natürlichen Menschen ein göttliches Element, das vom Wirken des Heiligen Geistes aufgenommen wird. Der neue Mensch stehe nun in einer doppelten Freiheit, nämlich sowohl von der Verurteilung als auch von Verfallenheit an die Macht der Sünde und des Todes.<sup>635</sup> Die Art des Geistes sei eine Potenz des neuen Menschen. Zwar stehe ihr die Wirklichkeit des Fleisches, der selbstsüchtigen Triebe und Begierden nach wie vor gegenüber, und es komme zum Kampf, aber die *sarx* bestimme nicht mehr unentrinnbar das Handeln. Das *posse non peccare* sei eine Realität.<sup>636</sup> Unter der Lebens- und Heilsmacht des Heiligen Geistes werde der Leib aus der Herrschaft des Fleisches befreit und dem Geist unterworfen.<sup>637</sup> Dies geschehe progressiv, indem sich die Macht des Geistes mehr und mehr entfalte. Aus diesem Grunde sei die von der Schrift intendierte Untadeligkeit des Wandels möglich. Daher gewinnt bei Althaus die in Röm 8,3 angesprochene Gesetzeserfüllung einen besonderen Akzent, nämlich insofern, als der neue Mensch selbst in eigener Subjektivität das Gesetz erfüllt. Dies aber bedeutet, daß die Rechtsforderung des Geset-

<sup>633</sup> A.a.O., S. 39.

<sup>634</sup> A.a.O., S. 65.

<sup>635</sup> Althaus, *Paulus und Luther über den Menschen*, S. 68.

<sup>636</sup> A.a.O., S. 69.

<sup>637</sup> Althaus, *Der Brief an die Römer*, S. 87.

zes erst hier, in dem Verhalten des geisterfüllten Subjekts, und offenbar nicht in Christus zum Abschluß kommt. Hierbei tritt natürlich die Wirklichkeit der täglichen Sünden in den Vordergrund. Sie wird zwar nicht geleugnet, jedoch betont Althaus, daß Paulus von einem täglichen Sündigen und täglich notwendiger Vergebung nicht spreche, sondern vielmehr ein progressives Wachstum des neuen Lebens als das Normale ansehe, wobei eine Aussage wie 1Joh 1,9, die vom Bekennen der Sünden spricht, bei Paulus nicht zu finden sei.<sup>638</sup> Das reformatorische *simul* fehle bei Paulus gänzlich. Daher kann Althaus Röm 7,14 f. nicht als Erfahrung des Christen identifizieren.

### 3.2.4.2. Würdigung

Der Kardinalfehler dieser Position ist die separate Betrachtung des neuen, inspirierten Individuums in seiner relationalen Eigenständigkeit neben Christus. Wohl: der Christ steht hier in einer engen Relation zu Christus, aber eben doch als eigenständiges pneumatisches Subjekt neben ihm. Wir nehmen an dieser Stelle wieder die Intention des 19. Jahrhunderts wahr, man denke nur an von Hofmann. Im Hintergrund steht das Paradigma Schleiermachers: Der Heilige Geist knüpft bei dem im Menschen je schon vorhandenen göttlichen Wesenselement, hier dem *nous*, an. Das bedeutet, daß das Heil ontologisch nicht auf Christus begrenzt ist, sondern seine separate Seinsweise am Geheilten hat, die sich in der Potentialisierung des Menschen ausdrückt.

Wir stehen nun vor dem Problem, wie diese Wirklichkeit ontologisch zu fassen ist. Althaus lehnt eine psychologisierende Fassung ab und nennt sie "theologische" Wirklichkeit der ein für allemal geschehenen Zueignung an Christus<sup>639</sup>, eine Wirklichkeit also, die, wie hier deutlich wird, wesentlich rechtlich gedacht ist. Diese Wirklichkeit aber wird auf die Aktualisierung des *nous* projiziert, und das heißt praktisch, daß der Leib dem Geist unterworfen wird, und das ist ein dem Wesen nach griechisches Ideal, welches nunmehr in der Form eines Dienstverhältnisses, in dem der Christ zu Christus steht, aufgeht. Aber in der Praxis kommt Althaus auch nicht um eine psychologisierende Beschreibung der Wirklichkeit des Heiligen Geistes im Christen:

"... wir haben die göttliche Liebe überwältigend *erfahren* in dem Geschenk des Heiligen Geistes. ... Seit wir gläubig sind ... ist uns ein neues *Fühlen*, Erkennen, Wollen geworden. An die Stelle sündlich-menschlicher Bestimmtheit ist die Bestimmtheit durch Gottes Geist getreten."<sup>640</sup>

<sup>638</sup> Ders., *Paulus und Luther über den Menschen*, S. 73 f.

<sup>639</sup> Ders., *Der Brief an die Römer*, S. 70.

<sup>640</sup> A.a.O., S. 51, Hervorhebung d. Vf.

Das beinhaltet nichts weniger als die schwärmerisch-unmittelbare Umstrukturierung der irdischen Größe Mensch. Dies wird indirekt deutlich an dem Satz, daß Paulus in Röm 8,1 von den Wiedergeborenen sage, es gäbe an ihnen nichts Verdammliches, nichts, was Gott haße.<sup>641</sup> Das In-Christus-Sein ist hier als existenzimmanente Größe erkennbar, kraft deren das Individuum analytisch von Gott als wohlgefällig betrachtet wird. Die im Christen vorhandene Konkupiszenz, die Luther und Augustin in Einklang mit dem zehnten Gebot als Sünde sahen, kann Althaus nicht als Sünde im eigentlichen Sinne sehen. Der Sündenbegriff ist also veräußerlicht, abgeschwächt und auf die Tatsphäre begrenzt, und die eindeutigen biblischen Aussagen sind schlicht übergangen. Außerdem ist zu fragen, ob Althaus nicht unbewußt eine dem aristotelischen Entelechiebegriff verwandte Vorstellung rezipiert. Die Progressivität in der Aktualisierung des neuen Seins und der Erfahrung der Geistesmacht deutet sehr darauf hin.

Die Reformation ist an dieser Stelle entschieden wirklichkeitskongruenter, nämlich in der Anerkennung der Sündhaftigkeit des Christen, sofern er in seiner eigenen Subjektivität in den Rastern des Gesetzes beurteilt wird, was Paulus in Röm 7,14 ff. expliziert hat, und ferner in der Sicht für die Vollkommenheit der Heilswirklichkeit in Christus, an der der Mensch durch den Glauben teilhat und die ihm zugerechnet wird, so daß wirklich *nichts* Verdammliches mehr an dem Christen zu sehen ist, weil Gott ihn in der Wirklichkeit Christi sieht, unter Absehung von der tatsächlichen Wirklichkeit, die bis zum Lebensende vom Gebundensein an die gefallene Schöpfung, an den Leib des Todes gezeichnet ist. Die Gesetzeserfüllung, von der Paulus in Röm 8,3 spricht, ist der Wandel in der in Christus erfüllten Ordnung, also ein Wandel, der von der Erkenntnis Christi, vom Glauben, strukturiert ist; nicht ein solcher, in dem der Christ kraft eigener, pneumatischer Subjektivität in eine von ihm zu erfüllende Ordnung eingebunden ist. Hier kennt auch Luther das Element des *progressus* im christlichen Leben, aber es ist Wachstum in der Erkenntnis Christi und im Glauben, auch Wachstum der Sicht der eigenen Heillosigkeit, nicht aber in der Augmentierung eines im Menschen vorhandenen, entelechisch auf Selbstverwirklichung ausgerichteten Prinzips.

Es ergibt sich für Althaus noch ein weiteres Problem, nämlich die Charakteristika der Christusbewegung beim Menschen zu definieren und diese von dem zu unterscheiden, was der Mensch aus natürlichen Kräften an Gutem vollbringt. Letzteres ist ja immer durch die Sünde befleckt. Was aber qualifiziert dann Ersteres? Luther gab hier die Antwort, daß die Werke durch den vorausgehenden Glauben gerechtfertigt seien. Althaus würde zwar das gleiche sagen, wobei aber deutlich geworden ist, daß Glaube für

---

<sup>641</sup> Althaus, *Paulus und Luther über den Menschen*, S. 88.

ihn eben die Bewegung der neuen Subjektivität einschließt und also der Christ sich mit seinen Werken im Grunde selbst rechtfertigen muß. Die Werke des Christen haben dann einen Wert in sich, und sie werden als solche in das Rechtfertigungsurteil integriert. Die nomologische Überfremdung ist unverkennbar.

### **3.2.5. Der hermeneutische Horizont**

#### **3.2.5.1. Der Gottesbegriff**

Entgegen zahlreichen modernen Konzeptionen ist hier positiv zu vermerken, daß Althaus einen eindeutig personalen und transzendenten Gottesbegriff hat. Sehr gut werden das Gegenüber Gottes zur Schöpfung, seine Transzendenz, seine Überzeitlichkeit und seine Wirklichkeit ausgesagt.<sup>642</sup> In Gottes Wesen aber sei die Liebe der vorherrschende Zug. Dies wird vor allem deutlich in der Diskussion der Spannung von Gerechtigkeit und Liebe.<sup>643</sup> Gottes Zorn sei, so Althaus, eine Funktion seiner Liebe, so daß jedes Gericht Gnadengericht sei und der wirksamen Heimsuchung des Menschen diene. Der Zorn stehe wesentlich im Dienste der realen Möglichkeit der ewigen Verdammnis und werde vom Menschen als solcher erfahren und erkannt, letztlich aber sei er nicht wirklich. Dies wird deutlich in der spekulativen Annahme eines einlinigen Ausgangs der Eschatologie.<sup>644</sup> Gott könne nicht Gott sein, wenn ihm gegenüber noch ein Wille stünde, der seine Herrenstellung verneine. "Gott ist Gott erst, wo er in seinem Anspruche von persönlichen Geistern erkannt und anerkannt wird."<sup>645</sup> So sieht Althaus den Sinn des Zornes Gottes erst dann erfüllt, wenn alle seine Gottheit bekennen und die Gemeinschaft zwischen ihm und allen Menschen wiederhergestellt ist. Daß die Gottheit Gottes auch in der Verdammnis der ihm beständig widersprechenden Menschen, die auch für diese eine überwältigende Erkenntnis der Gottheit Gottes sein wird, wenn auch mit Heulen und Zähneklappern, hat Althaus der Schrift nicht zu entnehmen vermocht. Der oben schon angedeutete monistische Unterton wird hier konkret vernehmbar. Damit ist auch die Gerechtigkeit Gottes monistisch verengt.

#### **3.2.5.2. Der Offenbarungsbegriff**

Es findet sich bei Althaus eine Spannung zwischen der Anerkennung von Transzendenz und ihrer Manifestation in der Immanenz einerseits und der Rezeption von Ergebnissen positivistischer Wissenschaft andererseits. Daß Gott in der Geschichte handelt, ist für Althaus keine Frage. Umgekehrt aber sind deutliche Defizienzen wahrzunehmen, wenn es um die in-

<sup>642</sup> Ders., *Die christliche Wahrheit*, S. 266-268, 273-277, 302-304.

<sup>643</sup> A.a.O., S. 282-286.

<sup>644</sup> A.a.O., S. 673.

<sup>645</sup> Althaus, "Das Kreuz Christi," *ThA I*, S. 14.

karnatorische Gestalt des Handelns Gottes geht. Die Problematik, mit der die Theologie seit Kant gerungen hat, nämlich die prädzierbare reale Präsenz Gottes in der Welt im Rahmen seiner Offenbarung, ist auch bei Althaus nicht überwunden.

In erster Linie gilt dies für die Christusoffenbarung. Die Infragestellung der Jungfrauengeburt<sup>646</sup>, die Qualifizierung der neutestamentlichen Gottesprädikation als aus dem Glauben kommend<sup>647</sup>, die Ablehnung des *genus maiestaticum* in der Lehre von der *communicatio idiomatum* aus Angst vor der Vergottung der Menschheit Jesu Christi<sup>648</sup> entkleiden Christus und sein Werk der Absolutheit. Ohne das *genus maiestaticum* kann das Blut Jesu Christi nicht wirklich stellvertretend für die Sünden der Welt vergossen worden sein. Die Exklusivität der Stellvertretung Jesu Christi ist damit ganz hinfällig und wird von Althaus, wie oben erläutert, auch überhaupt nicht intendiert. Dann muß aber notwendigerweise eine Bewegung beim christlichen Individuum hinzukommen, um das, was durch das unsachgemäße Verständnis der Stellvertretung weggefallen ist, zu ersetzen.

Althaus kennt also Handeln und Gegenwart Gottes in der Geschichte, auch in der Geschichte des Christus.<sup>649</sup> Zugleich geschieht aber eine Abkoppelung der eigentlichen, soteriologisch höchst bedeutsamen Heilsgewenwart Gottes von der konkreten geschöpflich-geschichtlichen Größe Jesus von Nazareth. Die Präsenz des Pneuma in, mit und unter der geschöpflichen Größe ist abgeschwächt und somit das eigentliche Wunder der Inkarnation, die real-ontische Präsenz Gottes in Christus, relativiert. Dadurch wird das Einmalige der Offenbarung, ihre konkrete, inkarnatorische Gestalt und die Gültigkeit dessen, was im Raume der geschöpflichen Existenz geschehen ist, abgewertet.

Die erwähnten Defizienzen im Offenbarungsbegriff lassen sich auch im Blick auf das biblische Wort feststellen. Die auch sonst in der Theologie feststellbare Parallelität zwischen Christologie und Lehre vom Wort Gottes ist auch hier wahrzunehmen. Sie konkretisiert sich in der Leugnung der Inspiration der Schrift<sup>650</sup>. Das heißt auch hier, daß die Gegenwart des Pneuma in der geschöpflichen Größe des äußeren Wortes nicht ausgesagt wird. Das äußere Wort, das aufgrund seiner indikativischen Struktur positive, assertorische Aussagen macht, erscheint Althaus dann als "Lehrgesetz"<sup>651</sup>, also als etwas Unevangelisches, als *lex*. Mit anderen Worten, er kann im unmittelbaren geschöpflichen Bereich kein Pneuma, kein Evange-

<sup>646</sup> Ders., *Die christliche Wahrheit*, S. 440-443.

<sup>647</sup> A.a.O., S. 445.

<sup>648</sup> A.a.O., S. 449 f. Natürlich ist das *genus maiestaticum* der lutherischen Theologie einseitig. Die diesbezüglichen Überlegungen der reformierten Theologie sind daher nicht unberechtigt.

<sup>649</sup> Althaus, *Die christliche Wahrheit*, S. 116 ff.

<sup>650</sup> A.a.O., S. 180 ff.

<sup>651</sup> Althaus, *Paulus und Luther über den Menschen*, S. 34.

lium wahrnehmen, sondern nur *lex*. Pneuma - und damit Autorität und göttliche Wirksamkeit - sind dann jenseits der geschöpflichen Größe Schrift zu finden. Daher ist Inspiration für Althaus im Grunde keine abgeschlossene Sache, sondern der Geist bediene sich je und je, also auch in der Verkündigung der Kirche, des menschlichen Wortes und wirke den Glauben. Sie ist demzufolge ein aktuelles Geschehen.<sup>652</sup> Indem nämlich die wirkliche Menschlichkeit der Schrift betont wird<sup>653</sup>, wird mit der Implikation der Gebrochenheit alles Menschlichen das Göttliche doch wieder zu einer ideellen, im geschöpflichen Bereich unwirklichen Größe, die sich an der *causa secunda* erweisen und verwirklichen muß. Dabei ist von der "Selbstbeglaubigung des Evangeliums"<sup>654</sup> die Rede, was impliziert, daß das menschliche Individuum doch noch ungebrochen auf dem Richtstuhl sitzt und die Schrift sich selbst beglaubigt sehen will in der Einschaltung der *causa secunda*, im pneumatischen Angesprochen- und Bewegtwerden. Die Kategorien zur Identifikation desselben müßten dann immer schon vorher im Geiste des Menschen vorhanden sein. Biblisch aber wäre, daß der Heilige Geist dem Individuum die Augen öffne durch das Wort und daß das Individuum die Sicht für die Wahrheit des Wortes durch den Glauben *empfangt*. Dieses Empfangen ist theologisch gesprochen Wiedergeburt und nicht Aktualisierung von etwas schon Bestehendem. Die Stoßrichtung der Offenbarung ist bei Althaus die Hineinnahme des Menschen in die Bewegung Christi, die Vervollständigung der Ellipse. Es geht also Althaus in der Fassung der Gerechtigkeit Gottes als Gegenstand der Offenbarung nicht um eine vollendete Wirklichkeit, sondern um eine exemplarische Wirklichkeit. Dies ist bei der Betrachtung des Wirklichkeitsbezuges des Glaubens zu beachten.

Auch Althaus fragt also - und das soll hier positiv bemerkt werden - nach Wirklichkeit. Ein Heil, das nicht *am Menschen* sichtbar wird, steht zu recht in dem Verdacht, unwirklich zu sein. Daher ist das Postulat der effektiven Rechtfertigung zu verstehen. Doch sehen wir die fundamentaltheologische Unklarheit der Leugnung der realen, ontologischen Inkarnation den Gerechtigkeitsbegriff und somit den inkarnatorischen Wirklichkeitsbegriff kompromittieren. Luther konnte demgegenüber schlicht auf die Wirklichkeit des Heils in Christus rekurrieren, der mit allen seinen Heilsgaben im Wort zu uns kommt.

---

<sup>652</sup> Ders., *Die christliche Wahrheit*, S. 185.

<sup>653</sup> A.a.O., S. 181.

<sup>654</sup> A.a.O., S. 185.



### 3.2.5.3. Der Glaube

Auch hier findet sich wieder die Doppelstruktur: Glaube steht einerseits im Objektbezug, nämlich indem er auf das "Wort der Verheißung"<sup>655</sup> abstellt. Obwohl er ein menschliches Werk ist, hat er doch nicht den Charakter einer Leistung, sondern ist gerade der Verzicht darauf. Andererseits ist er die Haltung des empfangenden Ja zu Gottes Handeln mit dem Menschen. Wieder wird deutlich, daß der Glaube nicht auf das vollbrachte Werk Christi abstellt, sondern ein sich an der eigenen Existenz vollziehendes ist. Die Subtilität der Wegführung von Christus wird erkennbar, wenn einerseits behauptet wird, der Glaube stehe im Zeichen des Empfangens, er aber andererseits nichts anderes empfängt als daß der denkende Geist, der *nous*, zu sich selbst kommt<sup>656</sup> und im Heiligen Geist sich selbst aktualisiert. Das Christentum, das *sola gratia* und *sola fide* stehen im Dienste einer idealistischen Ego-Religion.<sup>657</sup>

Hat die Gerechtigkeit Gottes keine wirklich inkarnatorische Gestalt, also den Charakter einer vollendeten, abgeschlossenen, historischen Tatsache, ist auch die Heilsgegenwart des ganzen Christus durch den Heiligen Geist im Wort nicht gegeben, dann geschieht Heilsmitteilung auch nicht auf dem Wege Wort - Glaube, sondern die Verbindung des Gläubigen mit Christus muß auf anderen Wegen gesucht werden. Daher erklärt sich die Betonung der Bewegung beim Individuum. Diese aber kann, da sie nicht auf dem noetisch-kommunikativen Wege zustandekommt, nur durch eine mystische Wirksamkeit des Evangeliums erklärt werden. Das Wort bleibt also nicht bloßes informierendes Wort, sondern ist zugleich motivierende Kraft, und zwar separat neben der noetisch-kommunikativen Wirkweise. Nach der Schrift ist aber die motivierende Wirkung des Wortes nur auf dem erstgenannten Wege wahrzunehmen.

### 3.2.5.4. Die hermeneutische Aufgabe

Die hermeneutische Aufgabe ist also, darzustellen, wie der Mensch in diese Bewegung hineinflinden kann. Wir erinnern uns: Am Anfang dieser Bewegung steht bei Althaus die Taufe. So gilt es, die in der Taufe mitgeteilte Wirklichkeit zu beschreiben, nun aber nicht als eine *ephapax* geschehene, sondern als eine sich abbildlich vollziehende. Christus ist bezüglich derselben nur Urbild, *eidos*, ein zu erfüllendes Ideal: "Daher geht die Besinnung auf die Wirklichkeit der Taufe notwendig in sittliche Aufrufe über."<sup>658</sup> Zudem muß sich die Schriftauslegung darauf einstellen, daß das Pneuma nicht im äußeren Wort, in der assertorischen Aussage liegt, son-

<sup>655</sup> Althaus, *Der Brief an die Römer*, S. 49.

<sup>656</sup> Vgl. D. Bonhoeffer über den Idealismus, *Akt und Sein*, hg. G. Sauter, 4. Aufl. (München: Kaiser, 1976), S. 23 f.

<sup>657</sup> Vgl. Althaus, "Das Kreuz Christi," *ThA I*, S. 6.

<sup>658</sup> Althaus, *Der Brief an die Römer*, S. 63.

dern ein aktuell-hinzukommendes ist. Die mystisch-motivierende Wirksamkeit des Wortes muß berücksichtigt werden, um die immer wieder beschriebene Existenzbewegung in Gang zu bringen. Will man diese in Worte fassen, dann ergibt sich zwangsläufig eine nomologische Beschreibung, nämlich die Darstellung einer zu erfüllenden Sollordnung. Dies aber bedeutet die Verkehrung der evangelischen Schriftauslegung zur Gesetzeslehre.

### 3.3. Otto Michel<sup>659</sup>

#### 3.3.1. Der hermeneutische Horizont

O. Michel betont im Begleitwort seines zuletzt erschienenen Aufsatzbandes<sup>660</sup>, daß die Hallenser Theologie, der er sich verpflichtet wisse, den Vorfragen der Exegese besondere Bedeutung zugemessen habe. In der Tat ist der hermeneutische Horizont in den Ausführungen des Tübinger Neutestamentlers in seiner exegetischen und theologischen Arbeit immer wieder von struktureller Bedeutung. Aus diesem Grund betrachten wir diesen Aspekt seines Römerbriefverständnisses an erster Stelle.

##### 3.3.1.1. Die Bedeutung der geschichtlichen Wirklichkeit

Gegenüber der Verflüchtigung des Historischen in der Existenztheologie, konkret gegenüber Käsemann, reklamiert Michel das Recht und die Bedeutung des Historischen.<sup>661</sup> Das Vorgegebensein und die Normativität Jesu von Nazareth wird der "Selbstentfaltung des menschlichen Geistes" entgegengestellt.<sup>662</sup> Er sieht deutlich die Gefährdung der Geschichte und damit des Wirklichkeitsbezuges des Glaubens, wenn mit den Mitteln der historisch-kritischen Methode die Anthropologie zum Gegenstand der Theologie gemacht wird. Es wäre ja dann in der Tat so, daß der Mensch bei sich selbst bliebe und sein Glaube bloße Aktualisierung einer in ihm, dem Menschen und Theologen, vorhandenen Potenz wäre, der des historischen Korrelats nicht mehr bedürfte. Demgegenüber wird die Forderung erhoben, die formgeschichtliche Analyse müsse bereit sein, sich von den Quellen etwas sagen zu lassen.<sup>663</sup> Die Absicht der Argumentation Michels ist also, von der einseitigen Orientierung der historisch-kritischen Exegese an der Bewegung der subjektiven Existenz und ihrem Selbstverständnis wegzukommen zu einer Art Objektbezug. Er gibt diesbezüglich folgende Vorgaben zu bedenken:

---

<sup>659</sup> O. Michel, *Paulus und seine Bibel* (Gütersloh: Bertelsmann, 1929).

Ders., "Das wirkende Wort," *ZThK* 15/1934, S. 33-46.

Ders., *Der Brief an die Römer*, Meyers Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament Bd. IV, 5. Aufl. (Göttingen: Vandenhoeck, 1978).

Ders., *Der Brief an die Hebräer*, Meyers Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament Bd. XIII, 8. Aufl. (Göttingen: Vandenhoeck, 1985).

Ders., "Luthers 'deus absconditus' und der Gottesgedanke des Paulus," *DaW*, S. 11-15.

Ders., "Der Christus des Paulus," *DaW*, S. 50-71.

Ders., "Der 'historische Jesus' und das theologische Gewißheitsproblem," *DaW*, S. 135-147.

Ders., "Heilsereignis und Wortgeschehen im Neuen Testament," *DaW*, S. 186-197.

Ders., "Was hat uns heute der historische Jesus zu sagen?" *DaW*, S. 198-201.

<sup>660</sup> Ders., *Dienst am Wort*, S. 9.

<sup>661</sup> Ders., "Heilsereignis und Wortgeschehen im Neuen Testament," *DaW*, S. 186-197; "Was hat uns der historische Jesus zu sagen?" *DaW*, S. 198-201.

<sup>662</sup> Ders., "Heilsereignis und Wortgeschehen im Neuen Testament," *DaW*, S. 191.

<sup>663</sup> A.a.O., S. 190.

1.) Das neutestamentliche Heilsgeschehen stehe im Zeichen des vorlaufenden Handelns Gottes. Die Bedeutung des göttlichen *prae*, deutlich sichtbar in der biblischen Erwählungsaussage, stehe der von der existentiellen Interpretation geforderten "Entscheidung" immer entgegen. Und im Blick auf die Wirklichkeit Gottes heißt es treffend:

"Der moderne Existentialismus enthüllt sich immer wieder als ein ethisch unbestimmter Atheismus, als ein Abweg, der sich nicht den Gehorsam, sondern eine neue Freiheitsparole vor Augen stellt. Hier ist Gott immer ein kritischer Grenzgedanke, niemals aber das so lebendige Gegenüber wie der Gott der Heiligen Schrift."<sup>664</sup>

2.) Die Vorgegebenheit des Heils, die in dem sich für mich am Kreuz opfernden Jesus von Nazareth *prae* und *extra me* objektiv vorhanden sei.

3.) Das Wort sei nicht "Sprachereignis", welches die soteriologische Bewegung erst wirklich mache, sondern sei ein Symbolbegriff, der auf Offenbarung hinweise. In der Begegnung mit dem Wort gehe es eigentlich nicht um die Kunst des Verstehens, sondern um Einsicht und Gehorsam.

4.) Die Schrift selbst betone das Historische als Grund der christlichen Gewißheit, wie vor allem aus der Einleitung des Lukasevangeliums hervorgehe.

Aus den unter 4.) gemachten Ausführungen wird jedoch eine Besonderheit deutlich, die unsere Aufmerksamkeit auf sich zieht. Zwei Zitate belegen dies:

"Nur der Geist Gottes gibt Gewißheit im Vollsinn, und von diesem Geist, der an das Wort gebunden ist, wollen die lukanischen Schriften Zeugnis ablegen."<sup>665</sup>

"'Kann man durch das Faktische selig werden?' Hier antworten wir einfach: Nein, aber auch nicht ohne das Faktische! Wir sind an Raum und Zeit durch die Frage nach dem Faktischen gebunden. Das Faktische entscheidet, wenn es von Gott her Gewicht in sich trägt. In der Auseinandersetzung könnten wir sagen: Wäre Christus tausendmal in dir geboren und nicht damals in Bethlehem, du wärest doch verloren."<sup>666</sup>

Hier wird nun deutlich, daß das Historische in seiner Bedeutung relativiert wird. Das Faktum allein genüge nicht, ebensowenig wie das Wort, der historische Bericht. Es könne, so Michel, die von Lukas eben doch intendierte Gewißheit im Vollsinn nicht geben. Dem Heilsereignis sei das "Wortgeschehen" zugeordnet. Beide seien nicht voneinander lösbar, nur habe das Faktum etwa die Funktion eines Vehikels, es "trage" das Wortgeschehen, aber es sei nicht eigentlich der Ort, an dem der Mensch heil werde. Die explizite Leugnung, daß der Mensch durch das Christusgeschehen allein selig werde, hat, selbst wenn betont wird, daß es nicht ohne es ginge,

<sup>664</sup> A.a.O., S. 192.

<sup>665</sup> A.a.O., S. 196.

<sup>666</sup> A.a.O., S. 197.

dieselbe Stoßrichtung wie Fichtes Ausspruch, daß nicht das Historische, sondern das Metaphysische selig mache.<sup>667</sup> Praktisch bedeutet dies, daß das eigentlich Theologische am Heilsereignis nicht in, mit und unter dem Faktum gegeben ist, sondern bloß additional hinzukommt und damit eine Eigenständigkeit besitzt, die den Menschen heute ebenso treffen und betreffen kann und muß. Die eigentlich inkarnatorische Gestalt des Heilswirkens Gottes ist damit geleugnet. Wieder wird hier jenes duale, die irdische, geschöpfliche Wirklichkeit von der ontischen Gegenwart Gottes entleerende, antike Denkraster sichtbar. Und umgekehrt schaltet sich die Individualexistenz in den Prozeß der Heilsverwirklichung wieder ein.

### 3.3.1.2. Die Aktualisierung der Geschichte in der Gegenwart

Die Bedeutsamkeit des historischen Jesus konkretisiert sich im Heute in der Nachfolge. Diese in Anlehnung an D. Bonhoeffer<sup>668</sup> postulierte Kategorie umfaßt im einzelnen fünf Aspekte, die Michel in einem entsprechenden Aufsatz bzw. Vortrag darlegt.<sup>669</sup>

1.) Jesus habe den Glauben in den Mittelpunkt gestellt und die Grenzenlosigkeit der Macht Gottes bloßgelegt.

2.) Er habe verheißen, daß die Materie von der Macht Gottes umschlossen sei und unser Denken daher nicht naturfremd werden müsse.

3.) Er wolle uns herausnehmen aus dem Kampf des Bösen gegen das Böse und in die Reinheit des Liebesgebotes stellen.

4.) Das wenige, das im Bereich des Irdisch-Geschöpflichen vorzufinden sei, integriere Jesus in sein Wirken und mache es zu viel.

5.) Vornehmlich habe Jesus die "Katastrophe" in Segnung verwandelt und sei darin der Erfüller der Heilsverheißungen Gottes im Heute.

Diese Liste eröffnet wichtige Aspekte, die sowohl das bisher Gesagte bestätigen als auch uns zu neuen Fragestellungen weiterführen. Es fällt vor allen Dingen auf, daß der *ephapax*-Charakter des Werkes Jesu und alle darin eingeschlossenen Kriterien, konkret die Einmaligkeit und Abgeschlossenheit seines Werkes sowie die Stellvertretung nicht gewürdigt werden. Daher stellt der Glaube nur auf die Allmacht Gottes, *heute*, aus meiner gegenwärtigen, mißlichen Lage zu retten, ab. Daß ich von meiner gegenwärtigen Sünde schon im historischen Christusereignis gerettet worden bin, ist aber das Entscheidende. Luther sagt dies so:

Er sprach zu myr: halt dich an mich,  
Es soll dyr itzt gelingen;  
Ich geb mich selber gantz fur dich,

<sup>667</sup> Fichte, J.G.: Die Anweisung zum seligen Leben, oder auch die Religionslehre; *Ausgewählte Werke*, Bd. 5, hg. F. Medicus, Nachdr. der 1. Aufl. (Darmstadt: Wiss. Buchges., 1962), S. 197.

<sup>668</sup> Michel, "Was hat uns heute der historische Jesus zu sagen?" *DaW*, S. 201.

<sup>669</sup> A.a.O., S. 198-201.

Da will ich fur dich ringen;  
 Denn ich byn deyn und du bist meyn,  
 Und wo ich bleyb, da soltu seyn,  
 Uns soll der feind nicht scheyden.

Vergiessen wird er myr meyn blut,  
 Dazu meyn leben rauben,  
 Das leyd ich alles dyr zu gut,  
 Das hallt mit festem glauben.  
 Den tod verschlingt das Leben meyn,  
 Meyn unschuld tregt die sunde deyn,  
 Da bistu selig worden.<sup>670</sup>

Mit dem "Da" des letzten Verses betont Luther offensichtlich das historische Christusereignis, auf das der Glaube abstellt. Und wenn Luther in der folgenden Strophe das Wirken des Heiligen Geistes beschreibt, dann geht aus dem Zusammenhang hervor, daß der Inhalt dieses Wirkens die Hinführung zu dem ist, was Christus getan und gelehrt hat. Das, was der Glaube bei Luther erfaßt, ist also weitaus konkreter als die aktuelle Grenzenlosigkeit der Macht Gottes.

Positiv zu vermerken ist die zweite Feststellung Michels, nämlich, daß auch die Materie, die Natur, von Gottes Macht umschlossen ist. Wir stehen diesbezüglich aber im Blick auf die vierte These Michels vor einem Problem: Führt nicht die Annahme, daß Gott in seinem Wirken "*zunächst*" das Gegebene, natürlicherweise Vorhandene ausnutzt,<sup>671</sup> prinzipiell wieder zu einer Art *facere quod in se est*, wodurch der Mensch bei aller Armseligkeit seiner Kräfte Gott entgegenarbeiten kann? Das eigentliche, pneumatische Heilswirken bestünde dann in der Aktualisierung des Christusereignisses und eben nicht im ganzheitlich-inkarnatorischen Wirken in Christus. Wird hier nicht wieder die duale, dichotome Struktur des Wirklichkeitsbegriffes Michels sichtbar? Sodann ist zu bemerken, daß mit der dritten These Michels der nomologische Charakter der so verstandenen Botschaft Jesu in verblüffender Deutlichkeit vor Augen tritt. Zwar grenzt sich Michel gegen einen als Zwang verstandenen *nomos* ab<sup>672</sup> und meint, es ginge um Gehorsam gegen Christus, um Bindung an ihn, aber es muß gefragt werden, ob das schon Freiheit ist von der Verpflichtung, *in eigener Subjektivität heilswirksam* dem Gebot zu folgen. Es bleibt bei der Würdigung dieser Ausführungen Michels zu fragen, ob die genannten Punkte alles sind, was vom historischen Jesus für uns moderne Menschen relevant ist. Ist die spezifisch in seinem Tode gegebene und im Evangelium geoffenbarte Gerech-

---

<sup>670</sup> WA 35,424,17-425,3

<sup>671</sup> Michel, "Was hat uns heute der historische Jesus zu sagen?" *DaW*, S. 199

<sup>672</sup> A.a.O., S. 199

tigkeit Gottes etwa nicht der alle weiteren Aspekte der biblischen *soteria* integrierende Faktor?

Sodann: Wenn das Historische und Aussagbare nur Vehikel des Pneuma ist, dann wird letzteres zu einer mystischen Größe, die eben nicht in inkarnatorischer Gestalt zugänglich ist. Die eigentliche Gotteserfahrung kann daher nur in mystischen Kategorien beschrieben werden. Die Unterseite, die Folgen dieser mystischen Bewegung können und werden wohl beschreibbar sein, nämlich, wie wir unten noch deutlicher sehen werden, in nomologischen Kategorien, aber das spezifisch Theologische an der Heilserfahrung trägt Aktcharakter. Daher die Aktualisierung der Geschichte, daher wird auch das Wort als dynamische Größe verstanden.

### 3.3.1.3. Das Wort als dynamische Größe

Die Aktualisierung des Christusereignisses geschehe in der Verkündigung.<sup>673</sup> Sie sei der geschichtliche Ort, an dem das Wort wirksam werde. Dem bisherigen Ansatz folgend, genügt nun die verbal-kommunikative Funktion des Wortes nicht. Diese sei wiederum nur Vehikel der dynamischen Funktion, welche die eigentlich theologische darstelle, in der das Pneuma zu seiner Wirksamkeit gelange. Entsprechend postuliert Michel einen Zusammenhang von Wort und Kraft. Das Wort habe teil an der göttlichen *dynamis*, was Röm 1,16 zu entsprechen scheint. Aber er faßt diese Verbindung von Wort und Kraft in eine dichotome Form. Kraft ist das Wort eben nicht in seiner verbal-kommunikativen Funktion, sondern durch das additional wirkende Pneuma, das sich zwar des äußeren Wortes bediene, aber etwas bewirke, was über die verbal-kommunikative Funktion hinausgehe. Als junger Theologe in Halle hat Michel dieser Thematik einen Aufsatz gewidmet.<sup>674</sup> In gut lutherischem Sinne ist dort zu lesen, daß der Geist wortgebunden sei, aber damit ist eben noch nicht alles gesagt, wenn dem Wort eine mystische Wirkungsebene hinzugedacht wird. Michel grenzt sich gegen eine magisch-zwanghafte und eine psychologisch faßbare Wirkung des Wortes ab und meint eben jene charismatische, die zur wirksamen Durchsetzung des Anspruches Gottes führe. Es geht hierbei um die Konkretisierung dieses Anspruches an der individuellen Existenz,<sup>675</sup> um die *Fortsetzung* des Heilswirkens Gottes in Christus, wie unten noch zu zeigen ist. Die Schrift wird entsprechend dichotom gelesen. Hierzu heißt es: "Neben den Satz, daß das Wort den Glauben schafft (Röm. 10,14), stellt sich der Satz, daß das Evangelium für den Glauben Gotteskraft ist."<sup>676</sup> Auf der unteren Ebene sind also verbale Kommunikation und Glau-

<sup>673</sup> Ders., *Der Brief an die Römer*, S. 160.

<sup>674</sup> Ders., "Das wirkende Wort," *ZThK* 15/1934, S. 33-46.

<sup>675</sup> A.a.O., S. 41.

<sup>676</sup> A.a.O., S. 39.

be zu finden, auf der oberen die genannte charismatisch-dynamische Wirkweise. So komme neben dem Glauben noch eine weitere aktuelle Wirklichkeit zustande, nämlich die, daß das Wort zum einzelnen Menschen in seiner konkreten Lage spreche. Dies ist unten im einzelnen zu untersuchen, hier kann aber soviel gesagt werden, daß in dieser Bewegung die eigentliche pneumatische Heilsbewegung besteht. Alles Interesse fällt dann auf sie, denn sie ist es, die die Existenz des Individuums betreffen und bewegen soll. Wort und sind also additionalen Größen, der Geist ist nicht eigentlich in, mit und unter dem äußeren Wort. Das wirkende Wort sei auch die wirksame Kraft der Sakramente und der zeichenhaften Handlungen, das sie von einer magischen *opus-operatum*-Wirkweise unterscheidet.

Eigentlich ist aber das Wort die offenbare Heilswirklichkeit, denn es ist Zeugnis vom Christusgeschehen. Christus ist in ihm gegenwärtig im Heiligen Geist. Michel beachtet diesen Sachverhalt nicht und kommt infolgedessen zu einer isolierten Betrachtung des pneumatisch-dynamischen Elementes des Wortes, welches dann nicht mehr an den Inhalt, den historischen Jesus, gebunden ist, sondern hinzukommen muß als eine neben dem Wort als Informationsträger bestehende Größe. Diese ist es, die Michel mit dem Christus identifiziert.<sup>677</sup>

#### **3.3.1.4. Das biblische Wort als geschichtliche Größe**

Ist das Pneuma einmal auf eine andere Ebene als die des Interaktionsfeldes Wort - Glaube verlagert, scheint das äußere, biblische Wort guten Gewissens als rein geschichtliche Größe behandelt werden zu können. Dementsprechend rezipiert Michel die üblichen kritisch-analytischen Betrachtungsweisen der modernen Hermeneutik. Positiv zu würdigen ist an dieser Stelle der immer wieder fruchtbare Versuch, Paulus auf dem Hintergrund des Alten Testaments zu sehen. Dadurch wird eine Fülle von Einzelheiten sichtbar, die die Kontinuität von Altem und Neuem Testament verdeutlichen. Jedoch muß mit dem Versuch, die einzelnen Aussagen des biblischen Textes ihrer Herkunft nach zu klären, mit dem Rekurreren auf die Parallelen in der außerchristlichen Umwelt, die Frage aufbrechen, ob dabei der Offenbarungscharakter der Schrift nicht angegriffen wird. Das gleiche Problem ergibt sich, wenn die eigentlichen theologischen Aussagen von Christus nur Prädikation der Urgemeinde sind, Aufnahme von alttestamentlichen Traditionen, die der Darstellung zufolge ohne ersichtlichen Grund und rein aus urgemeindlicher Subjektivität auf Jesus übertragen werden. Die betont einlinige Behandlung des biblischen Textes in der Exegese, die Beschränkung der wissenschaftlichen Betrachtung auf die nicht-theologische bzw. nichtpneumatische Vorgabe sind in sich freilich konse-

---

<sup>677</sup> A.a.O., S. 41.



quent, da das eigentlich theologische Element der Schrift Michel zufolge nicht im Buchstaben zugänglich ist, sondern als aktuelle Größe sich der wissenschaftlichen Untersuchung entzieht. Die Krise der modernen Theologie wird hier schmerzlich sichtbar, insofern sie als Wissenschaft nur des nach ihrer Ansicht nichttheologischen Elementes ansichtig wird. Das Pneuma selbst ist für sie eine parawissenschaftliche, kontingent-mystische Größe. Daher ist die Frage, ob bei der Rezeption von bestimmten Begriffen aus spezifischen Traditionen das Christusgeschehen bloße Deutung in vorgegebenen Rastern ist oder ob Paulus das Christusgeschehen eigentlich und wesentlich theologisch prädiziert.

Dem entspricht auch die additional-dialektische Zuordnung von historischer Betrachtung Christi und unmittelbarem Betroffenwerden von Christus als dem Auferstandenen. Die Glaubensgewißheit kommt daher auch erst in der Begegnung mit dem heute lebenden Christus zustande, nicht in der Erkenntnis des historischen Jesus. Daher wird diese Art Gewißheit den Anspruch axiomatischer Geltung erheben, also eigentlich nicht rational evident zu machen sein. Die Theologie drängt damit aber unweigerlich in den Mystizismus, dem nur durch die dialektische Spannung zum historischen Jesus, also durch den Versuch, das Aktuelle in Korrelation zum Historischen zu sehen, gewehrt wird. Der historische Jesus hat dabei nur die Bedeutung eines Zeichens, das auf das Eschatologische hinweist, auf die Realisierung der eschatologischen Gerechtigkeit in der Nachfolge.<sup>678</sup>

### 3.3.2. Die Christologie

Von der positiven Würdigung der Bedeutung des Historischen haben wir oben schon geredet. Dies findet nun in der Christologie seinen Niederschlag, indem Michel dem historischen Christusergebnis seine spezielle Berechtigung und Bedeutung zumißt, die es nun zu untersuchen gilt. Wir bemerken positiv, daß Michel die traditionellen Elemente biblischer Christologie nicht unerwähnt läßt: Die Präexistenz und seine Gottessohnschaft von Ewigkeit her, die Identität des Gekreuzigten und Erhöhten sind klar bezeugt.<sup>679</sup> Die Einsetzung Christi in die Sohnschaft<sup>680</sup> ist nichts anderes als eine Einsetzung in das, was er schon von Ewigkeit her war, nunmehr aber in "eschatologischer Erscheinungsform"<sup>681</sup>, nämlich "in Kraft." Doch muß auch hier wieder bemerkt werden, daß eine ontologische Prädikation Christi als Gott bzw. Sohn Gottes nicht eindeutig und positiv nachzuweisen ist.<sup>682</sup> Wohl werde an Christus göttliches Leben wirksam, das an Ostern siegreich aus der Auseinandersetzung mit den Mächten der Sünde

<sup>678</sup> Michel, "Der 'historische Jesus' und das theologische Gewißheitsproblem," *DaW*, S. 146.

<sup>679</sup> Ders., *Der Brief an die Römer*, S. 74; "Der Christus des Paulus," *DaW*, S. 51 und 58.

<sup>680</sup> Röm 1,4

<sup>681</sup> Michel, *Der Brief an die Römer*, S. 74.

<sup>682</sup> Vgl. Michel, "Der Christus des Paulus," *DaW*, S. 59.

hervorgehe, aber warum heißt es hier, er *gelte* bei Paulus als Sohn Gottes?<sup>683</sup> War es wiederum nur die subjektive Ansicht des Apostels? Warum heißt es im Kommentar zu Röm 9,5, *theos* meine keine Identifizierung mit Gott, sondern sei im Sinne von 2Kor 5,19; Phil 2,6 und Kol 1,15 als göttliche Existenz des Christus zu verstehen?<sup>684</sup> Wenn Michel trotzdem von pneumatischem, göttlichem Sein Christi spricht, dann vor allem aufgrund des Wirkens Christi, aufgrund des absoluten Gehorsams, der an ihm sichtbar wurde.<sup>685</sup> Was nützt aber die formale Göttlichkeit der Gestalt und des Verhaltens Jesu, wenn er nicht wirklich Gott *ist*, und zwar Gott im Fleische? Die altkirchliche Christologie ist an dieser Stelle ebenso wie die reformatorische mit der ontologischen Gottesprädikation Christi gegenüber allem relationalen Verstehen der Gottessohnschaft unzweideutig schriftgemäßer. Die ontologische Bestimmung des historischen Jesus bleibt also im Dunkeln. Das hat zur Folge, daß die Gerechtigkeit in Christus nicht eindeutig als Gerechtigkeit Gottes im Sinne eines Genitivs des Subjekts identifiziert werden kann. Wir erwarten daher, daß sie mehr als eine sich aktuell am historischen Jesus vollziehende Größe gefaßt wird, nicht als eine ihm wesentlich eigene. Dies würde der uns schon bekannten dichotomen Denkweise Michels entsprechen, in der das theologische Element *mystice* zu dem historischen hinzutritt.

Dem Zusammenhang der Ausführungen zu Röm 3,21-31 entnehmen wir, daß Michel das einmalige, historische Christusergebnis als Ort der Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes bewußt in den Mittelpunkt stellt.

*"Der Richterspruch Gottes hat sich im Kreuz Jesu Christi vollzogen; er hat aber die Welt nicht zerstört, sondern begnadigt. Es handelt sich also um den Sinn und die Herausstellung eines bestimmten historischen Ereignisses"*<sup>686</sup>

Dieses Ereignis ist aber nicht aufgrund der wesentlichen Gottheit seines Protagonisten bedeutsam, sondern aufgrund dessen, was sich additionalakzident an diesem Geschehen vollzog. Dies also, was sich von außen hinzukommend und gleichsam paradigmatisch-prinzipiell an ihm ereignete, ist das Entscheidende, nicht das inkarnatorische Ereignis in sich. Es geht darin nicht eigentlich um die stellvertretende Vollstreckung des vom Gesetz geforderten Gerichts über die Sünde der Welt an dem Gottmenschen, dem Mittler, sondern um die exemplarische Darlegung der neuen Heilsordnung, die darin bestehen soll, daß Jesus deutlich gemacht habe, was Glaube und Gehorsam sei. Glauben aber heiße, Gott recht zu geben, auf den eigenen, auf Gesetzeswerke gegründeten Anspruch zu verzichten und Gott gehor-

<sup>683</sup> Ders., *Der Brief an die Römer*, S. 74.

<sup>684</sup> A.a.O., S. 297.

<sup>685</sup> Vgl. ders., "Der Christus des Paulus," *DaW*, S. 60.

<sup>686</sup> Michel, *Der Brief an die Römer*, S. 149 (Hervorhebungen im Original).

sam zu sein.<sup>687</sup> Gott habe nun über dem Gekreuzigten erklärt, daß er, Jesus, gerecht sei. Und dieses Rechtfertigungsurteil gehe zu dem über, der wie Jesus im Glauben Gottes rettende Allmacht beanspruche und auf Selbstrechtfertigung durch Werke verzichte. Das heißt im Klartext, daß Jesus im Prinzip nicht eigentlich stellvertretend starb, sondern mehr exemplarisch.<sup>688</sup> Was sich an ihm vollzogen hat, muß sich am Christen nachvollziehen, denn mit diesem Ziel sei das Kreuz Christi durch das Osterereignis in Geltung gesetzt worden.<sup>689</sup> Das historische Ereignis ist dabei nur eine Art Fixpunkt, an dem der Gläubige seine eigene Erfahrung deuten kann. Darüber ist unten im Zusammenhang der Rechtfertigung noch zu sprechen.

Michel sieht nun in Röm 3,21 ff. das theologische Element des Christusereignisses mit den Begriffen *hilasterion* (Sühne) und *apolytrosis* (Loskauf) gedeutet. Der Hintergrund des Sühnebegriffs ist der Bund Gottes mit seinem Volk. Leider wird nicht expliziert, in welcher Weise konkret Bund und Sühne einander zugeordnet sind. Abgewehrt wird der Gedanke, daß Menschen durch eine Sühnegabe Gott gnädig stimmen könnten<sup>690</sup>, womit wieder die biblische Vorstellung abgelehnt wird, daß das Opfer Christi den Zorn Gottes gestillt habe, also sehr wohl eine Auswirkung auf Gottes Verhalten gegenüber dem Menschen hatte. Der Verweis darauf, daß Gott selbst der in Christus Handelnde sei, ist kein stichhaltiges Gegenargument, da es die Komplexität Gottes, also das reale Nebeneinander von Zorn und Liebe in Gott verkennt. Dadurch aber wird der Begriff der Sühne inhaltsleer, zu einem Begriff ohne Wirklichkeitsbezug, der als "kultische Kategorie" nur zur "Deutung" eines Geschehens herangezogen wird. Immerhin anerkennt Michel, daß es allgemein jüdische und somit alttestamentliche Gedanken sind, daß durch Tod und stellvertretendes Leiden Sühne geschehe.<sup>691</sup> Es findet sich aber ein eigentümliches Schweigen hinsichtlich dessen, was das Sühnopfer im Blut Christi, die Hingabe des Lebens, theologisch beinhalte und was dessen theologische Funktion real und konkret sei. Es wird auch nicht aus den Ausführungen zu Röm 3,21 ff. ersichtlich, ob der Tod Christi punitiven Charakter hat, was aus dem alttestamentlichen Kontext doch klar zu erwarten wäre.<sup>692</sup> Wozu ist außerdem Sühne bei Gott notwendig, wenn Gott ohnehin dem Menschen gnädig gesinnt ist? Auch daß mit dem Tode Christi die Todesforderung des Gesetzes erfüllt wird und somit in Christus entsprechend Röm 3,31 die Aufrichtung des alttestamentlichen Gesetzes geschieht, wird nicht gesehen.<sup>693</sup> Das

---

<sup>687</sup> A.a.O., S. 156.

<sup>688</sup> Vgl. a.a.O., S. 193: Christus als "Urbild der göttlichen Gerechtigkeit".

<sup>689</sup> Michel, "Der Christus des Paulus," *DaW*, S. 64.

<sup>690</sup> Ders., *Der Brief an die Römer*, S. 152.

<sup>691</sup> A.a.O., S. 154.

<sup>692</sup> Vgl. Jes 53,6

<sup>693</sup> Vgl. Michel, *Der Brief an die Römer*, S. 157.

Christusereignis wird dann zur bloßen Ausrufung der Versöhnung<sup>694</sup>, einem bloßen Kundtun der schon vorab bestehenden Bundestreue und des Liebeswillens Gottes; es ist nur ein Zeichen der Gerechtigkeit Gottes, also ein *signum*, dessen *res* woanders zu suchen ist. Wir lesen hierzu:

"Er (scil. Paulus, d.Vf.) kann Jesus deshalb geradezu 'Gottes Gerechtigkeit' nennen, weil sich durch ihn Gottes richtendes und rettendes Handeln enthüllt (1Kor 1,30)."<sup>695</sup>

Damit aber ist Christus und sein Tod seiner eigentlichen Bedeutung, nämlich *in re*, in inkarnatorischer Gestalt, die Gerechtigkeit Gottes, die Erfüllung der Rechtsforderung des Gesetzes und demzufolge auch die wirkliche, effektive Sühne der Sünden der Welt zu sein, entleert. Der in diesem Zusammenhang erfolgende Verweis auf Althaus' Aufsatz über das Kreuz Christi<sup>696</sup> berechtigt zugleich zum Verweis auf die dort geäußerte Kritik. Tatsächlich würdigt auch Michel das *hyper hemon* in Röm 5,8 nicht. Ähnliches gilt auch im Blick auf die Begriffe *apolytroxis* und *katalage*: Es wird nicht gesagt, daß das Kreuz der historische Ort der Befreiung, des Loskaufs aus der Knechtschaft der Sünde ist, sondern nur der Ort, an dem dies gleichsam exemplarisch verdeutlicht wurde. Hier ist wohl Loskauf geschehen, aber entscheidend ist auch hier das Metahistorische in seiner eschatologischen Qualität, das sich der kontingenten historischen Erscheinung bedient, nicht aber das inkarnatorische Wirken Gottes *per se*.

Das Christusereignis ist demzufolge mehr eschatologisches Ereignis am Ende der alten Weltzeit und leitet einen neuen Äon ein. Aber was ist ein Äon? Konkret: Wo liegt die Wirklichkeit des neuen Äons? Ist sie wirklich in und mit dem inkarnierten Christus gegeben, oder ist sie nur eine "eschatologische" Struktur *an* dem Geschöpflichen und eben nur einmalig-exemplarisch an dem historischen Jesus? Nach allem bisher Gesagten scheint letzteres bei Michel der Fall zu sein. Damit aber wäre die gnostische Auseinanderzerrung dessen, was in der Inkarnation zusammentritt, geradezu mit den Händen greifbar. Selbst wenn die Bedeutsamkeit des Historischen immer wieder herausgestellt wird, bleibt das eigentlich Pneumatische wesentlich über dem Historischen. Der absolute *ephapax*-Charakter der Christusoffenbarung ist damit hinfällig. Das einmalige Ereignis muß seine abbildliche Wirksamkeit entfalten, die gleicherweise Verwirklichung des neuen Äons ist wie das anfängliche Christusgeschehen.

Der Horizont des Christusgeschehens wird nochmals verdeutlicht in den Ausführungen zu Röm 5,12-21. Auch hier wird die schicksalhafte Bedeutung eines einmaligen geschichtlichen Ereignisses in durchaus schriftge-

---

<sup>694</sup> A.a.O., S. 152.

<sup>695</sup> A.a.O., S. 156.

<sup>696</sup> A.a.O., S. 154.

mäßigem Sinne gewürdigt<sup>697</sup>, jedoch zugleich seine juristische Bedeutung eben als stellvertretend geschehenes Ereignis ausgeblendet. Was dann je von Adam und Christus auf ihre Verbündeten kommt, ist ein Schicksal, eine Macht, ein Äon, jedenfalls eine metahistorische Größe, die das eigentlich theologische Element umgreift, das sich dann je und je in der Geschichte der gefallenen bzw. der eschatologisch erneuerten Menschheit realisiert. Wieder muß dann der Akzent auf die Aktualisierung der paradigmatischen Ereignisse fallen und diese in ihrer maßgeblichen, rechtlich konstitutiven Bedeutung abgeschwächt werden. Im Blick auf letztere heißt es hier:

"Es handelt sich um einmalige Geschehnisse einer besonderen Kategorie, wenn Adam sündigte und Jesus Christus gehorsam wurde, aber diese Geschehnisse lösen sich nicht von den ständig sich vollziehenden Handlungen, die in der Geschichte von Menschen immer wieder getan werden und nun den Gesamtprozeß zur Ausreifung bringen."<sup>698</sup>

Entscheidend ist also das allen Handlungen Gemeinsame, das sich jeweils in der Einzelhandlung hypostasiert, nicht aber die Ungehorsamstat Adams bzw. die Rechttat Christi an und für sich. Im Blick auf die Sünde heißt dies, daß sie theologisch gesehen eine herrschende Macht ist, ein überindividuelles Verhängnis, eben die Struktur jenes sich in Adam paradigmatisch manifestierenden Äons. Somit wäre auch der wesentlich akzidentale Charakter der Sünde aufgewiesen, und es wäre nicht erlaubt, von einer wesentlichen, ontischen Sündhaftigkeit des Menschen zu sprechen, die seine Lebensäußerungen strukturiert.

Die verschiedenen Einzelbemerkungen zur Christologie haben immer wieder die Frage nach ihrer Wirklichkeitsbezogenheit anklingen lassen. Hierzu vernehmen wir nun, daß der Deutungsrahmen der Christologie ein mythologischer sei.<sup>699</sup> Dies wird besonders im Kommentar zu Röm 5,12-21 deutlich. Ausgangspunkt dieser Deutung sei Christus als der erhöhte Herr, als Geist, der sich je an der innergeschöpflichen Größe Mensch durchsetze, also das, was wir schon als das eigentlich pneumatische Element kennengelernt haben. In mythologischer Diktion werde diese Christusherrschaft ausgesagt, wenn Paulus von deren kosmischer Dimension spreche, von Christus als Weltziel und vom zweiten Adam.<sup>700</sup> Der Mythos hebt also die geschichtliche Wirklichkeit des historischen Jesus nicht auf, sondern er dient lediglich dazu, den umfassenden, transzendenten Charakter des Pneuma, das sich je und je in der Einzelexistenz realisiert, auszusagen.<sup>701</sup>

---

<sup>697</sup> A.a.O., S. 185.

<sup>698</sup> A.a.O., S. 194.

<sup>699</sup> Vgl. ders., "Der Christus des Paulus," *DaW*, S. 56-69.

<sup>700</sup> A.a.O., S. 27.

<sup>701</sup> A.a.O., S. 28.

Wieder sehen wir den Unterschied zu Bultmann, der das historische Element des NT konsequent mythologisch deutete, so daß das Ereignis an sich im Grunde überflüssig wurde. Michel hält am historischen Christusergebnis fest, sieht aber dessen Deutungsrahmen als Mythos. Mit welchem Recht, so muß gefragt werden, wird hier mythologische Redeweise gesehen? Eine formale Parallelität der Aussagen Pauli zu den Mythen seiner Umwelt berechtigt noch nicht zu diesem Schluß. Mit dem Postulat mythologischer Redeweise wird auf jeden Fall die Konkretion der Christusherrschaft für die Schöpfung in ihrer Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zerbrochen, sie wird zu einem überweltlich-äonenhaften Etwas, dessen *res* nicht eigentlich in Kategorien weltlicher Wirklichkeit aussagbar ist.

### 3.3.3. Gerechtigkeit Gottes und Rechtfertigung

Es sei vorab erwähnt, daß Michel im Gegensatz zu Käsemann durchaus an der realen Personalität und Transzendenz Gottes festhält. Dies gibt dem Ganzen der Darstellung einen schriftgemäßen Horizont. Gott verflüchtigt sich nicht in Akte an der immanenten Wirklichkeit wie bei seinem genannten Tübinger Fakultätskollegen. Dementsprechend ist auch seine Sicht für das Normiertsein der irdischen Existenz des Menschen durch Gott und seinen Willen. Die Gültigkeit der Norm des Gesetzes ist klar gesehen, auch unter dem Evangelium.<sup>702</sup> Es muß allerdings die Frage im Auge behalten werden, inwieweit die Gerechtigkeit des Evangeliums vom Gesetz strukturiert ist, inwieweit jene in Kontinuität zu diesem steht. Der Hintergrund unserer Frage ist die Schöpfungsgebundenheit des Gesetzes. Das Gesetz ist die theologische Norm des diesseitigen, irdischen Verhaltens des Menschen. Daher muß die Gerechtigkeit Gottes, die im Evangelium offenbart wird, soll sie wirklich in inkarnatorischer Gestalt erscheinen, an diesseitiges, vom Gesetz normiertes Verhalten gebunden sein. Entsprechend der Schrift ist dies in Jesus Christus gegeben, insofern er sowohl durch seine *oboedientia activa* das Gesetz erfüllt hat, als auch durch die *oboedientia passiva*, also im Erleiden des Todes das den Sünder verdammende Urteil des Gesetzes getragen hat. Die Rechttat Christi ist also der wesentliche Inhalt der Gerechtigkeit Gottes. Noch einmal: In einer Tat im geschöpflichen Bereich, nicht in einer wesentlich metahistorischen Größe, die sich in einer Tat hypostasiert, besteht gemäß der Schrift die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt. Natürlich ist diese Gerechtigkeit *ab extra*, da der inkarnierte Christus Gott von Ewigkeit ist. So sehr es nun diese transzendente Größe ist, die im historischen Jesus ihre Wirklichkeit findet, so sehr muß die geschöpfliche Gestalt der Rechttat festgehalten werden, damit die Gerechtigkeit Gottes identifizierbare Wirklichkeit bleibt, von der im Evangelium die Rede ist.

<sup>702</sup> Vgl. Michel, *Der Brief an die Römer*, S. 116 ff. passim.

Mit anderen Worten, die Christologie ist das kardinale Element der Gerechtigkeit Gottes.

In Anbetracht der obigen Ausführungen zur Christologie überrascht es nicht, wenn Michel die Gerechtigkeit Gottes wesentlich als nichtgeschöpfliche Größe faßt. Sie sei sowohl Gottes richterliches Urteil als auch seine eschatologische Heilsgabe. Diese Doppelheit finde ihre Einheit im Kreuz Christi und werde dem Glauben zugesprochen.<sup>703</sup>

"Die Gerechtigkeit Gottes, die als Gabe dem Sünder zuteil wird (Gen. auct.), und die vorpaulinische Bezogenheit der Bundestreue Gottes, die am Kreuz Jesu enthüllt wird (Gen. subj.), sind das Besondere, das in der paulinischen Theologie angenommen und mit besonderer Schärfe herausgestellt ist."<sup>704</sup>

Damit ist der Doppelaspekt der Gerechtigkeit Gottes angesprochen, der die Darstellung Michels wie ein roter Faden durchzieht: Gerechtigkeit Gottes als Bundestreue sowie als aktuelle Selbstdurchsetzung Gottes und seines Anspruches. In einem Exkurs zum Thema der Gerechtigkeit Gottes wird dieser Doppelaspekt eingehend entfaltet.

### 3.3.3.1. Gerechtigkeit Gottes als Bundestreue

Dieser Begriff der Bundestreue, den Michel nicht weiter erklärt, ist mehrdeutig. Im Rahmen biblischer Theologie, also dort, wo der Bund als Heilsbund in seiner Exklusivität gesehen wird, hat die Gerechtigkeit Gottes als Bundestreue ihren spezifischen Platz: Gott steht zu seinem Verheißungswort, auch zu der Gerichtsverheißung gegenüber dem Ungläubigen, und der Mensch kann sich auf die Gültigkeit des Wortes Gottes verlassen. Werden aber die Grenzen des Heilsbundes ausgedehnt, etwa auf die ganze Schöpfung, so daß Bundestreue gleich Schöpfungstreue ist, wird der Begriff entleert, und dies umso mehr, als er dann derart in den Vordergrund tritt, daß er der geradezu hervorragendste Charakterzug Gottes ist. Dadurch wird der Gottesbegriff allzu schnell monistisch verengt, weil es dann keinen die Schöpfung richtenden und verdammenden Gott mehr gibt, oder allenfalls das Gericht Gottes seinem Rettungshandeln untergeordnet bleibt.

Dies scheint bei Michel der Fall zu sein, insofern er die Zornesoffenbarung in die Heilsoffenbarung integriert sieht:

*"Im Kreuz Jesu und in der Botschaft vom Kreuz liegt das Gericht Gottes über die Welt, die Enthüllung der Sünde des Menschen, die Strafgewalt Gottes, die dem zukünftigen Gericht voranläuft."*<sup>705</sup>

Diese Aussage ist für sich genommen und in gewissem Sinne zutreffend, denn der Zorn Gottes über die Sünde wird auch am Kreuz sichtbar. Die

<sup>703</sup> A.a.O., S. 88.

<sup>704</sup> A.a.O., S. 158.

<sup>705</sup> A.a.O., S. 111 (Hervorhebung im Original).

Frage aber ist, ob die Zornesoffenbarung dadurch nicht doch "an die Leine" der Heilsoffenbarung gelegt wird. Ist nicht vielmehr der Zorn Gottes über die Sünde von Adam an sichtbar und fühlbar? Ist nicht das anklagende Gewissen der Heiden<sup>706</sup> ein deutlicher Erweis des Offenbarseins des Zornes Gottes, ganz zu schweigen von den schon im Alten Testament offenbaren Gerichten Gottes über Israel und den Völkern? Vor allem aber wird der Zorn Gottes bei Juden und Heiden durch Gesetz offenbar.<sup>707</sup> Wo diese Dimension nicht gesehen wird, wird der Zorn Gottes zu einer fiktiven Größe. Zweifellos ist auch die Zornesoffenbarung Bestandteil der Durchsetzung der Gerechtigkeit Gottes, aber sie führt nicht nur zum Heil, denn die geschichtlichen Offenbarungen des Zornes Gottes führten zur Zerstörung, und das endliche Gericht durch Christus wird zur Verdammnis vieler sein. Bundestreue Gottes bedeutet also auch die Durchsetzung der punitiven Gerechtigkeit Gottes an denen, die außerhalb des Bundes, also außerhalb Christi, stehen.

Verkehrt wird die Fassung der Gerechtigkeit Gottes als Bundestreue auch dann, wenn sie als separate Eigenschaft Gottes gedacht wird, die wohl an Christus offenbar werden kann, aber nicht in ihm ihre gegenständliche Wirklichkeit hat. Wenn also dieser christologische Bezug verkannt wird, zerfällt der Begriff. Einerseits beschreibt er dann eine Eigenschaft Gottes, die der *aequitas* beim Ambrosiaster vergleichbar ist, andererseits muß seine *res*, seine geschöpfliche Gestalt, in einer beim Menschen vorfindlichen Bewegung oder Eigenschaft gesucht werden, also eine Gerechtigkeit im augustinischen Sinne. Auch dieses Auseinanderfallen nehmen wir bei Michel wahr. Dabei grenzt sich Michel gegen ein Verständnis der Gerechtigkeit Gottes als statische Eigenschaft ab und sieht den Gerechtigkeitsbegriff gefüllt durch das Handeln Gottes, durch die Realisierung des gerechten und heilsamen Willens Gottes.<sup>708</sup> Der neue Bund, der seit dem Christusereignis das Verhältnis Gottes zu den Menschen regelt, sei eine neue, von Gott gesetzte Ordnung, die einerseits von der Bundestreue Gottes her zu bestimmen sei und andererseits von der Bundesforderung her, die dem Bundespartner obliege, nämlich dem auf Glauben gegründeten Gehorsam, der Gottes Gebot zur Geltung bringe.

"Die Besonderheit des Römerbriefes besteht aber theologisch in der Interpretation der eschatologischen Gerechtigkeit als dem gegenwärtig sich vollziehenden Gericht über die ganze Menschheit und als der endgültigen Gnade Gottes, die der Situation des neuen Äons entspricht. ...es geht ihm tatsächlich darum, daß die

---

<sup>706</sup> Röm 2,15.

<sup>707</sup> Röm 4,15; vgl. Th. Zahn, *Der Brief des Paulus an die Römer* (Leipzig: Deichert, 1910), S. 228.

<sup>708</sup> Michel, *Der Brief an die Römer*, S. 159.



Forderung Gottes nicht nur anerkannt, sondern auch vollzogen wird (Röm. 3,31; 6,13 ff.; 13,8 ff.)."<sup>709</sup>

Es sollte an dieser Stelle deutlich geworden sein, daß Michel bei der Beschreibung der *res* der Gerechtigkeit Gottes von der christlichen Existenz spricht. Die ganze Konzeption der Soteriologie drängt auf die Realisierung der theologischen Größe im Bereich der menschlichen Existenz.

### 3.3.3.2. Die Gabe der Gerechtigkeit und ihre Mitteilung

Wir stehen hiermit vor der Rechtfertigungsauffassung Michels. Rechtfertigung ist ein dem Opfer Christi analoges Handeln Gottes am Menschen, der Einbruch des Urteils Gottes als eschatologisches Geschehen in die Existenz.<sup>710</sup> Damit ist die oben erwähnte Aktualisierung der Geschichte, also konkret des Christusereignisses, angedeutet. Das Mittel dieser Aktualisierung ist das oben beschriebene wirkende Wort des Evangeliums, das durch die Verkündigung hindurch die Rechtfertigung, die Durchsetzung der Gerechtigkeit bewirkt.<sup>711</sup> Im Akt der zum Glauben rufenden Predigt geschehe die eigentliche Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes, denn gerade in diesem Geschehen liege die 'Kraft' des Wortes.<sup>712</sup> Die Verkündigung bewirke, daß der Mensch zum Glauben komme, denn die Rechtfertigung ist aus Glauben. Damit kommen wir zu der entscheidenden Frage, wie diese in der menschlichen Existenz vorfindliche Größe 'Glaube' bei Michel beschrieben wird. Hierin muß deutlich werden, wie das eigentliche Problem, nämlich auf welchem Wege die Heilsmitteilung geschieht, gelöst wird. Es heißt hierzu:

"Durch Jesus Christus empfängt der Mensch Gottes Gerechtigkeit, weil Gottes Urteil, daß Jesus gerecht sei, zum Urteil über den Glaubenden wird. Was Glaube und Gehorsam ist, hat Jesus Christus sichtbar gemacht: durch ihn ist der 'Glaube' in die Welt gekommen (Gal. 3,25). Glauben aber heißt: Gott recht geben (Röm. 3,4), auf den eigenen Anspruch verzichten (Röm. 3,20.28), Gott gehorsam sein (Röm. 1,5; 10,3), sein Vertrauen auf Gott setzen (Röm. 10,11)."<sup>713</sup>

Das heißt im Klartext: Durch die formale, glaubensvolle *imitatio Christi* in den genannten Aspekten des "Glaubens" geschehen zugleich die Heilsmitteilung und -anwendung. Wieder sehen wir, daß das Christusgeschehen streng genommen nicht mehr ausschließlich stellvertretend ist. Wir verweisen hier erneut auf Althaus' Gedanken, daß der Vertretene in die Bewegung des Vertreters hineingenommen werden müsse.

"So wie Gott den Sünder rechtfertigt (Röm. 4,5), gibt auch der Glaubende, der Gottes Gericht über sich annimmt, Gott recht. Die *dikaioyne* ist ein echtes Han-

<sup>709</sup> A.a.O., S. 53.

<sup>710</sup> A.a.O., S. 159.

<sup>711</sup> A.a.O., S. 160.

<sup>712</sup> A.a.O., S. 89.

<sup>713</sup> A.a.O., S. 156.

deln, Schaffen Gottes im geschichtlichen Vollzug, obwohl der Begriff zunächst deklaratorisch und geltungshaft wirkt."<sup>714</sup>

Entgegen der philologischen Evidenz wird hier das forensische Element in der Rechtfertigung bewußt umgebogen, und ein aktuelles, schöpferisches Handeln wird Christus nebengeordnet. So führt das Evangelium nach Michel nicht zum historischen Christus hin, indem der Glaube auf das *ephapax* vollbrachte Ereignis abstellt, sondern von Christus weg zu einer Ausdehnung der gedachten eschatologischen Größe auf die Einzelexistenz.

"Ohne die konkrete, zusprechende Verkündigung des Boten ist also die Rechtfertigung nicht möglich; *die Durchsetzung der Gerechtigkeit und Versöhnung vollzieht sich gerade durch die Verkündigung.*"<sup>715</sup>

Die Zweitkausalität dieser Bewegung, ihr *sine-qua-non*-Charakter, wird an dieser Stelle besonders deutlich. Die Verkündigung soll mehr sein als bloße Mitteilung vollbrachten Heils und Hervorbringung des Glaubens, nämlich aktuelles schöpferisches Wirken Gottes, das in der Setzung neuer Realitäten beim Menschen die eschatologische Neuschöpfung gleichsam antizipiert. Damit muß der Glaube zwangsläufig nomologische Züge tragen: Die Botschaft "verlangt den Akt des Gehorsams"<sup>716</sup>, eben den Gehorsam des Glaubens. Erst hierin wird das Heil wirklich. Hinter dem Genitiv stehe eine Autorität, der man gehorche.<sup>717</sup> Dieser Gehorsam steht in formaler - und nur in solcher - Analogie zum Gehorsam Christi. Er sei das im Kreuz Christi mitgesetzte Kreuz des Jüngers, das Jesus von den Seinen verlange.<sup>718</sup> Der evangelische Charakter dieser Erfahrung, die nach außen hin keineswegs evangelisch wirkt, liege in dem, was von Ostern her offenbar geworden sei, nämlich daß hinter der Hülle der Niedrigkeit sich Gottes Gegenwart verberge. Wir nehmen hier eine große Nähe zur *theologia crucis* des jungen Luther wahr.

Der Glaube sei ein neues Lebensprinzip. Seine antithetische Stellung zu den Werken des Gesetzes lasse ihn darauf verzichten, sich selbst vor Gott unter Verweis auf die eigenen Werke zu rechtfertigen. Positiv strukturiere er das Wesen und Verhalten des Menschen: "Ist der Mensch 'aus Glauben', so formt sein Glaube sein ganzes Denken und Wollen."<sup>719</sup> Diese Aussagen treffen für sich genommen zu. Das gleiche gilt für die im Kommentar zu Hebr 11,1 dargestellte Ansicht, daß das Wesen des Glaubens im Objektbezug stehe, nämlich im Annehmen der Botschaft, im Abstellen auf die Rea-

---

<sup>714</sup> A.a.O., S. 159.

<sup>715</sup> A.a.O., S. 160.

<sup>716</sup> A.a.O., S. 160.

<sup>717</sup> A.a.O., S. 75. Daß es sich bei diesem Genitiv auch um einen *gen. epexegeticus* handeln kann, hat Michel als Möglichkeit offengelassen.

<sup>718</sup> Michel, "Der Christus des Paulus," *DaW*, S. 61.

<sup>719</sup> Ders., *Der Brief an die Römer*, S. 154.

lität der unsichtbaren Welt.<sup>720</sup> Damit ist jedoch noch nicht alles gesagt, denn gemäß der Schrift erfaßt der Glaube die Wirklichkeit des vollbrachten Heils in Jesus Christus, also die historische, inkarnatorische Gestalt der Gerechtigkeit Gottes. Und wiederum zeigt sich im Lichte der Christologie die Defizienz in Michels Glaubensbegriff. Es geht ihm vielmehr um den Nachvollzug dessen, was in Christus offenbar geworden ist, um die strukturelle Wiederholung des Gerichts am Gläubigen im Vollzug des Glaubens. Das Gerichtsurteil sei ein objektives Geschehen, das sich an dem vollziehe, der an Jesus glaube. Zu dem Glauben, dem Akt des Vertrauens, tritt also additional ein Geschehen hinzu, das abbildlich das Kreuzesgericht Christi ist, ein Handeln Gottes in Analogie zum Kreuzesgeschehen. Objektiv ist es deshalb, weil es konkretes Erleben des Gläubigen ist. Hier also liegt die *res* des Kreuzesgeschehens: Sie ist der Vollzug einer aus der Transzendenz kommenden, "eschatologischen" Bewegung an der Einzel-existenz.<sup>721</sup>

Wenn der Glaube mit Jesus in die Welt gekommen ist, dann ist die Funktion Jesu nur die eines Vorbildes im Glauben. Der Glaube *an* Jesus wird zum Glauben *wie* Jesus und ist inhaltlich mehr ein Gleichgeschaltetwerden mit Christus, so daß sich das Gericht und der Gehorsam am Gläubigen selbst vollzieht und zugleich die Wirklichkeit der Gerechtigkeit Gottes beim und am Menschen sichtbar wird. Glaube ist also nicht das Abstellen auf eine in sich abgeschlossene und als solche vor Gott gültige Wirklichkeit, sondern ein aktives Hineingenommenwerden in die Heilsverwirklichung. Der eigentliche Glaubensakt liegt vielmehr in der Anerkennung des Urteils, daß der Gottlose aus Gnaden gerechtfertigt werde. Dadurch wird der Glaubensbegriff stark gefüllt durch die von Luther her bekannte *iustificatio dei passiva*, nämlich Gott in seinem Urteil recht zu geben, die Verheißung anzunehmen und auf den zu vertrauen, der die Toten lebendig macht. Gnade aber ist dann inhaltlich nicht die rechtsgültige Begnadigung des Sünders, sondern nur eine Chiffre für die Ausklammerung der Gesetzeswerke, ein bloßes positives Vorzeichen des rechtfertigenden Handelns Gottes.

Im Blick auf die Heilsmitteilung muß ferner der Aspekt der Taufe bedacht werden. Mit der Taufe geschehe eine Einbindung des Täuflings in das Schicksal des Christus. Der oben skizzierte Urbild-Abbild-Charakter der Beziehung zwischen Christus und dem Gläubigen wird auch hier wieder sichtbar:

"Die Taufe ist nicht nur Urbild, sondern auch ein reales Geschehen an uns: wir sind wirklich mit Christus dem Tod überantwortet, damit wir in der Gemeinschaft mit Christus aus dem Tod zum Leben geführt werden. Das einmalige ge-

<sup>720</sup> Ders., *Der Brief an die Hebräer*, S. 373.

<sup>721</sup> Ders., *Der Brief an die Römer*, S. 165.

schichtliche Ereignis der Vergangenheit wirkt in der Taufe nach, bleibt aber auch als das Urbild der Taufe des Einzelnen vorgeordnet."<sup>722</sup>

Somit begründet die Taufe die Äonenwende in der Einzelexistenz. Konkret bedeutet dies, daß der Getaufte nicht mehr im Äon der Sündenmacht und des Zornes Gottes lebt, sondern daß er von der Herrschaft der Sünde frei und in den Dienst der Gerechtigkeit gestellt wird, um nun in einem neuen und freien Gehorsam zu wandeln.

"Durch die Taufe ist die Möglichkeit und Notwendigkeit eines neuen Lebens in der eschatologischen Bestimmtheit der Gegenwart gegeben."<sup>723</sup>

Wir stellen fest, daß die Tauflehre in der Deutung Michels in einer spezifischen Zu- und Nebenordnung zur Rechtfertigungslehre steht. Damit bezeichnet Michel etwa eine Art ontologischen Rahmen<sup>724</sup>, eine als real bestehend gedachte Größe, eine eschatologische Wirklichkeit, in deren Kontext sich die oben beschriebene, im Wortgeschehen bestehende Rechtfertigung vollzieht. Was in der Taufe indikativisch zustandekommt, wird durch den Imperativ aktualisiert, daher - so Michel - auch die Aufforderungen zur Heiligung in Röm 6. Diese durch die Taufe initialisierte Bewegung soll das Wortgeschehen vor Entleerung schützen wie auch umgekehrt.<sup>725</sup> Doch ist ein logisches Bezogensein beider bei Michel nicht auszumachen; beide stehen zwar durch die sachliche Identität ihres Inhalts beieinander, aber eben doch nebeneinander. Daß auch die Taufe dem Glauben gegeben ist, hat Michel nicht zur Darstellung gebracht, so daß sie folgerichtig ihre separate Bedeutung und Wirksamkeit bekommt, eine Bedeutung, die sie in der Schrift nicht besitzt.

Immerhin meint Michel, mit der Taufe sei der neue Mensch "wirklich in Verheißung und Glauben"<sup>726</sup>. Wenn es sich bei dem neuen Menschen nicht um die Wirklichkeit im historischen Jesus handelt, sondern um eine an der Individualexistenz zu realisierende Größe, dann ist es bei aller Abgrenzung gegen die Vorstellung, der bisherige Mensch werde unter ein neues Ideal gestellt, doch so, daß faktisch am und beim bisherigen Menschen eine in diesem Äon noch zu realisierende Wirklichkeit intendiert ist, also ein Bild, ein Ideal, das dem Urbild entspricht. Dies kommt mit der Taufe als real-ontologisch präzifizierbare Potenz zustande. Diese Potenz ist strukturiert vom ersten Gebot und wird in der durch die Exhortation hervorgerufene Heiligung aktualisiert. Biblisch wäre, daß der Christ auch die Umgestaltung in das Bild Christi aus Gnaden und durch den Glauben an die schon vollbrachte Heiligung im Opfer Christi empfangen würde und nicht erst

---

<sup>722</sup> A.a.O., S. 205.

<sup>723</sup> A.a.O., S. 214.

<sup>724</sup> Vgl. a.a.O., S. 491.

<sup>725</sup> Vgl. a.a.O., S. 217 f.

<sup>726</sup> A.a.O., S. 217.

auf nomologischem Wege durch einen vom Getauften in seiner Subjektivität zu leistenden Akt des Gehorsams. Mit anderen Worten: wenn die Taufe eine wie auch immer geartete existenzgebundene Wirklichkeit schafft, ist Heiligung eine Funktion des Gesetzes, weil das Heilsgut - sei es verborgen und nur im Akt real, oder sei es substantiell oder psychologisch faßbar - seine *res* nur in Verbindung mit der immanenten Existenz hat und also nicht mehr ein himmlisches Gut im auferstandenen und erhöhten Christus ist. Weil aber die Taufe nach der Schrift von der historischen Christuswirklichkeit spricht, kann der Glaube unter Wahrung seiner Schriftgemäßheit in ihr das *pro me* des *extra me* bestehenden Heils in Christus erfassen.

Es ist ohne Schwierigkeiten einsichtig, daß die soeben beschriebene Fassung der Rechtfertigung faktisch nichts anderes als Heiligung ist. Da Michel kein vor dem Forum Gottes uneingeschränkt gültiges Rechtfertigungsurteil kennt, sondern nur eine Rechtfertigung als Realisierung der Gerechtigkeit Gottes in der Existenz, fallen Rechtfertigung und Heiligung sachlich zusammen. Wohl hat Michel richtig gesehen, daß auch Röm 5-8 im Horizont des Glaubens zu verstehen ist, jedoch ist eben nicht der auf den Christus *extra nos* abstellende Glaube gemeint, sondern ein Glaube als Realisierung einer mystischen, eschatologischen Bewegung.

### 3.3.4. Michel und Luther

Michel hat im Begleitwort zu seinem Aufsatzband die Aufgabe skizziert, biblische Wahrheit im reformatorischen Sinn weiterzugeben.<sup>727</sup> Wir müssen fragen, ob seine Römerbriefauslegung mit diesem Prädikat versehen werden kann. Hierzu ist zweifellos die positive Intention zu würdigen, die Bedeutung des historischen Ereignisses herauszustellen. Gegenüber der Vergnostizierung des theologischen Elements der Theologie bei Käsemann speziell und der Bultmannschule allgemein hat Michel neu den Bezug Gottes zur geschöpflichen Wirklichkeit betont. Leider mußten wir aber feststellen, daß Michel selbst keineswegs frei ist von den Denkstrukturen seiner Gegner. Vor allem im Blick auf die von der Schrift bezeugte Gerechtigkeit Gottes in Christus mußten wir konstatieren, daß sie nicht eigentlich und wesentlich in Christus ihre inkarnatorische Gestalt hat, sondern in einem aktuell-schöpferischen Handeln Gottes besteht, in welches die individuelle Existenz jeweils integriert ist. Lehnte die Reformation diese Integration der *causa secunda* ab, so wird an dieser Stelle der Mensch ebenso wie im modernen Denken allgemein in die Verwirklichung des Heils wieder eingeschaltet. Daß der Glaube damit nicht auf ein vollbrachtes Werk rekurrieren kann, sondern unter Verlust seines Wesens in den Dienst einer zu erfüllenden Sollordnung, eben der zu verwirklichenden Gerechtigkeit Gottes, gestellt wird, ist verkannt. Damit ist die reformatorische Linie an entschei-

<sup>727</sup> Michel, *Dienst am Wort*, S. 9.

dender Stelle durchbrochen. Zwar meint Michel in einem Exkurs über Paulus und Luther, daß Luther, wie von E. Ellwein und P. Althaus dargestellt, in das *iustum reputari* auch ein *iustum effici* einschließe, was im Blick auf den jungen Luther, wie oben gezeigt, durchaus zutrifft, jedoch ist damit gerade nicht die Stoßrichtung reformatorischer Soteriologie erfaßt, die eben im historischen Christus die Wirklichkeit des Heils als vollbrachte, abgeschlossene Größe vorgegeben sieht. Rechtfertigung und Sünde, Christus und Adam sind für die Reformation nicht in den Rastern der Äonenlehre beschreibbar. Sie sind als theologisch relevante Größen keine akzidenten Größen, die je auf die Individualexistenz zukommen und sie in Beschlag nehmen, sondern geschöpfliche Wirklichkeit, die entweder zu der in Adam gefallenen Schöpfung oder zu der in Christi leibhafter Auferstehung angebrochenen neuen Schöpfung gehört. Letztere ist bei Luther am Christen noch nicht reale Wirklichkeit, sondern steht in Verheißung und Glauben, woraus sich die *simul*-Struktur der Beschreibung des Christen ergibt. Da für Michel das theologisch-pneumatische Element nicht eigentlich *in* geschöpflicher Gestalt vorhanden ist, sondern sich nur akzident *an* der Schöpfung realisiert, ist es schwierig, dem reformatorischen *simul* zu folgen, wie aus der Exegese von Röm 7 sachlich hervorgeht, denn die Beschreibung der gleichzeitigen Präsenz zweier Äonen in der individuellen Existenz brächte unlösbare Schwierigkeiten mit sich.

### 3.4. Ernst Käsemann<sup>728</sup>

E. Käsemann vertritt die Sicht, daß die Gottesgerechtigkeit, besonders in der Gestalt der paulinischen Rechtfertigungslehre, Integral seiner theologischen Position im allgemeinen ebenso wie seines Verständnisses der biblischen Heilsoffenbarung im besonderen sei. Dies geht aus den immer wiederkehrenden Äußerungen hervor, daß in der gegenwärtigen, eschatologischen Heilszeit das Verhältnis des Menschen zu Gott charakterisiert sei durch die *iustificatio impii*. Zentriere das urchristliche Kerygma in der Verkündigung des Anbruchs der eschatologischen Königsherrschaft Gottes, so bedenke Paulus dieselbe unter dem spezifischen Aspekt der *dikaio-syne theou*. Unsere Untersuchung wird daher zuerst die beiden Themenkreise Christus und Gerechtigkeit ins Auge fassen, welche sich insofern gegenseitig überschneiden, als Käsemann feststellt, daß "*dikaio-syne theou* für Paulus die sich eschatologisch in Christus offenbarende Herrschaft Gottes über die Welt ist."<sup>729</sup> Im Anschluß daran haben wir den Fragenkomplex der Heilsmitteilung zu bedenken, aus welchem sich schließlich die Darstellung des hermeneutischen Horizonts ergeben muß.

#### 3.4.1. Adam und Christus

Geradezu dualistisch erscheinen Adam und Christus als Projektion der beiden grundsätzlichen Existenzmöglichkeiten des Menschen, des Herrschaftskontextes, in dem sich jeder Mensch bewegen kann. Entsprechend sind sie nicht in erster Linie einzelne, historische Persönlichkeiten, sondern ihr geschichtliches Sein, das nicht ausdrücklich gezeugnet wird, wird der Kontingenz des konkreten, geschichtlichen Kontextes enthoben und verabsolutiert: Sie sind

"jene beiden Gestalten, welche allein Welt in Unheil und Heil inaugurierten und deshalb sich nicht der Reihe von Stammvätern einordnen lassen."<sup>730</sup>

Als geschichtliche Personen waren sie doch weltumspannend, und dies, wie aus der Aussage der Nichtintegrierbarkeit in menschliche Stammbäume hervorgeht, nicht nur in ihrer Funktion, sondern auch in ihrer Persönlichkeit. Von daher wird Käsemann den inkarnatorischen Charakter, d.h. die geschichtliche, normal-menschliche Wirklichkeit ihrer Person und ihres Werkes leugnen, und die Frage muß gestellt werden, was sie dann waren,

<sup>728</sup> E. Käsemann, *An die Römer*; Handbuch zum Neuen Testament 8a, 4. Aufl. (Tübingen: Mohr, 1980).

Ders., "Zum Verständnis von Röm. 3,24-26," *EVB I*, S. 96-100.

Ders., "Das Problem des historischen Jesus" *EVB I*, S. 187-214.

Ders., "Zum Thema der Nichtobjektivierbarkeit," *EVB I*, S. 224-236.

Ders., "Gottesgerechtigkeit bei Paulus," *EVB II*, S. 181-193.

Ders., "Zum gegenwärtigen Streit um die Schriftauslegung," *EVB II*, S. 268-290.

<sup>729</sup> Ders., "Gottesgerechtigkeit bei Paulus," *EVB II*, S. 192.

<sup>730</sup> Ders., *An die Römer*, S. 134.

ob Geistwesen, Ideen oder sonstige Zwischengestalten; auf jeden Fall aber Typen, Urbilder, deren Erfahrung dann gemeinmenschlich ist. Nach der Schrift jedoch stehen beide unzweideutig im Kontext der geschichtlichen Menschheit. Sie werden als reale Personen im genealogischen Zusammenhang mit den übrigen Menschen dargestellt, die nicht die Funktion von Urbildern bekleiden, sondern rechtliche Repräsentanten der mit ihnen verbundenen Menschheit sind.

Adam sei ursprünglich *doxa* verliehen gewesen, um in der ungebrochenen Erfahrung der Kreatürlichkeit *coram deo* zu wandeln. Sein Fall sei ein solcher aus der Geschöpflichkeit, indem er das Geschöpf anstelle des Schöpfers zu seinem Gott gemacht habe, d.h. er habe die mit seiner Geschöpflichkeit gesetzte kardinale Beziehung zum Schöpfer verleugnet und pervertiert und dadurch den Zorn Gottes auf sich gezogen.<sup>731</sup> Der zentrale Charakterzug der Sünde sei also das Vergehen des Menschen gegen die Gottheit Gottes, die Sünde gegen das erste Gebot. Adams Fall entbehre aber der ihm von Paulus in Röm 5,12 ff. zugeschriebenen kardinalen Bedeutung als Rechtsgrundlage der universalen Verdammnis. Vielmehr habe das Geschehen typologischen Charakter: Habe Adam das Regnum der Sünde und des Todes inauguriert, so befinde sich der Mensch nunmehr unter demselben, und zwar in einer ambivalent strukturierten Position: einerseits sei das Geschehen Adams sein eigenes Geschehen, er selbst habe seinen eigenen Sündenfall erlebt, andererseits stehe er unter dem von Adam herbeigeführten Verhängnis:

"Der Mensch wird primär nicht als Subjekt seiner Geschichte, sondern als ihr Objekt und ihre Projektion gesehen. Er befindet sich in Sachzwängen, welche seine Existenz übergreifen, seinen Willen und seine Verantwortung insofern bestimmen, daß er nicht beliebig wählen, sondern immer nur bereits Vorgegebenes ergreifen kann."<sup>732</sup>

Das *regnum Adae* manifestiere sich daher in der Macht der Sünde, welcher alle Welt unterliege, und stehe also unter dem Zorn Gottes<sup>733</sup>, der sich in der Preisgabe des Menschen an die Mächte des Chaos, der *sarx*, manifestiere. Die sittliche Perversion sei Folge dieser Preisgabe.

Das in der Komplexität Gottes begründete biblische Ineinander von Prädestination und Freiheit, an dieser Stelle von Sünde und Verantwortung auf der einen Seite und von dem die Menschheit in Adam gesamthaft unter

<sup>731</sup> A.a.O., S. 42 f.

<sup>732</sup> A.a.O., S. 139.

<sup>733</sup> Der Gottesbegriff Käsemanns bedürfte einer gesonderten Untersuchung. Es müßte vor allem gefragt werden, inwiefern Gott bei ihm als wirklicher dreieiniger, ewiger und persönlicher Gott erscheint oder nur als Transzendenz, Geistigkeit oder Idee. Davon abhängig wäre auch das Verständnis des Begriffes "Zorn Gottes", der im letzteren Falle eine unpersönliche, kosmische Größe wäre, die zur Deutung eines menschlichen Lebensumstandes herangezogen werden könnte, mithin also nicht mehr wäre als ein bloßes Interpretament.



den Ungehorsam beschließenden, der Sünde preisgebenden Willen Gottes auf der anderen Seite, erscheint hier bei genauerem Hinsehen zugunsten einer gnostizierenden Schau des Menschen verlassen. Der Mensch ist nicht mehr dem ihn zu Recht verdammenden und preisgebenden persönlichen Gott verantwortlich, sondern unpersönliche, existenzübergreifende "Sachzwänge" kosmischen Charakters bestimmen sein Dasein. Diese entpersönlichende, mechanisierende und spekulative Sicht des Menschen kann die personale Relation von Gott und Mensch mit allen in der Struktur der Persönlichkeit implizierten Spannungen nicht sachgemäß würdigen. So trägt auch Käsemanns Sündenbegriff Züge, die das verantwortliche, persönliche Verhalten, die Übertretung des einzelnen wenigstens zum Teil ausblenden. Die das Individuum übergreifenden Strukturen der Sünde hat Käsemann zweifelsfrei erkannt. Doch kann Sünde nicht zu einer *ab extra* auf den Menschen zukommenden Größe vereinseitigt werden, sondern Sünde hat ihre innerweltliche, von Gott durch das Gesetz gewissermaßen normierte Gestalt, und nur in dieser ist sie wirklich. Nur hier stellt sie einen rechtlich faßbaren Tatbestand dar, und nur hier wird sie vom Menschen als solche erkannt. Bei Käsemann aber ruht der Akzent auf der existenzübergreifenden, geradezu kosmischen Größe der Macht und Herrschaft der Sünde. Die Frage bleibt offen, wer konkret diese Macht ausübt. Daß dahinter einmal der schon erwähnte preisgebende und verdammende Wille Gottes steht und ebenso der Wille des Satans, welcher nach der Schrift eben keine gestaltlose, apersonale, jenseitige Größe oder die Personifikation einer Chaosmacht ist, sondern als Person intentional Gottes Werke zerstört und kraft der Setzung Gottes des Todes Gewalt ausübt, hat Käsemann nicht wahrgenommen. Bei ihm erscheint als Prototyp des Bösen vielmehr die geschichtlich-übergeschichtliche Größe "Adam".

Entsprechende Züge sind daher auch bei Christus zu finden. Er ist ausschließlich darin mit Adam vergleichbar, daß auch durch ihn Herrschaft in der Welt begründet wird. Eine Identität beider in dem mit dem *anthropos*-Begriff bezeichneten Wesen wird aber als auf den Mythos vom Urmenschen zurückgehende Vorstellung abgelehnt.<sup>734</sup> Auch die Menschheit Jesu, in ihrer geschichtlichen Einmaligkeit und Wirklichkeit von Paulus mit *heis anthropos* bezeichnet<sup>735</sup>, wird unbegründet und polemisch als nicht zur Debatte stehend abgetan, um einen gnostischen Christus kosmischen Ausmaßes darzustellen: Christus sei der "Präexistente, Auferweckte und desig-nierte Kosmokrator"<sup>736</sup>, der "endzeitliche Himmelsmensch"<sup>737</sup>.

<sup>734</sup> Käsemann, *An die Römer*, S. 136.

<sup>735</sup> Röm 5,15 ff.

<sup>736</sup> Käsemann, *An die Römer*, S. 134.

<sup>737</sup> A.a.O., S. 135.

Das Besondere an Christus sei die ihm von der Urgemeinde beigelegte *kyrios*-Akklamation: Die frühe Kirche bekenne ihn als den Inaugurator der *basileia theou*, durch welche Gott seinen Anspruch auf die gefallene Schöpfung zur Geltung bringe, wobei mit der Königsherrschaft das Heil mitgesetzt sei. Dieses Heilsreich Christi finde seine konkrete Form in der Rechtfertigung der Gottlosen. Daher kann Käsemann das Zentralthema des Römerbriefes in unmittelbarem Zusammenhang mit der Christusherrschaft sehen:

"Die ganze Botschaft des Briefes läßt sich im Rückgriff auf die Kyrios-Akklamation in die knappe wie paradoxe Aussage bringen, der Gottessohn sei als unser Kyrios die eine eschatologische Gabe Gottes an uns und darin offenbare sich zugleich Gottes Recht auf uns wie unser Heil."<sup>738</sup>

Wir werden die soteriologischen Aspekte dieser Aussage unten eingehend betrachten. Es darf noch hinzugefügt werden, daß dieses Reich sich schicksalhaft-universalistisch ausbreitet, so daß kraft der "unendlichen Überlegenheit Christi"<sup>739</sup> und seines Reiches und der Größe der Gnadenmacht in der endlichen *apokatastasis panton* Gott alles in allem sein werde.<sup>740</sup>

Die kosmische Dimension des Christusbegriffs Käsemanns haben wir damit betrachtet, und es schließt sich die Frage an, welche Bedeutung der historische Jesus für Käsemann hat.<sup>741</sup> Seine Polemik gegen die mannigfaltigen Versuche, das 'Leben Jesu' gesichert darzustellen und dem historischen Jesus für Theologie und Verkündigung ausschlaggebende Bedeutung zuzumessen, zeigt an, daß die konsequent durchgeführte (und von Käsemann selbstverständlich bejahte) historisch-kritische Methode den historischen Jesus faktisch in die Irrelevanz drängen muß; jedenfalls müssen die vom inkarnatorischen Denken geprägten Evangelienberichte ahiistorisch interpretiert werden. Folglich gilt:

"Der historische Jesus begegnet uns im NT, der einzigen wirklichen Urkunde über ihn, eben nicht, wie er an und für sich gewesen ist, sondern als der Herr der an ihn glaubenden Gemeinde."<sup>742</sup>

Es wird also die Tatsächlichkeit der historischen Existenz des Mannes von Nazareth festgehalten, aber alle geschichtlichen Spezifika werden für unzugänglich erklärt. Das nun, was die Urgemeinde von dem historischen Jesus behalten habe, sei nichts anderes, als daß sie von ihm sage, er sei der Kyrios. Dieser Sachverhalt sei es, der historisch-kritisch aus den Evangeli-

<sup>738</sup> A.a.O., S. 26.

<sup>739</sup> A.a.O., S. 147.

<sup>740</sup> A.a.O., S. 149.

<sup>741</sup> Käsemann hat diesem Thema seinen Aufsatz "Das Problem des historischen Jesus" gewidmet (1954) EVB I, 187-214. Unsere Ausführungen hierzu beziehen sich wesentlich auf diese Quelle.

<sup>742</sup> Käsemann, "Das Problem des historischen Jesus" EVB I, S. 194.

en zu erheben sei, der sich gleichsam als Kern der in Mythen gekleideten neutestamentlichen Botschaft herauschälen lasse.

Gleichwohl vollziehe sich die Existenz des Nazareners in uneingeschränkter geschichtlicher Kontingenz. An diesem Menschen Jesus von Nazareth aber 'ereigne' sich nun die eschatologische Heilsoffenbarung bedingungslos, d.h. unter Absehung von aller geschichtlichen Bedingtheit, Kausalität und Chronologie. Von einem wirklichen Eingehen Gottes in die Geschichte, von Inkarnation im biblischen Sinne des Wortes kann natürlich nicht die Rede sein. Daher kann von dem Nazarener auch nicht gesagt werden, er sei Gott. Das Göttliche verflüchtigt sich in den Akt, welcher sich an Jesus urbildlich vollzog, und die Urgemeinde läßt Jesus von diesem zu sich reden. Es gehe hierbei um die Erfahrung des endgültigen, absoluten und unbegründbaren Anspruches Gottes auf mich als sein Geschöpf, um die existenzielle Gültigkeit der Basileia Gottes für mich. In diesem Bewußtsein habe Jesus gelebt und gewirkt und damit den Anbruch der Basileia als gegeben vorgelebt, in der darin implizierten Freiheit der Kinder Gottes von den durch die Sünde der Abwendung von Gott bestehenden "Sachzwängen".

Die Urgemeinde halte an dem historischen Element fest in der Intention, sich gegen Enthusiasmus und Dokerismus abzugrenzen und zu betonen, daß die Offenbarung auf Erden und im Fleische erfolgt sei. Der *extra-nos*-Charakter des Heils finde darin in einer Weise seinen Ausdruck.<sup>743</sup> Wir müssen diese Aussage Käsemanns entschieden zurückweisen, da sie inkonsequent ist, denn der angebliche *extra-nos*-Charakter des Heils kann bei Käsemann gerade nicht verifiziert werden, da Heil und Offenbarung immer das Individuum voraussetzen, an welchem sie sich aktualisieren. Daher erweist sich der käsemannsche Christus als angeblicher Garant des *extra nos* als eine leere Hülse.

Was Käsemann ferner mit den frühchristlichen Häresien verbindet, ist die bei seinem Christusbild nicht verifizierbare wirkliche Inkarnation. Wohl wird gegen allen Dokerismus die Existenz eines wirklichen Menschen angenommen, aber dessen Gottheit kann ontologisch nicht ausgesagt werden. Der historische Jesus Käsemanns ist nur ein Mensch, und Anspielungen auf eine adoptianische Christologie lassen sich wahrnehmen,<sup>744</sup> was auch die Aussagen vom Exemplarcharakter Christi unterstreichen würde. Seine Gottheit kann allenfalls im "Glauben" "bekannt" werden, wie auch in der Urgemeinde geschehen. Andererseits erscheint das Göttliche nicht wirklich im Fleische, sondern ist und bleibt jenseitig, kosmisch, und nur in doketischen Rastern aussagbar, insofern dies überhaupt ontologische Kategorien sind.

---

<sup>743</sup> Vgl. a.a.O., S. 201 f.

<sup>744</sup> A.a.O., S. 194.

Das eigentliche christologische Problem in dieser Schau ist, wie sich die Identität des Mannes von Nazareth mit dem eschatologischen Himmelsmenschen, wie sie mit der urgemeindlichen Kyrios-Akklamation ausgesagt ist, verifizieren läßt. Käsemann hat dieses Problem gesehen und gibt die folgende, typische Antwort:

"Gelöst wird es allein von denen, die seit Kreuz und Auferstehung ihn als den bekennen, der er irdisch nicht zu sein beanspruchte und doch schon wurde, nämlich als ihren Herrn und Bringer der Freiheit der Gotteskinder, welche das Korrelat der Gottesherrschaft ist. Denn seiner Kontingenz entspricht diejenige des Glaubens, für den sich die Geschichte Jesu neu ereignet, nun als die Geschichte des erhöhten und gepredigten Herrn und doch wie einst als irdische Geschichte, in welcher der Zuspruch und Anspruch des Evangeliums begegnet."<sup>745</sup>

Dieser Christus steht und fällt mit der subjektiven Kräftigkeit des Gottesbewußtseins. Der Glaube muß sich erst sein Objekt schaffen, um sich dann von ihm retten zu lassen, denn: "Auf dem, was wir den historischen Jesus zu nennen gewohnt sind, können wir unseren Glauben nicht gründen."<sup>746</sup> Das Problem ist also nur ein scheinbares, denn Käsemann kann auf die Beantwortung der Frage nach der inkarnatorischen Wirklichkeit verzichten, da sie für seinen "Glauben" überhaupt nicht relevant ist.

### **3.4.2. Die Gerechtigkeit Gottes**

#### **3.4.2.1. Der christologische Bezug**

Für die biblisch-reformatorische Theologie ist der punitive Charakter des Todes Jesu Christi von kardinaler Bedeutung für den Gerechtigkeitsbegriff, und zwar sowohl hinsichtlich seiner personal-juridischen Eigenschaft als auch als konkrete, geschichtliche Tat. Die Gerechtigkeit Gottes beschreibt interpersonale Relationen. Sünde ist mehr als ein transsubjektives Verhängnis, sie ist gegen den persönlichen Gott gerichtete Tat, sie ruft dessen Zorn hervor und fordert seine Strafe heraus. Diese persönliche Dimension jedoch wird bei Käsemann ausgeblendet. Der Tod Christi wird dementsprechend nicht in juridischen, sondern in kultischen Kategorien gedeutet, welche als solche gesehen werden, die aus dem jüdischen Kultus an ihn herangetragen sind. Natürlich ist nicht zu leugnen, daß der Tod Jesu erst auf dem Hintergrund des alttestamentlich-jüdischen Kultus verständlich wird und es von daher notwendig ist, diese zur Interpretation heranzuziehen. Doch ist der alttestamentliche Kultus weder um seiner selbst willen da, noch ist er von Israel ersonnen worden, sondern er wird von juridischen Elementen, von der göttlichen Rechtsordnung, getragen. Exodus 20 geht

---

<sup>745</sup> A.a.O., S. 214

<sup>746</sup> Käsemann, "Zum Thema der Nichtobjektivierbarkeit," *EVB* I, S. 235.

allen kultischen Vorschriften und Einrichtungen voraus und normiert sie. Der alttestamentliche Kultus ist also eine Funktion des Gesetzes Gottes.

Die einzige bei Käsemann wahrnehmbare juristische Bedeutung des Todes Christi ist die der eschatologischen Erneuerung und In-Geltung-Setzung des Bundes Gottes mit der Schöpfung.<sup>747</sup> In diesem Zusammenhang ist freilich von Sühne die Rede, welche durch Gottes Gerechtigkeit, nämlich seine Bundestreue, bewirkt werde. Gott nehme durch den Sühnetod Christi die Sünde der Welt weg und ebne darin den Weg für die Verwirklichung seines Heils. Sühne sei aber nicht *expiatio*, sie habe also keine personbezogene Wirkung bei Gott, sondern sei rein Wegnahme der Schuld, Vergebung, Reinigung des zerbrochenen Bundes.

"Er (scil. Gott, d. Vf.) hat getan, was die Schuldigen gar nicht zu tun vermochten: Er hat nicht etwa sich selbst ein Sühnopfer dargebracht, sondern in eschatologischem Handeln den befleckten und zerbrochenen Bund durch das Mittel des Todes Jesu entsühnt und wiederhergestellt, seinem Volke damit Vergebung geschenkt."<sup>748</sup>

Das juristische Element ist hier mit dem Begriff "eschatologisch" der geschöpflichen Sphäre enthoben und als eine Relation *sui generis* ganz auf den "Bund" beschränkt. Der Bund als solcher ist in juristischen Kategorien allenfalls beschreibbar, nicht aber begründbar. Er steht in einer Sphäre der Jenseitigkeit, die nur *in actu*, nicht aber im geschichtlichen Sein und Verhalten Ausdruck findet. Ähnliches gilt für das Verständnis der in Christus geschehenen Versöhnung. Als Herkunftsort der mit diesem Begriff beschriebenen Vorstellung wird liturgische Tradition vermutet. "Versöhnung" sei die objektive Beendigung der Feindschaft, deren juristischer oder sakrifizieller Charakter ausdrücklich abgelehnt wird.<sup>749</sup> Inhaltlich gefüllt sei der Versöhnungsbegriff mit der *justificatio inimicorum* und der *pax Christi*<sup>750</sup>, d.h. mit dem, was durch die Tat Christi als Gottesverhältnis des Menschen zustande komme: das Angenommensein des Gottlosen und die damit eingeschlossenen Existenzbedingungen des neuen Menschen, die je *in actu* Wirklichkeit werden. Die Aussage Pauli in 2Kor 5,19 über die Zurechnung unserer Sünden zu Christus und deren Bestrafung ist also ausgeblendet. Geschichtslos, d.h. abseits von konkreten geschichtlichen Personen und deren Verhalten, wird die Versöhnung in den Raum gestellt.

Die rechtliche, personale und geschichtliche Begründung des Bundes ist aber für die Heilige Schrift maßgeblich, d.h. die Schrift betrachtet den Bund zwischen Gott und Mensch nicht als ein quasi in sich funktionierendes jenseitiges Gefüge, sondern sieht ihn deutlich in personalen Kategori-

<sup>747</sup> Ders., *An die Römer*, S. 91 ff.

<sup>748</sup> Ders., "Zum Verständnis von Römer 3, 24-26," *EVBI*, S. 99.

<sup>749</sup> Ders., *An die Römer*, S. 130.

<sup>750</sup> A.a.O., S. 130.

en, indem hierin gefragt wird, wer recht hat und wer im Unrecht ist, wie das begangene Unrecht bestraft und gesühnt wird und wie beide, Gott und Mensch, im Rahmen dieses Bundes in inkarnatorischer Gestalt rechtsgültige Operationen vollziehen. Recht ist nicht ein abstrakter Sachverhalt, sondern impliziert wirkliches, personales und personbezogenes, leibliches Handeln. Das *dikaioma* Christi<sup>751</sup>, welches Käsemann zu Recht als das historische Kreuzesgeschehen identifiziert<sup>752</sup>, kann nicht von der es umgebenden und es erst als Rechttat qualifizierenden Rechtsordnung gelöst und ganz separat als "Tat" oder "*hypakoe*" gefaßt werden. Kraft welcher Ordnung könnte es sonst als *dikaion* erwiesen werden?

Die in Christus offenbare Gerechtigkeit Gottes ist nun als Bundestreue - man sollte wohl sachgemäßer sagen: Schöpfungstreue - Gottes verstanden, die sich als eschatologische Heilsmacht verwirklicht und durchsetzt. Gott macht seinen Herrschaftsanspruch gegenüber der gefallenen Schöpfung geltend, und indem er diesen Anspruch durchsetzt, schafft er Gerechtigkeit. Ziel dieser Bewegung ist die Verwandlung der gefallenen Welt in die eschatologische neue Schöpfung, welche inhaltlich die "sachgemäße Relation des Geschöpfes zum Schöpfer ist".<sup>753</sup>

#### 3.4.2.2. Die Gerechtigkeit Gottes als Macht und Gabe

Charakteristisch für Käsemanns Fassung der Gerechtigkeit Gottes ist die mit den Begriffen "Macht" und "Gabe" bezeichnete Doppelstruktur. Als Konsequenz der Ablösung der "Gerechtigkeit Gottes" als juristische Größe vom *dikaioma* des Gottmenschen Jesus Christus bricht die alte Spannung zwischen der Deutung als gen. subj. bzw. gen. obj. wieder auf. Käsemann kritisiert die Fassung als gen. subj., da diese den Gerechtigkeitsbegriff in die Nähe des Erbarmens Gottes rücke. Er verzichtet auf eine Spezifizierung der Genitivkonstruktion in den Rastern der griechischen Grammatik, da für Paulus Macht und Gabe keine echten Gegensätze seien<sup>754</sup>, so daß der Genitiv gleichzeitig subjektive und objektive Elemente in sich schließe. Es werde von einer Gerechtigkeit geredet, die gleichzeitig göttlich und außerhalb Gottes, d.h. beim Menschen, Verwirklichung finde, eine Gerechtigkeit, die von Gott gewirkt sei, aber separat von ihm Bestand habe und als solche vor Gott gelte.<sup>755</sup> Der gen. subj. verliert dabei die Funktion, die Eigenschaft eines Seienden (d.h. Gottes) zu beschreiben, was im Denkgefüge Käsemanns auch nicht intendiert ist. Das subjektive Element, d.h. das Göttliche, muß sich in den Akt verflüchtigen, d.h. in den mit der Gabe ge-

<sup>751</sup> Röm 5,18.

<sup>752</sup> Käsemann, *An die Römer*, S. 148.

<sup>753</sup> A.a.O., S. 89. Zu den Begriffen "Bundestreue" bzw. "Schöpfungstreue" vgl. oben unsere Kritik in der Darstellung Michels unter 3.2.3.1.

<sup>754</sup> Käsemann, *An die Römer*, S. 25 f.

<sup>755</sup> Vgl. ders., "Gottesgerechtigkeit bei Paulus," *EVB* II, S. 182.

setzten Anspruch. Daher auch die Akzentuierung des Gabe-Charakters der Gerechtigkeit Gottes, denn hier tritt die Gerechtigkeit beschreibbar in Erscheinung. Was aber beschrieben wird, ist nichts anderes als die beim Menschen sich verwirklichende Gerechtigkeit. Die Nähe zu Bultmanns Meinung, Theologie sei Anthropologie, wird hier ersichtlich.

Gerechtigkeit Gottes als Macht ist also nichts anderes als der dem Menschen mit der Gabe widerfahrende Herrschaftsanspruch Gottes. Gott als Schöpfer mache sein Recht auf die Schöpfung geltend, und zwar nicht wie ein in seinem Zorn strafender Herrscher, sondern als heilschaffender Regent. Gott stehe zu seiner Schöpfung trotz des Unheils der Sünde. Er verwerfe sie nicht, sondern erneuere sie vielmehr unter seiner Heilsherrschaft. Der Geschenkcharakter dieses Anspruchs werde an Christus deutlich. Er sei selbst gleichzeitig Gottes Gabe und der Kyrios, indem er Gottes Heilsherrschaft offenbare und realisiere.<sup>756</sup> Es liege also nicht am Menschen, eigenmächtig und durch Werke des Gesetzes eine heile Existenz zur Wirklichkeit zu zwingen. Es entspreche vielmehr dem Wesen der göttlichen Macht, sich durchzusetzen, sich zu realisieren, d.h. in uns einzugehen, Gewalt über uns zu gewinnen und uns in Dienst zu nehmen.<sup>757</sup> Es sei daher deutlich, daß Macht und Gabe unauflöslich miteinander verbunden seien, ebenso sehr wie Geber und Gabe: Mit der Gabe trete der Geber selbst auf den Plan.<sup>758</sup>

Gottes Gerechtigkeit als Gabe ist also die Präsenz der Königsherrschaft Christi. Indem der Mensch an ihr teilhat, werde ihm die verlorene Gottesebenbildlichkeit zurückgegeben, welche als "sachgemäße Relation des Geschöpfes zum Schöpfer"<sup>759</sup> beschrieben wird. Durch sie werde die gefallene Welt eschatologisch in die neue Schöpfung von 2Kor 5,17 verwandelt. Neuheit der Schöpfung ist wiederum nicht ontologisch als Wirklichkeit aussagbar, weshalb sie auch als "eschatologisch" charakterisiert wird. Sie ist rein relational zu verstehen, als ein Stehen im Verhältnis zu Christus, dem Kyrios. Beschreibbar wird das Stehen unter der Heilsmacht erst unter dem Aspekt des menschlichen Verhaltens, welches Käsemann als *nova oboedientia* charakterisiert.<sup>760</sup>

### 3.4.3. Die Heilsmitteilung

#### 3.4.3.1. Rechtfertigung

Käsemann erkennt, daß der Begriff *dikaïousthai* ein deklaratorisch-forensisches Geschehen beschreibt, stellt ihm aber unter Verweis auf Er-

<sup>756</sup> Ders., *An die Römer*, S. 26.

<sup>757</sup> Ders., "Gottesgerechtigkeit bei Paulus," *EVB* II, S. 187.

<sup>758</sup> Ders., *An die Römer*, S. 86.

<sup>759</sup> A.a.O., S. 89.

<sup>760</sup> A.a.O., S. 89, und "Gottesgerechtigkeit bei Paulus," *EVB* II, S. 189.

gebnisse der religionsgeschichtlichen Forschung die Bedeutung einer effektiven Gerechtmachung gegenüber.<sup>761</sup> Getrennt von Christus und der in ihm gegebenen, vollendeten Heilswirklichkeit und getrennt von der im Glauben gegebenen Stellung des Christen "in ihm" wird ein rein forensisches Urteil zu einem So-tun-als-ob und unerträglich. Daher ist es verständlich, daß Käsemann die Wirklichkeit des Heils dort sucht, wo er sie entsprechend seinen Denkvoraussetzungen finden und aussagen kann, nämlich im Existenzbereich des Menschen. Daß auch hier auf dem Wege dialektischer Gegenüberstellung die philologische Evidenz übergangen und der biblisch-forensische Sinn des Begriffes aufgehoben wird, hat zur Folge, daß der Akzent der Darstellung alsbald auf das Geschehen beim Menschen fällt. Käsemann sagt zwar:

"Es rächt sich eben, wenn Gottes Gerechtigkeit ausschließlich als Gabe verstanden wird, weil dann notwendig die paulinische Anthropologie in den Sog individualisierender Betrachtungsweise gerät,"<sup>762</sup>

und möchte darauf aufmerksam machen, daß die existenzübergreifende Heilsmacht - also eine Art Idee - die die individuelle Existenz qualifizierende Größe ist, aber der Gegenstandsbezug dieser Idee ist noch zu untersuchen.

Die Aufhebung des forensischen Sinnes der Rechtfertigung wird besonders deutlich am Verständnis der Gnade. *Charis* ist bei Käsemann nicht Gottes gnädige Gesinnung, die in der Begnadigung des Sünders als juridischem Akt resultiert, sondern die "eschatologische Macht"<sup>763</sup>, die nur in ihrer Konkretisierung, d.h. in dem den Gläubigen verpflichtenden *charisma*, zugänglich ist.<sup>764</sup> Entsprechend wird das *dorean* von Röm 3,24 als "sachlich überflüssig" und "unpaulinisch" charakterisiert.<sup>765</sup> Rechtfertigung aus Gnaden ist also nicht ein im *favor Dei* gründendes, forensisches Geschehen, sondern die Hineinnahme des Glaubenden unter die eschatologische und charismatische Macht des Gottesgeistes, also nichts anderes als Heiligung, Verwirklichung der Herrschaft Christi in der *nova oboedientia*.

Unter dem Aspekt des Handelns Gottes sei Rechtfertigung Neuschöpfung, und zwar Vorwegnahme der eschatologischen Auferweckung von den Toten. Die alte, gefallene Schöpfung werde in ihr wiederhergestellt, d.h. in den Stand der Geschöpflichkeit, des Stehens *coram Deo* zurückgeführt, wobei die Neuschöpfung zugleich und ausschließlich durch die sich mit ihr verwirklichende Basileia gekennzeichnet sei. Die sich hier manifestierende Gerechtigkeit stehe freilich im Horizont der gefallenen

<sup>761</sup> Ders., *An die Römer*, S. 106.

<sup>762</sup> Ders., "Gottesgerechtigkeit bei Paulus," *EVB* II, S. 188.

<sup>763</sup> Ders., *An die Römer*, S. 90.

<sup>764</sup> A.a.O., S. 26, und "Gottesgerechtigkeit bei Paulus," *EVB* II, 187.

<sup>765</sup> Ders., *An die Römer*, S. 90.



Welt, und das heiße in der Anfechtung. Die gewirkte Gerechtigkeit sei daher nicht als *habitus* zu beschreiben, sondern eben als die sich in der *nova oboedientia* konkretisierende, sachgeme Relation des Geschöpfes zum Schöpfer.<sup>766</sup> Die Heilswirklichkeit bestehe also in dieser Relation und dem ihr entsprechenden Handeln. Die Aussage der Schrift, daß Christus unsere Gerechtigkeit ist, ist somit negiert.

### 3.4.3.2. Die Taufe

Der göttliche Ort, an dem die Heilsmacht das Individuum ergreife, sei die Taufe. Sie sei die Setzung neuer Schöpfung. In ihr vollziehe sich der Herrschaftswechsel, in ihr werde der Heilige Geist, die Herrschaft setzende Macht, gegeben.

"Die von ihm (scil. Christus, d. Vf.) heraufgefhrte neue Welt ergreift in der Taufe derart Besitz auch vom Leben des einzelnen Christen, daß der irdische Weg des erhöhten Herrn darin nachzuvollziehen ist und Christus so zum Schicksal unserer Existenz wird. Die Taufe ist Projektion der Äonenwende in unser persönliches Dasein hinein, das seinerseits zum stndigen *reditus ad baptismum* wird, sofern hier das Sterben mit Christus das Leben mit ihm begründet und die Dialektik von beidem die Signatur des Seins 'in Christus' ausmacht."<sup>767</sup>

Die Taufe als Vollzug des Bruches mit der Adamswelt und der Setzung der Teilhabe an der *Basileia Christi* stehe gleichsam paradigmatisch-prinzipiell am Anfang des Christseins. Das nachfolgende christliche Leben sei dann nichts anderes als der *reditus ad baptismum*, der Wandel in diesem Paradigma, der Nachvollzug des irdischen Weges Christi in der Selbstverleugnung und dem konsequenten Gehorsam gegenüber dem erhöhten Herrn. Doch sei die Taufe mehr als nur Paradigma: Kausativ und effektiv werde durch sie das Sterben des alten Menschen veranlaßt.<sup>768</sup> In ihr finde der Kontakt mit der Heilsmacht statt, hier sollen also transzendenten Kräfte wirksam werden, die den Getauften in irgendeiner Form beeinflussen oder befähigen. Die Problematik der Identifikation dieser Kräfte sei hier nur angedeutet: Welcherart ist ihre ontologische Struktur? Sind sie personalen oder apersonalen, spezifisch geistigen oder sonstwie mystisch-gnostischen Charakters? Die Beantwortung dieser Fragen hängt entscheidend von den ontologischen Eckdaten der Theologie Käsemanns ab.

Es wird aus dem Gesagten deutlich, daß auch Käsemanns Taufverständnis auf die Bewegung an der Existenz des Christen hin ausgerichtet ist. Nicht das, was Christus *ephapax* für uns getan hat, ist schon das vollbrachte Heil und der Inhalt der Taufe, sondern es sei notwendig, daß der Gläubige selbst in die "Schicksalsgemeinschaft"<sup>769</sup> mit Christus hineingenom-

<sup>766</sup> A.a.O., S. 89.

<sup>767</sup> A.a.O., S. 155.

<sup>768</sup> A.a.O., S. 157.

<sup>769</sup> A.a.O., S. 157.

men werde. Der biblische Gedanke der Stellvertretung ist für ihn nur ein Interpretament dieser Bewegung. Dadurch wird der Tod Christi bloßes Urbild, zu dem sich die Existenzbewegung analog vollzieht. Entsprechend heißt es: "Am Kreuz starb Christus allein. Nur sofern er für uns starb, werden wir auch in seinen Tod hineingezogen, kommt es zur Taufe als der Annahme seiner Tat und Teilgabe an seinem Schicksal."<sup>770</sup> Die juridische Verbindung des Gläubigen mit Christus, die mit dem biblischen Stellvertretungsgedanken intendiert ist, und sein Abstellen auf die in Christus vollkommene Heilswirklichkeit sind hier verkannt und durch ein gnostisch überhöhtes Taufverständnis ersetzt. Die Taufe ist nicht mehr Gottes gnädiges Bundeszeichen, das dem Glauben gegeben ist, sondern notwendiges Heilsereignis, dessen Wirkung *ex opere operato* nicht ausgeschlossen ist. Zumindest darf die Taufe als wirksamer Grund des Glaubens gedeutet werden, in welchem der *reditus ad baptismum* vollzogen wird.

### 3.4.3.3. Der Glaube

Auch der Glaubensbegriff ist bei Käsemann der theologischen Mitte seiner Anschauungen zugeordnet:

"Der Glaube wird dadurch konstituiert, daß mit dem verkündigten Evangelium der das Evangelium begründende Herr auf den Plan tritt und Herrschaft über uns ergreift. Die im Evangelium berichteten Heilsereignisse qualifizieren ihn, so daß er nicht verwechselt werden kann oder unerkennbar bleibt. Darum sind Kreuz und Auferstehung ihre Mitte. Weil er als Herr sich nicht vereinnahmen läßt, sind wir ständig auf sein Wort angewiesen. Glaube ist Leben aus dem Wort, das seine Herrschaft bezeugt, nicht mehr und nicht weniger."<sup>771</sup>

Hier ist formal die reformatorische Linie gewahrt, indem der Glaube der Initiative Gottes zugeschrieben wird und sich wiederum auf Christus richtet, so daß Glaube nichts anderes als das Ergreifen der Heilsherrschaft Christi ist. Ebenso ist formal das Bezogensein des Glaubens auf das Wort des Evangeliums ausgesagt. Wie aber sind diese Formen gefüllt? Konkret ist zu fragen, ob der Glaube *fiducia* ist und auf ein von Gott her schon wirkliches, vollbrachtes Heil vertraut. Aus dem obigen Zitat wie aus dem gesamten Kontext ist unschwer zu erkennen, daß dies nicht der Fall ist. Der Glaube wird seines Charakters als *fiducia evangelii* entkleidet und geht ganz in der Existenzbewegung der Verwirklichung der Herrschaft Christi im Glaubenden, in der *nova oboedientia* auf. Auch wenn betont wird, daß der Glaube aus dem Hören auf das Wort erwachse und daß der gefallene Mensch sich immer wieder sagen lassen müsse, daß Christus Herr sei, um in der Annahme dieses Wortes Heil zu erfahren, so spricht das Wort doch nicht eigentlich von einer bestehenden Heilswirklichkeit, son-

---

<sup>770</sup> A.a.O., S. 157.

<sup>771</sup> A.a.O., S. 102.

dern intendiert die Verwirklichung einer solchen in der besagten Existenzbewegung. Geht biblisch-reformatorischer Glaube davon aus, daß Jesus Christus das Heil real vollbracht hat, daß er Sünde, Tod und Teufel überwunden hat und folglich Herr ist, also von einer realen, in der Geschichte offenbaren und zugleich transzendenten Wirklichkeit, so muß bei Käsemann diese Wirklichkeit erst mit dem 'Glauben' erstellt werden. Wenn nämlich der Glaube als "der Raum, in welchem der Schöpfer allein als solcher handeln will und kann"<sup>772</sup>, bezeichnet wird, wird deutlich, daß es nicht der Glaube allein ist, der selig macht, sondern das mitfolgende Handeln Gottes am Gläubigen. Ähnliches geht aus der Aussage hervor, Glaube sei "Annahme und Bewahrung des Wortes, das uns von allen Herren und jedem Heil außer Christus trennt und darin leben läßt".<sup>773</sup> Das neue Leben, die *nova oboedientia*, ist dann die eigentliche Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes: "Offenbarung der Gottesgerechtigkeit verwirklicht sich, weil an das Evangelium gebunden, nur im Bereich des Glaubens."<sup>774</sup> Demzufolge wäre sie vorher unwirklich, d.h. außerhalb des glaubenden Individuums, in Christus, nicht existent. Wir bestreiten also, daß der Glaube bei dem Tübinger Gelehrten *in puncto* Christologie in wirklichem Objektbezug steht.

Es bleibt zu fragen, ob dann Käsemanns Aussage von der Alleinwirksamkeit Gottes, an welche sich der Glaube klammert, dem Glauben ein personales Gegenüber zugesteht. Diese Frage ist unten im weiteren Zusammenhang zu erörtern. Immerhin wird ein quasi-personaler Bezug intendiert: Der Glaube lasse Gott an sich handeln unter Verzicht auf die eigenen (Gesetzes-)Werke; er vertraue, daß die von Gott gewirkte Gerechtigkeit zugleich die des gnädigen Richters sei; er sei Hingabe an den, der allein Heil setze und stets Gottlose rechtfertige.<sup>775</sup> Glaube als Gnadengabe sei die *facultas standi extra se coram deo per Christum*.<sup>776</sup> Wie immer also 'Gott' ontologisch zu fassen ist, der Gläubige findet hier formal ein Gegenüber, das im Rahmen seines Erkenntnishorizontes personale Züge trägt. Dieses Gegenüber ermöglicht ihm das *stare extra se*. Es erlaubt ihm, auf das in menschlicher Subjektivität geschehende, aus menschlichen Möglichkeiten kommende Handeln und auf den dabei naheliegenden Eigenruhm zu verzichten und Gott an sich, dem Menschen, handeln zu lassen. Glaube sei daher "Exodus aus dem Bereich des Verrechenbaren in die vom Wort her eröffneten Horizonte einer Zukunft unter Gottes Heilswillen."<sup>777</sup> Die Grenzen der menschlichen Möglichkeiten seien nicht die des Glaubens. Das ganz andere Verhalten des Christen, das unter Umständen den überkom-

---

<sup>772</sup> A.a.O., S. 105.

<sup>773</sup> A.a.O., S. 104.

<sup>774</sup> A.a.O., S. 28.

<sup>775</sup> A.a.O., S. 97.

<sup>776</sup> A.a.O., S. 54 und 148.

<sup>777</sup> A.a.O., S. 117.

menen Lebensformen widerspreche und auf eine eschatologisch erneuerte Welt ziele, sei die *facultas* des Gläubigen und Ausdruck des Glaubens. Darin stehe er *extra se*, daß er die üblichen, zur Tradition gewordenen menschlichen Denk- und Verhaltensmuster, zu denen er sich natürlicherweise hingezogen fühle, verlasse und im Zeichen des noch zu definierenden Eschatons lebe.

Was aber heißt das *stare extra se* im theologischen Kontext Käsemanns? Man assoziiert mit dieser Formulierung den Begriff der Ekstase und in Konsequenz dessen den des Enthusiasmus. Lassen sich diese Elemente bei Käsemann nachweisen? Wir fassen hierbei 'Ekstase' als ein entpersönlichendes, sich der geistigen Kontrolle entziehendes, im Prinzip widervernünftiges Geschehen, und 'Enthusiasmus' als unmittelbares Stehen in Gott bzw. im Einflußbereich transzendenter Kräfte, als schwärmerisches Kontakthaben mit der Transzendenz unter Umgehung des Wortes. Käsemann stellt demgegenüber fest, daß Christus seit seiner Erhöhung im Wort gesucht und gefunden werden müsse.<sup>778</sup> Damit ist aber nicht das biblische Wort mit seiner Kunde von dem geschichtlichen Heilshandeln Gottes gemeint, sondern das Sich-Ereignen der Selbstoffenbarung des erhöhten Kyrios im Wort der Predigt. Indem also die Kirche den von der Schrift - und das heißt: den von der Urgemeinde - bezeugten Kyrios Jesus proklamiere, 'ereigne' sich die eigentliche, für den Hörer gültige, ihn je und je in Beschlag nehmende Offenbarung, die Indienststellung unter die Herrschaft Christi, die eschatologische Neuschöpfung. Das Ereignis ist zwar durch das Wort vermittelt, aber entscheidend ist doch die sich separat vollziehende *nova oboedientia*, in welcher ein unmittelbares *en theo einai*, also der Enthusiasmus, zustande kommt. Die Heilswirklichkeit ist nicht im Wort präsent, so, als hätte dieses Heilmittelcharakter, sondern besteht in der Existenzbewegung, und diese ist unmittelbare Manifestation Gottes. Das *stare extra se coram deo* ist also weniger im psychologischen Sinne Ekstase, als vielmehr Gehorsam, Hörigkeit gegenüber einem neuen Legislator: Hier also, auf dem Felde der Ethik, wähnt sich Käsemann in Christo und *coram deo*: Enthusiasmus am Zügel der Ethik.<sup>779</sup> Man darf fragen, ob nicht Kant mit der Annahme eines kategorischen Imperativs ähnliches sagen wollte. Es wäre ferner zu fragen, ob eine vergnostizierte Herrschaft Christi, die nicht inkarnatorisch beschrieben werden kann, bzw. eine in ihrer inkarnatorischen Gestalt unbrauchbare, durch historische Kritik zu erhebende und im Raster des kritischen Exegeten zu verstehende Schriftaussage nicht zuletzt zur Aufrichtung eigener Gerechtigkeit führt, deren nomologischer Charakter zwar geleugnet wird, faktisch aber in dem Maße besteht, in dem

---

<sup>778</sup> A.a.O., S. 279.

<sup>779</sup> Hierbei ist zu bemerken, daß auch die biblische Ethik in historisch-kritischen, d.h. in praxi: humanistischen Kategorien verstanden wird.

das geschichtliche, vollbrachte Werk Christi und seine Kunde davon in der Schrift als Glaubensgrundlage geleugnet werden. Der Tübinger Theologe erweist sich darin als schöpferisch: Er ist in Christo, partizipiert an dessen Heilsmacht, er ist wie Gott. Hier identifizieren wir das enthusiastische Element, das den Glauben an die *promissio* absorbiert. Das Resultat dieser Bewegung ist nichts anderes, als daß der Glaubende in neuer, "eschatologischer" Subjektivität handelt, wirkt und Gerechtigkeit schafft, wobei jene neue Subjektivität ihm als altem Menschen zugeordnet wird. Der Verdacht liegt nahe, daß der theologisch-agnostische Überbau nichts anderes ist als eine Rechtfertigung des Verhaltens des alten und alt bleibenden Menschen, der sich nach seinen Vorstellungen einen anderen Legislator schafft, nur um ihn Salvator zu nennen.

#### 3.4.3.4. Der neue Mensch

Wir müssen die uns bedrängende Frage nach dem ontologischen Rahmen immer noch zurückstellen und versuchen, Käsemanns Ansicht der christlichen Existenz zu erheben. Der Christ ist, wie aus den bisherigen Ausführungen deutlich geworden ist, durch den neuen Gehorsam charakterisiert, in welchem er gegenüber dem Kyrios lebt. Eine Heilswirklichkeit beim Menschen kann eben nicht anders als in nomologischen Kategorien beschrieben werden. Doch es fällt auf, daß es sich hier insofern nicht um eine nomologische Existenz handelt, als der Mensch unter einer Verpflichtung stünde, diesen Gehorsam zu erbringen zum Zwecke seiner Gerechtersprechung im endlichen Gericht. Die Frage bleibt freilich offen, ob dieses Gericht bei Käsemann in der Weise wirklich ist, wie dies traditionell verstanden wurde. Indem es nämlich ebenfalls zu dem in die Immanenz hineinprojizierten Eschaton gerechnet wird, besteht im Grunde kein Anlaß zur Furcht: Das Gericht als reales Geschehen nach dem Tode vor dem in der endlichen Apokalypse ihm personal entgegentretenden Christus ist unwirklich, es ist dies ein bloßer Ausdruck für die *hic et nunc* durch Gericht und Gnade sich verwirklichende Basileia Christi. So steht der neue Mensch nicht mehr unter dem Zwang der Gesetzeserfüllung im Sinne einer vorzuleistenden Bedingung, sondern er steht in der Freiheit Christi. Zugleich aber ist er in den Dienst Christi gestellt, wobei sich diese Vorstellung - dem kategorischen Imperativ vergleichbar - als Idealismus erweisen muß, wenn die Herrschaft Christi eine in der Transzendenz unwirkliche Größe ist.

Käsemann betont nun den Aspekt der Freiheit des Christen unter Christus:

"Der dem wahren Kosmokrator Gehörige bewegt sich aufrechten Ganges durch dessen Machtbereich, bricht durch die dort willkürlich aufgerichteten Sperren und Tabus, darum auch durch die Sphäre der Tora, und bezeugt damit, dem Au-

genschein zum Trotz, mitten im irdischen Kampffelde den Frieden Gottes und die Offenheit für den Bruder als Wahrheit des Regnum Christi und als Ankündigung der Auferwekungswelt."<sup>780</sup>

Das Stehen in Freiheit finde also seine konkrete Form in der Entmythisierung und Enttabuisierung der Welt. Den mit dem Anspruch göttlichen, heiligen Charakters begegnenden Herrschaftsstrukturen, Institutionen, Sitten, Lebensformen usw. tritt der Glaubende souverän gegenüber. Er kann verändern, ab- und einsetzen, umfunktionieren und gar revolutionieren. Ihm als neuem Menschen sind alle Dinge zugänglich und untertan, er ist ihrer mächtig kraft seines Glaubens. Man kann sich jedoch bei dieser Anschauung des Verdachts nicht enthalten, daß die so verstandene Freiheit zum Deckmantel der Bosheit des letztlich doch wieder selbstherrlichen, humanistischen Denkens dient.

Das Stehen in Freiheit schließt des weiteren Freiheit von der Sündenmacht ein. Dies ist der Inhalt des Heiligungsbegriffs. Sündlosigkeit ist in erster Linie das der Herrschaft der Sünde Entzogensein und das Gestellsein unter Christus, nicht aber private Heiligkeit oder Reinheit des individuellen Lebenswandels. Käsemann wendet sich entsprechend gegen das reformatorische *simul* und lehnt ein Nebeneinander von alter und neuer Existenz ab. Das ist freilich leicht möglich, wenn Sünde und Heil wesentlich in existenzübergreifenden, übergeschichtlichen Strukturen gesehen werden und die tatsächliche Lebenswirklichkeit nicht *sub specie legis divinae* betrachtet wird. Ferner können in ein und derselben Dimension, d.h. in der Immanenz, nicht zugleich das Regnum Adams und die Freiheit des neuen Äons Wirklichkeit sein. Der Mensch kann entweder nur in Adam oder in Christus sein. Daß der Mensch hinsichtlich seiner Zugehörigkeit zur gefallenen Schöpfung Sünder ist und zugleich kraft seines Glaubens an Jesus, seines Erfassens von in der Geschichte offenbaren, aber transzendenten Realitäten gerecht, ist hier aufgrund der Eindimensionalität der Seinsstruktur des Menschen und des Heils ausgeschlossen.

Die christliche Existenz sei jedoch, so Käsemann, eingebunden in die Dialektik zwischen dem Machtbereich des Auferstandenen und dem gegenwärtigen Äon. Sie vollziehe sich im irdischen Bereich, so daß sie den darin herrschenden Kräften ausgesetzt und also eine angefochtene Existenz sei.<sup>781</sup> Die hier herrschenden repressiven, den Menschen in die soziale und politische Unfreiheit und unter menschliche Autoritäten zwingenden Denkstrukturen müßten unter Christi Herrschaft überwunden werden. Der Christ sei daher aufgerufen, durch das Hören auf das Wort, die *fides ex auditu* und durch den Herzensgehorsam die Anfechtung zu überwinden und

<sup>780</sup> Käsemann, *An die Römer*, S. 171. Man beachte die Nähe zu Ritschl.

<sup>781</sup> A.a.O., S. 169.

die Freiheit zu bewähren<sup>782</sup>, und zwar in seiner leiblichen Existenz. Es wird an dieser Stelle die Identität von Rechtfertigung und Heiligung deutlich. Die traditionelle Scheidung von Indikativ und Imperativ ist daher hinfällig. Der Imperativ weist auf die Verwirklichung und Bewährung des mit dem Indikativ Gemeinten<sup>783</sup>, auf die nur geschenkweise zu empfangende Herrschaft Christi, bzw. des Gehorsams gegenüber Christus.

### 3.4.4. Der hermeneutische Horizont

#### 3.4.4.1. Die Seinsstruktur des neuen Äons

Wir haben die Frage nach der ontologischen Struktur des neuen Äons, der Christusherrschaft, bislang zurückgestellt, um Käsemanns Sachaussagen über die letztere in der gebotenen Geschlossenheit darzustellen. Doch wir sind immer wieder an die Grenze gestoßen, an der die Frage nach seinem Wirklichkeitsverständnis akut wurde. Wir gehen diesem Problem hier nach und fragen, in welchem Horizont die gemachten Aussagen ihre Gültigkeit haben, oder anders: welche Seinsweise die Basileia Christi besitzt.

Der Schlüsselbegriff, den Käsemann gebraucht, um den neuen Äon zu charakterisieren, ist 'eschatologisch'. Dieser Begriff erscheint als Chiffre für das, was von jenseits der Grenze der menschlich-geschichtlichen Existenz auf den Menschen zukommt, das Existenzübergreifende, das je an der menschlichen Existenz Verwirklichung findet. Dieses 'Jenseits' selbst bleibt aber undefiniert.<sup>784</sup> Es ist seinem Wesen nach der Aussagbarkeit entzogen, und die verschiedenen Begriffe, wie z.B. "Äon", "Basileia", Christus als "Kosmokrator" oder "endzeitlicher Himmelsmensch", sind ebenso bloße Chiffren, Begriffe ohne gegenständlichen Bezug in der Transzendenz. Die Aussage jenseitiger Seinsgehalte ist nicht intendiert, und ihre Korrespondenz zu Gegebenheiten im irdisch-geschöpflichen Bereich ist im inkarnatorischen Sinne nicht verifizierbar. Die biblische Christologie ist damit zerstört: Es gibt keine Inkarnation, kein wirkliches, wesentliches Eingehen des Sohnes Gottes in die geschöpfliche Welt, kein einmaliges, historisches und gleichzeitig universal gültiges Heilshandeln Christi, keine Auferweckung und keine Himmelfahrt, kein personales Sein Christi in der Transzendenz als Haupt der Gemeinde und keine personale, leibhaftige Wiederkunft. Dem Glauben ist das zugleich fleischgewordene historische und transzendent-seiende Objekt genommen: er lebt von der Kräftigkeit seiner optimistischen Illusion, die er in formal christliche oder biblische Begriffe kleidet, aber ihres Aussagegehaltes entleert sind.

---

<sup>782</sup> A.a.O., S. 172 ff.

<sup>783</sup> A.a.O., S. 166.

<sup>784</sup> F.A. Schaeffer hat den geistigen und geschichtlichen Kontext dieses Sachverhalts dargestellt in: *Gott ist keine Illusion* (Wuppertal: Brockhaus, 1971) S. 54-68. Wir verweisen auf seine Ausführungen zu dem hier angesprochenen Problem.

Freilich wird der Bezug zum Geschöpflichen *in actu* postuliert. Die Wirklichkeit jener Begriffe, also ihr "Sein", ist *an* einem innerweltlichen Subjekt, und zwar in der Weise, daß die "Verkündigung" der "eschatologischen" Größe den Hörer in eine entsprechende Bewegung setzt. Die Verkündigung ist dabei nicht in erster Linie Mitteilung von Information, denn die Begriffe, deren sie sich bedient, sind ja ohne verifizierbaren Inhalt. Daher geht es in ihr wesentlich um die irrational, d.h. nicht begründbar zustandekommende Existenzbewegung, sei sie Gefühl, Ethik, politische Agitation, kulturelles Schaffen u.a.m. Daß bei Käsemann das irrational-mystische Element stark im ethischen (der *nova oboedientia*) aufgeht, ändert nichts an der Tatsache, daß für ihn die Herrschaft Christi eine bloße Idee ist, die sich im Getauften und "Glaubenden" entelechisch verwirklicht, in sich aber unbegründbar im Raume steht. Damit ist zwar formal der *ab-extra*-Charakter gewahrt, doch mit dem Wirklich-Sein nur an und in der Existenzbewegung des geschöpflichen Subjekts ist der Idealismus nicht überwunden: Das Eschaton bleibt eine Idee, deren Geist bestimmte Bewegungen am Menschen trägt.

Der Unterschied zum Idealismus des 19. Jahrhunderts liegt in der Irrationalität und im Aktcharakter des Eschatons. Obwohl wir auch in Schleiermachers System einen letzten, dem Zugang der Ratio entzogenen Punkt finden, sind der Weg, auf dem der Mensch zur Erkenntnis Gottes gelangt, und dessen Ziel doch dem Verstande einsichtig. Schleiermachers apologetisches Interesse in den Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern ist der Beweis. Ähnliches gilt von Tholuck und von von Hofmann. Die literarische Form des Dialogs zwischen einem Gläubigen und einem Zweifler bei jenem, und die Annahme des letzteren, das fromme Individuum könne die gesamte christliche Dogmatik aus sich selbst heraus schließen, zeigen die Überzeugung von der Rationalität der christlichen Erkenntnis. Das Wort ist noch Träger von Information, nicht Vermittler von irrationaler Bewegung. Es steht in Korrelation zum Christusgeschehen - wie umstritten dies im 19. Jahrhundert auch war - und ist auf eine im Menschen vorhandene Potenz hin auszulegen.

Die Theologie der Krise hat bekanntlich mit diesen Vorstellungen radikal gebrochen. Das Göttliche wurde aus dem Bereich des Geschöpflichen hinausgewiesen, des Geschichtlichen entkleidet und dem menschlichen Zugang und der menschlichen Potenz entzogen. Formal reformatorische Vorstellungen hielten wieder Einzug in die Theologie: die Souveränität Gottes, die Rechtfertigung des Sünders, das Wort als Heilmittel. Jedoch: Die Leugnung des inkarnatorischen Elements der Heilsoffenbarung und der Schöpfungsbezogenheit der Sprache entleerten die Botschaft ihrer Wirklichkeit. Es bleiben, wie wir bei Käsemann sehen, Worte ohne Sinn, und das (Herr-) Sein Christi verflüchtigt sich in den Akt des neuen Gehor-



sams. Damit aber stehen wir vor dem paradoxen Phänomen, daß das Eschaton doch wieder im Horizont der Geschichte versinkt, aber nun nicht im inkarnatorischen Sinne, so daß es im traditionellen *simul*-Schema aussagbar wäre, also daß beides, Göttliches und Menschliches, *iustitia* und *peccatum*, wirklich da wären, sondern in gnostizierender Form wird das irdische Geschehen als Verwirklichung der Basileia Christi betrachtet. Entsprechend heißt es bei Käsemann:

"Durch das Kommen Christi ist das Gefälle der geschichtlichen Bewegung unterschieden. Die Gegenwart der Christusherrschaft verleiht dem 'jetzt' Endgültigkeit, und doch stellt die Anfechtung durch das Bestehende den Glauben in die Vorläufigkeit eines nicht abgeschlossenen Weges, auf welchem Bewährung verlangt wird. Paulinische Eschatologie hebt also Geschichtlichkeit und Geschichte nicht auf, sondern begründet beide aus göttlichem Heilshandeln gegenüber einer sich dagegen sperrenden Welt."<sup>785</sup>

Das Eschaton, die Parousie Christi, sei also im "Jetzt", im Horizont des Diesseits gegeben, und zwar noch unter dem zu beseitigenden Widerstand der Welt. Gott handle verborgen in den Geschichtsabläufen der Welt, um sein Heil, die Herrschaft Christi, zu realisieren. Der Immanenzaspekt wird unterstrichen durch den Bezug auf die Schöpfung, indem das Heilshandeln Gottes als Restitution der vom ersten Gebot intendierten Schöpfungsordnung gesehen wird. Daß ein solches System offen ist für utopistische Vorstellungen der gesellschaftlichen, politischen und kulturellen Zukunft der Welt, liegt auf der Hand.

Die Ausführungen Käsemanns erfordern noch eine weitere Spezifizierung des hermeneutischen Horizonts, insofern seine Aussagen nicht direkt weltgeschichtliche Prozesse intendieren, sondern sie unmittelbar vielmehr die Kirche betreffen. Wir erinnern uns, welche Bedeutung Käsemann der Taufe zugestand im Prozeß der Heilsmitteilung.<sup>786</sup> Taufe ist für ihn Eingliederung in die Kirche. So stehe der Christ im Kontext des durch die irdische Geschichte wandelnden Gottesvolkes<sup>787</sup>, denn christliche Existenz vollziehe sich *hic et nunc* im Horizont der Welt.

"Die Kirche ist für den Apostel der Anbruch der neuen Welt und das Feld, in dem sich die Macht des Geistes bekundet, Herrschaft Christi die Glaubenden verbindet wie von der Sphäre Adams trennt. ... Paulus kennt keinen unsichtbaren Christus, den man nur im Himmel lokalisieren kann. Er sieht ihn irdisch am Werk und konstatiert einen Machtbereich, in welchem man ihn finden kann."<sup>788</sup>

Der Ort, an dem sich die Basileia Christi verwirkliche, sei also die Kirche. Auf sie hin sei das biblische Wort auszulegen, denn in ihr finde es den

<sup>785</sup> Käsemann, *An die Römer*, S. 86 f.

<sup>786</sup> Vgl. a.a.O., S. 155.

<sup>787</sup> A.a.O., S. 121.

<sup>788</sup> A.a.O., S. 214.

entsprechenden Wirkungsraum, nämlich den Glauben. Dieser sei als *fides ex auditu* gerade nicht ontologisch greifbar. Zur Erklärung des *ek pisteos eis pistin*<sup>789</sup> sagt Käsemann:

"Die Brücke von der Rechtfertigungsbotschaft zu einer Ontologie kann einzig spekulativ geschlagen werden. Dann wird jedoch notwendigerweise das Wort vom Kreuz in den Hintergrund gedrängt, und der Glaube wird, statt Annahme dieses Wortes und nichts sonst zu sein, zum Stadium in einem unter Umständen apokalyptischen Entwicklungsprozeß."<sup>790</sup>

Der Verzicht auf ontologische Kategorien in der Beschreibung der irdischen Existenz des Gerechtfertigten ist wiederum formal biblisch. Eben- sowenig kann auch der Glaube als selbständiges *on* bezeichnet werden, denn der Glaube existiert nur im Objektbezug, im Hören auf das Wort. Gleichwohl aber erweist sich der Verzicht auf die ontologische Beschreibung der Offenbarung, der Vorgabe des Glaubens, des Seins Gottes in Christus, als folgenschwer. Wird nämlich die Ontologie zugunsten der "Eschatologie" preisgegeben, dann ist keine Beschreibung der Heilswirklichkeit in Christus als transzendenter Größe möglich, und der evangelischen Predigt ist ihr ureigenster, evangelischer Charakter entzogen. Das postulierte "Eschaton" kann dann nur in seiner Hypostase im menschlich-irdischen Bereich beschrieben werden, was nur in nomologischen Kategorien möglich ist, d.h. als Beschreibung eines Sollgefüges.

#### 3.4.4.2. Die Heilsmacht und das Wort

Käsemanns Aussage, "Auf dem, was wir den historischen Jesus zu nennen gewohnt sind, können wir unseren Glauben nicht gründen"<sup>791</sup>, zeigt, daß die konsequente Durchführung der historisch-kritischen Exegese zur Entleerung der Geschichte führt. Darin liegt das geradezu dämonische Element in dieser Methode, daß sie die Werke Gottes in der Geschichte zerstört und zu einem idealistischen Verständnis des christlichen Glaubens führt: Das Christentum wird zu einer Idee. Seine Begründung in der Geschichte wird ausgeblendet, so daß der biblische Bericht als geschichtliche Darstellung überflüssig wird. Die darin enthaltenen Elemente, so z.B. Kreuz und Auferstehung, werden dann, wie bei Käsemann, zu bloßen Chiffren für die Christlichkeit des Glaubens. Das Evangelium als die von der Reformation überkommene und aus deren Kontext herausgerissene hermeneutische Kategorie wird zum idealistischen Prinzip, welches auch die Methode bestimmt und also von der Methode bestätigt wird. Idealistisch ist das Prinzip deswegen, weil es explizit nicht nach dem fragt, "was wir gehört haben, was wir mit unseren Augen gesehen haben, was wir betrachtet

<sup>789</sup> Röm 1,17.

<sup>790</sup> Käsemann, *An die Römer*, S. 28.

<sup>791</sup> Ders., "Zum Thema der Nichtobjektivierbarkeit," *EVB* I, 235.

haben und unsere Hände betastet haben"<sup>792</sup>, eben nach dem fleischgewordenen Wort, durch welches nach der Schrift das Heil zu uns kommt, sondern an dessen Stelle ein Gedankengebäude - oder präziser: die Interpretation eines jeweils aktuellen Ereignisgefüges - zu stehen kommt. Hermeneutisches Prinzip ist dieses "Evangelium", um den evangelischen Charakter der Exegese zu wahren,<sup>793</sup> wobei dieses an die Schrift herangebracht wird und der evangelische Charakter der gesamten Schrift keineswegs Ausgangspunkt ist. Das Evangelium verdichtet sich Käsemann zufolge in der Rechtfertigungslehre, welche spezifisch als kritisches Prinzip der Schriftauslegung gesehen und angewendet wird.<sup>794</sup> Sie sei Garant der pneumatischen Auslegung, insofern sie das Raster darbiete, die einzelnen Aussagen der Schrift promissiv zu interpretieren. Geschehe dies nicht, bleibe die Schrift *gramma*, d.h. toter Buchstabe, Gesetz bzw. Leistungsforderung. Die promissive Auslegung hingegen stelle die vom Geist intendierte, Glaubensgerechtigkeit schaffende göttliche Macht heraus,<sup>795</sup> so daß sie es sei, die zum Glauben und zur Erfahrung der Herrschaft Christi rufe.

Es ist hier offensichtlich, daß es nicht die Heilige Schrift selber ist, die dem Glauben zugrunde liegt, sondern die evangelisch interpretierte Schrift bewirke die Existenzbewegung, das Leben. Somit steht neben der historisch-kritischen Exegese ein weiteres Raster zur Erhebung der Schriftausgabe zur Verfügung, welches sich freilich als notwendig erweist, da die Historie nicht Glaubensgrundlage sein kann und daher eine *methodos* gefunden werden muß, um den Menschen mit der Sache der Schrift in Verbindung zu bringen. Wir nennen diese die promissiv-existential Exegese, welcher es gelingen soll, die *graphie* pneumatisch zu dechiffrieren. Doch ist dieser nicht die Verfügungsgewalt über das Pneuma eigen. Dieses muß erst hinzukommenderweise im Akt der Predigt den Hörer berühren und ihm das Wort lebendig machen.<sup>796</sup> Doch vermag diese Exegese der Predigt sozusagen den "Stoff" zu geben. Wir müssen allerdings fragen, was mit dem "promissiv" intendiert ist: Was wird eigentlich versprochen? Ein reales, transzendentes Gut keineswegs, sondern die irrationale (= Glaubens-) Erfahrung der eschatologischen Heilsherrschaft Christi an der eigenen Existenz. Unsere Bezeichnung "promissiv-existential" drückt also die ganze Paradoxie der Käsemannschen Position aus: Etwas Unausprechliches wird versprochen.

Die von Paulus in Röm 10,8 ausgesagte Nähe des Wortes zum Menschen ist bei Käsemann nicht die des äußeren, geschriebenen bzw. verkün-

<sup>792</sup> 1Joh 1,1; vgl. Käsemann, *An die Römer*, S. 285.

<sup>793</sup> Das ist freilich eine unbewiesene Unterstellung. Faktisch aber wird in seiner Anwendung die unausgesprochene Übereinstimmung mit der Reformation und der evangelischen Tradition mitgedacht.

<sup>794</sup> Käsemann, *An die Römer*, S. 278.

<sup>795</sup> A.a.O. S. 277; sowie ders., "Zum gegenwärtigen Streit um die Schriftauslegung," EVB II, S. 277.

<sup>796</sup> Ders., *An die Römer*, S. 19.

digten Wortes. Dieses Wort ist für ihn vielmehr ferne und muß auf methodischem Weg nahegebracht werden, so daß es zum inneren, lebendigen, Herrschaft setzenden Wort wird. Dabei wird sein Wort-Charakter, d.h. seine Eigenschaft, Informationsträger zu sein, trotz äußerer, evangelischer Predigt zweitrangig, weil es das Eigentliche nur uneigentlich wiedergibt. Das eigentliche Geschehen ist die in ihrer Struktur mystisch-irrationale Existenzbewegung, die ihrer anthropologischen Wirklichkeit nach eben nicht mehr promissiv, sondern nomologisch, nicht mehr als *fiducia*, sondern nur als *nova oboedientia* beschrieben werden kann. Käsemanns Ausführungen über die Heilige Schrift selbst sind dementsprechend charakterisiert durch die Leugnung der Präsenz Christi im Wort<sup>797</sup>, wodurch die Schrift in sich bloßes *gramma* ist, ein unevangelisches Konglomerat verschiedener antiker Geistesströmungen<sup>798</sup>, das infolgedessen niemals Objekt des Glaubens sein darf, wenn der Glaube von evangelischer Freiheit sein will.

### 3.4.5. Käsemann und Luther

#### 3.4.5.1. Die Person Gottes und des Menschen

Wie wir im vorausgehenden Abschnitt dargelegt haben, kann Käsemann das objektive Sein Gottes als Person nicht aussagen. Zwar *erfährt* der Mensch Gott als Person, als Herrscher, aber von ihm als wirklich seiender, transzendenter Person mit Namen und Eigenschaften kann er nicht reden. Der Gottesbegriff ist auf die wirkende Kraft reduziert. Personalität und Identität Gottes aber sind Bekenntnisgegenstände ohne Wirklichkeitsbezug. Auch den Menschen sieht Käsemann - interessanterweise in Korrespondenz zu seinem Gottesbild - nur als Seienden in theologischer Hinsicht, er "ist" nur in Relation zu Gott, nämlich insofern er als Person mit Name und Eigenschaften sich so und so in bezug auf Gott verhält, ein Sein also nur im Akt der Verwirklichung einer Gottesbeziehung. Der Mensch erscheint in diesem Raster entweder als einer, der in der Selbstbehauptung vor Gott lebt, als Wirker eigener Gerechtigkeit, z.B. im Rahmen der Thorafrömmigkeit, oder als Wirker der Werke Gottes in der *nova oboedientia*. Die Frage nach dem tatsächlichen, geschöpflich-leibhaftigen und qualifizierbaren Sein ist ausgeblendet.

Luther hingegen sieht in Übereinstimmung mit der Heiligen Schrift gerade das letztere als entscheidend an. Der Mensch als Person, in seinem individuellen Sein, ist Gegenstand der theologischen Betrachtung und Beurteilung. Sein oft gebrauchtes Bild vom Baum und der Frucht drückt die eminente Bedeutung des dem Handeln vorgeordneten Seins aus. Deutlich

<sup>797</sup> A.a.O., S. 279.

<sup>798</sup> Käsemann, "Zum Thema der Nichtobjektivierbarkeit," *EVB* I, S. 231.

sieht er, daß Sünde eine Qualität des menschlichen Herzens ist, welche den ganzen Menschen integrativ bestimmt, nicht nur eine geradezu von der geschöpflichen Wirklichkeit gelöste und sich allenfalls an oder in ihr verwirklichende 'Selbstbehauptung', bei der das reale Sein des Menschen gar nicht in Betracht gezogen, sondern nur in einem gnostischen Denkraum identifiziert wird.

Selbstverständlich sieht Luther auch Gott als real seiende Person an, die unabhängig vom Menschen existiert und ihm als eigenständiges Subjekt gegenübertritt. Auch darin denkt er gemäß der Schrift, denn das selbständige, souveräne Sein Gottes ist in ihr vorausgesetzt und bezeugt. Das Gottesverhältnis des Menschen ist daher bei Luther ein real interpersonales<sup>799</sup>, bei Käsemann jedoch ein quasi-personales, denn das Personsein Gottes ist nicht als reales präzifizierbar. Wie wir gesehen haben, kann infolgedessen z.B. 'Gnade' nicht als *favor Dei*, d.h. als Eigenschaft Gottes, gesehen werden, sondern nur als Gabe. Umgekehrt ist die menschliche *fiducia* in Gott, d.h. daß der Mensch Gott als einer vertrauenswürdigen Person glaubt, nicht möglich. Zwar entsteht der Glaube am Wort, aber er führt nicht zum Vertrauen auf den in ihm redenden Gott. Der Glaube geht daher wesentlich in der Existenzbewegung auf. Dieser kardinale Unterschied zwischen Käsemann und Luther muß im Auge behalten werden. Alle formalen Gemeinsamkeiten, die wir im folgenden besprechen, dürfen nicht darüber hinwegtäuschen, daß die der Aufklärung und speziell der Existenzphilosophie entstammenden Denkkategorien Käsemanns keinen Vergleich zulassen mit den biblischen Kategorien des Reformators.

#### 3.4.5.2. Die Berührungspunkte zwischen Käsemann und der *theologia crucis* des jungen Luther

Der die Existenzbewegung als Verwirklichung der Gerechtigkeit Gottes sehende Theologe findet im jungen Luther einen renommierten Gewährsmann. Wir nehmen eine strukturelle Ähnlichkeit zwischen der promissiv-existentialen Exegese Käsemanns und der *theologia crucis* wahr, im Bewußtsein des im vorausgehenden Abschnitt dargestellten Unterschiedes. Beide Male wird das Geschehen am glaubenden Individuum bedeutsam: dort die *crux*, hier die *nova oboedientia*. Der Glaube an das Wort ist bei beiden Vermittler der Bewegung. Käsemann beruft sich hierbei auf Luthers Aussage, *Iustitia illa stat in opere facto, Ista autem in verbo credito*.<sup>800</sup> Doch stellt der Glaube in der *theologia crucis* ebensowenig wie bei Käse-

<sup>799</sup> Wir unterstellen Luther nicht, daß in einem derart bezeichneten Verhältnis Gott und Mensch als gleichberechtigte Partner nebeneinanderstehen. Luther hat in *De servo arbitrio* ausführlich dargetan, daß Gott selbst das Wollen und Vollbringen im Menschen wirkt. D.h.: Auch der Glaube kommt nicht aus menschlicher Subjektivität zustande, sondern ist Gabe Gottes. Gleichwohl aber glaubt der Mensch als Subjekt und stellt dabei - paradoxerweise - auf Gottes Heilswirken ab, auf das Heil eines anderen Subjekts.

<sup>800</sup> WA 56,414,25 f; Käsemann, *An die Römer*, S. 280.

mann auf das offenbare, geschichtliche und vollbrachte Heilswerk Christi ab. Die Betonung des geglaubten Wortes ist, wie wir bei beiden sahen, nur scheinbar reformatorisch. Bei Luther ist nämlich der Glaube wesentlich Demut und bei Käsemann Gehorsam, also jeweils eine Bewegung in einer bestimmten Relation zu Christus, in welcher Christus Heil verwirklicht. Reformatorischer Glaube aber sieht sich in Christus und versucht nicht, auf relationalem Wege eine Existenzbewegung zu christifizieren, sondern sieht in dem historischen Christusgeschehen das Heil als vollbracht an.

Die begriffliche Fixierung des Inhalts der Erfahrung des Christen führt Käsemann zu einer weiteren Anknüpfung an Luther, insofern auch er die *crux* als Merkmal des neuen Lebens sehen kann. Der Christ nimmt im Kontext der Kirche als des durch die Zeit zum eschatologischen Ziel hin wandernden Gottesvolkes die Mühsal dieser Wanderschaft, den Kampf gegen die ihn umgebenden, vom fleischlichen Denken bestimmten Strukturen auf sich, so daß er, indem er so an der Passion Christi teilhat, als Glied der *Basileia Christi* erfunden wird. Diese Erfahrung entspricht dem Bedeutungsgehalt des Taufgeschehens als Projektion des Todes Jesu in die Existenz hinein, sie ist der *reditus ad baptismum*. Dadurch erscheint auch hier die Gerechtigkeit des Christen *sub specie contraria*. Es fällt jedoch auf, daß die *species contraria* bei Luther sehr viel anschaulicher beschrieben wird, sei es, daß der Gläubige seine Gerechtigkeit darin findet, daß er sich jeglicher Sünde schuldig bekennt, oder sei es, daß er stets das Nachteilige erwählt: Die *crux* hat eine konkrete Gestalt. Bei Käsemann sucht man diese vergeblich; sie besteht allenfalls im Leiden an den dem eschatologischen Heilsprozeß widerstehenden Kräften. Der gnostische Unterton ist unüberhörbar. Man darf auch fragen, ob der "aufrechte Gang" durch den Machtbereich des Kosmokrators noch etwas mit dem Kreuz der frühlutherischen *theologia crucis* gemein hat.

Die strukturelle Verwandtschaft der existentialen Interpretation mit der Theologie des jungen Luther wird auch durch die Arbeiten von G. Ebeling sichtbar, der wie Käsemann aus der Schule Bultmanns kommt. In seinem Aufsatz "Die Anfänge von Luthers Hermeneutik"<sup>801</sup> versucht er, die hermeneutischen Grundlinien Luthers anhand der ersten Psalmenvorlesung zu erhellen, in der Meinung, schon hier Ansätze reformatorischer Schriftauslegung wahrzunehmen. Er kommt dabei zu dem Ergebnis, daß Luther durch die Kombination der beiden Auslegungsschemata von *spiritus - littera* und dem des vierfachen Schriftsinnes zur evangelischen Erkenntnis gelangt sei. Dabei beschreibe das erstere den Gegensatz von Gesetz und Evangelium, d.h. von tötendem Buchstaben und lebendigmachendem Geist. Der Geistbegriff aber sei wesentlich christologisch gefüllt, weshalb

---

<sup>801</sup> Erstmals in *ZThK* 48/1951, S. 172-230; erneut in G. Ebeling, *Lutherstudien I* (Tübingen: Mohr, 1971), S. 1-68.

Luther nach diesem Schema eine christusbezogene Auslegung fordere. Im Schema des vierfachen Schriftsinnes erkenne Luther den tropologischen Sinn als den eigentlichen, vom Geist intendierten, denn in ihm werde das spezifische Heilshandeln Gottes an der Existenz des Christen beschrieben.

Es ist nach unseren Ausführungen über die hermeneutischen Grundlinien des jungen Luther nicht verwunderlich, wenn das Raster existentialer Interpretation im jungen Luther einen scheinbar reformatorischen Gewährsmann findet. Vollkommen sachgemäß interpretiert Ebeling den jungen Luther, wenn er im Zusammenhang mit seinen Ausführungen über den *sensus tropologicus* sagt:

"Die eigentlichen Werke Gottes zielen nicht ab auf facta, sondern auf die Existenz. Gottes Werke im eigentlichen Sinne sind die, die er in uns wirkt."<sup>802</sup>

Die doppelschichtige Methode erlaube also, die christologisch gedeutete Schrift auf die sich in der menschlichen Existenz verwirklichende Heilsbewegung zu beziehen. Die existentielle Interpretation sichere die Ankunft Christi beim Glaubenden, die abbildliche Darstellung des Urbildes.<sup>803</sup> Dabei kommen noch weitere Charakteristika existentialer Interpretation zur Geltung: Einmal wird deutlich gemacht, daß das Wort der Schrift ohne den toten Buchstaben sei und daß der Geist im Buchstaben unverfügbar sei. Das Schriftwort werde erst im Akt des geistlichen Verstehens, im promissiv-existentialen Verstehen geistliches, göttliches Wort. Dem Aktcharakter des Wortes entspreche seine Unverfügbarkeit. Geistliches Verstehen müsse daher immer neu Ereignis werden. Es gebe hier kein eigentliches Besitzen oder gar Augmentieren geistlichen Wissens; sobald der Mensch darüber verfügen wolle, sei es ihm nicht mehr Gottes souveränes, gnadenhaftes Wort, sondern toter Buchstabe. Aller Fortschritt bestehe daher im immer erneuten Beginnen und Sichereignen. Auch hierzu finden sich ganz entsprechende Aussagen bei Luther.<sup>804</sup> Des weiteren sei existentielle Interpretation nicht auf Fakten angewiesen, sondern auf das aktuelle Geschehen.<sup>805</sup> Dieses aber vollziehe sich im Bewußtsein des Menschen. Je nachdem, wie dieser die Fakten interpretiere, "würden" sie und erhielten sie ihr Gesicht. So erscheine Gott dem einen, der das Wort fleischlich verstehe, grausam und zornig, dem anderen, der es geistlich verstehe, liebevoll und gnädig. Entscheidend sei also nicht das objektive Sein Gottes mit seinen Eigenschaften, was ja auch überhaupt nicht aussagbar sei, sondern das Bild, das der Einzelne sich von Gott mache beim Hören des Wortes. Die Bewegung des menschlichen Bewußtseins müsse sich also ihr Gottesbild schaffen. Im

<sup>802</sup> Ebeling, "Die Anfänge von Luthers Hermeneutik," *Lutherstudien* I, S. 65 f.

<sup>803</sup> A.a.O., S. 61.

<sup>804</sup> Vgl. A.a.O., S. 41 f., sowie *WA* 4,289,26; 362,36-38; 319,8 f.; 350,15; 246,38 f.; 342,11 f.; *WA* 56,486,6; 442,5-14.

<sup>805</sup> Vgl. zum folgenden: Ebeling, "Die Anfänge von Luthers Hermeneutik," *Lutherstudien* I, S. 63 f.

Unterschied dazu, daß der Mensch in der Erkenntnis Gottes immer Empfangender ist, erscheint er hier als Schöpfer seines eigenen Gottesbildes. Daß Gott hierbei in Übertretung des zweiten Gebotes, welches das Erstellen von Gottesbildern verbietet, gewissermaßen im Bilde des Menschen neu geschaffen wird, ist offensichtlich. Hier wird die Verkehrung der menschlichen Bestimmung sichtbar: Der Mensch will wie Gott sein.

Kann sich die existentielle Interpretation an dieser Stelle auf Luther berufen? Luther sagt:

"Solange nämlich nicht erkannt wird, daß etwas geschehen ist, ist es dem bzw. bei dem (Erkennenden) noch nicht geschehen. Es geschieht aber bei ihm, wenn erkannt wird, daß es geschehen ist."<sup>806</sup>

Wir haben gesehen, daß die tropologische Exegese das Geschehen beim Menschen intendiert und Luthers besonderes Interesse dieser Bewegung galt. Doch wir meinen, daß Ebeling Luther einseitig interpretiert, wenn er das *factum* in seiner Faktizität gänzlich ausblendet. Das Faktum "wird" im ontologischen Sinn nicht erst zum Faktum, wenn das erkennende Subjekt dessen inne wird. Der junge Luther kommt ohne dieses vorher schon bestehende Faktum, nämlich das historische Christusgeschehen, nicht aus. Es ist für ihn das urbildliche Geschehen, das sich abbildlich vollzieht, und ohne das reale Urbild entbehrt das aktuelle Geschehen seines Abbildcharakters. Die existentielle Interpretation hingegen kann, wie wir bei Käsemann schon sahen, auf das Faktum verzichten. Ebeling allerdings denkt an dieser Stelle etwas differenzierter<sup>807</sup>, da er durchaus an der Faktizität der Offenbarung festhält, sie aber konsequent und prämissiv nur als verborgene sieht. Ihr Offenbarungscharakter ist nicht ersichtlich und daher auch nicht aussagbar. An die Stelle des Faktums tritt dann der existential verstandene Glaube, das Offenbarwerden Gottes beim einzelnen, so daß Glaube, Offenbarung und Heil identisch sind. Das aber heißt, daß das Heil erst in einem neuen Selbstverständnis Wirklichkeit wird. Die strukturelle Nähe zum jungen Luther ist gewiß gegeben, doch wir sehen den Unterschied, wenn wir den Glaubensbegriff beider nebeneinanderhalten: Der junge Luther glaubt, daß die *crux* Gottes Methode ist zu rechtfertigen und zu retten, weil dies im Faktum des Todes und der Auferstehung Christi ersichtlich wird. Der Glaube ist an das historische Faktum bzw. die Kunde von demselben gebunden. Der Glaube im Kontext existentialer Interpretation ist jedoch reiner Bewußtseinsakt. Die Faktizität des Faktums ist für ihn nicht konstitutiv. Der Akt bedarf nur des bezeugten, verkündigten Faktums, wodurch der christliche Charakter des Akts gewährleistet wird; der

<sup>806</sup> *WA* 3,435,37-39: "Quamdiu enim non cognoscitur aliquid esse factum, nondum ei vel apud eum factum est, fit autem apud eum, quando cognoscitur factum esse." Vgl. *WA* 56,234,1-6.

<sup>807</sup> G. Ebeling, *Die Geschichtlichkeit der Kirche und ihrer Verkündigung als theologisches Problem* (Tübingen: Mohr, 1954), S. 59-65.



Akt selbst könnte, rein phänomenologisch betrachtet, auch durch den Anblick des gestirnten Himmels oder eine Droge oder durch das Hören von Beethovens neunter Sinfonie hervorgerufen werden, denn er ist ja wesentlich überraional-mystisch.

Der Unterschied wird auch im Gottesbegriff deutlich. Luther kann sagen:

"Gott ist zuhöchst veränderlich. ... So wie ein jeder in sich selbst ist, so ist ihm Gott als Gegenüber: wenn gerecht, dann gerecht, wenn rein, dann rein, wenn ungerecht, dann ungerecht. ... Aber diese Veränderung ist äußerlich."<sup>808</sup>

Existenziale Interpretation sieht hier ihr Abheben auf Bewußtseinszustände bestätigt. Doch sie blendet aus, daß Gott wirklich *in obiecto* da ist und in seinem Ratschluß und in dessen Durchführung unwandelbar ist.<sup>809</sup> Die Veränderlichkeit ist äußerlich, da das menschliche Bewußtsein die Verkündigung verschieden dechiffriert. Auf derselben Linie liegen die Aussagen Ebelings über die Heilige Schrift.<sup>810</sup> Der Gedanke, daß Gott und sein Wort glaubensthetisch vom menschlichen Bewußtsein erzeugt werden, ist auch für den jungen Luther völlig absurd.

Schließlich sei noch erwähnt, wie Ebeling Luthers spätere Preisgabe des vierfachen Schriftsinnes interpretiert. Mit der Annahme, daß der tropologische Sinn der eigentliche Schriftsinn sei, da in ihm das für den Menschen Relevante zur Sprache komme, habe Luther das Schema des vierfachen Sinnes von innen her zerbrochen.<sup>811</sup> Im Blick auf den *sensus anagogicus* heißt es nun bei Ebeling:

"Wenn aber die eigentliche intentio des Wortes ist, nicht etwas über die Zukunft mitzuteilen, sondern auf die Zukunft auszurichten, und zwar so, daß man sich von den futura her versteht, dann kommt der eigentliche Skopus des *sensus anagogicus* nur im *sensus tropologicus* zur Geltung."<sup>812</sup>

Damit läßt Ebeling sein Interesse erkennen, Luther auch in puncto Eschatologie zum Kronzeugen existenzialer Interpretation zu machen: Das Eschaton soll, wie wir bei Käsemann schon sahen, in der Existenzbewegung aufgehen. Es wäre im einzelnen zu untersuchen, inwieweit dies bei Ebeling der Fall ist. Wir beschränken uns an dieser Stelle auf die Feststellung der gemeinsamen Stoßrichtung. Daß Luther den vierfachen Schriftsinn nicht aufgrund der Präeminenz des tropologischen Sinnes preisgegeben hat, geht aus unseren Ausführungen zu den methodisch-systematischen

<sup>808</sup> WA 56,234,1-7: "Deus Est mutabilis quam maxime... Qualis est enim vnusquisque in seipso, talis est ei Deus in obiecto. Si iustus, iustus; Si mundus, mundus; Si iniquus, iniquus etc... Verum hec mutatio extrinseca est."

<sup>809</sup> Vgl. WA 56,48,18-24.

<sup>810</sup> Ebeling, "Die Anfänge von Luthers Hermeneutik," *Lutherstudien* I, S. 63.

<sup>811</sup> A.a.O., S. 68.

<sup>812</sup> A.a.O., S. 62.

Gesichtspunkten hervor, und daß er an der Wirklichkeit der biblischen Eschatologie festhält, dürfte unschwer nachzuweisen sein.

### 3.4.5.3. Die Präeminenz der Rechtfertigungslehre

In der Betonung der Rechtfertigungslehre scheint ein wichtiger Berührungspunkt zwischen Käsemann und Luther vorzuliegen. Käsemann beruft sich bei der Fixierung derselben als sachliche Mitte und kritisches Prinzip der Schrift auf die Reformation.<sup>813</sup> Luthers Hochschätzung des Artikels von der Rechtfertigung ist bekannt, und seine kritischen Bemerkungen zum Kanon, ja sein *urgimus Christum contra scripturam* sind nicht hinwegzuleugnen. Kann sich aber die Schule Bultmanns an dieser Stelle zu Recht auf Luther berufen?

Luther erkennt die Rechtfertigungslehre als den zentralen *locus theologicus* der Schrift anhand der Schrift und in Kontinuität zu seiner Erfahrung, d.h. zur leiblich-geschichtlichen Wirklichkeit (ohne daß diese deshalb zum zweiten, selbständigen Erkenntnisprinzip würde). Unter der Voraussetzung also, daß alle Schrifterkenntnis dem erwählenden Ratschluß Gottes und dem *claritas interna* vermittelnden Wirken des Heiligen Geistes entspringt, vernimmt Luther in der Schrift Gottes Stimme als Sünde aufdeckendes, im Gewissen anklagendes Gesetz und als rechtfertigendes, rettendes Evangelium. Beides, Gesetz und Evangelium, sind im Geschöpflichen verwurzelt und in Kontinuität zu diesem, und zwar nicht von dieser Welt, aber in ihr. Er erkennt, daß die Schrift selbst Christus als das Wort Gottes, als den Mittler von Schöpfung und Erlösung, darstellt. Und weil die ganze Schrift Gottes Wort ist, ist sie in Korrelation zu dem im Alten Testament verheißenen, aber noch verborgenen und im Neuen Testament erschienenen Christus, d.h. zu dem in ihm offenbaren Heilswillen Gottes, auszulegen. In diesem Sinne ist die Schrift ihr eigener Ausleger. Schrifterkenntnis ist daher im engeren Sinne Christuserkenntnis, und diese ist Teilhabe am Heil. Der Mensch ist hier nur Erkennender, nämlich indem er sich selbst als Sünder erkennt, Christus als Heiland und Vollbringer der Rettung und sich selbst in Christus als Gerechtfertigten. Die Existenztheologie lutherischer Prägung hingegen nimmt das reformatorische Christusbekenntnis, entklammert es der Schrift und seines historischen Bezugs, veridealisiert es auf dem Hintergrund philosophischer Grundannahmen, macht es zum kritischen Prinzip und trägt dies von außen an die Schrift heran. Die Kyrios-Akklamation der Urgemeinde und die Gerechtigkeit wirkende Heilsherrschaft Christi hat Käsemann nicht im Raster der Schrift erkannt, sondern mit einem aus dem Denkkontext der Reformation herausgebrochenen pseudoreformatorischen Raster selektiv aus der Schrift erho-

<sup>813</sup> Käsemann, "Zum Thema der Nichtobjektivierbarkeit," *EVB* I, S. 229; und "Zum gegenwärtigen Streit um die Schriftauslegung," *EVB* I, S. 274.

ben. Daß dabei eine ganze Reihe reformatorisch tönender Sätze erzeugt wird, darf nicht verwundern, doch daß zugleich zentrale Aussagegehalte der Reformation entfallen oder gar ins Gegenteil verkehrt werden, haben wir gesehen. Wir erinnern nur daran, daß die Gerechtigkeit Gottes nach Luther in Christus vollbracht ist und der Mensch sie passiv, d.h. durch Zurechnung aufgrund des Glaubens, empfängt, wohingegen Käsemann eine genuin aktive, im menschlichen Wirken der *nova oboedientia* zustandekommende Gerechtigkeit lehrt. Mit anderen Worten, die Rechtfertigungslehre als hermeneutische Kategorie im Sinne Käsemanns bzw. die geistliche Auslegung Ebelings, also die promissiv-existentialen Exegese, ist ein pseudobiblischer und zum Schein demütig-frommer Versuch, dem Glauben sein ihm konstituierendes Gegenüber, seinen Wirklichkeitsbezug zu nehmen, um in einer derart gesicherten *fides nuda* des sich an der eigenen Existenz ereignenden neuen Selbstverständnisses die Verwirklichung des Heils an sich zu reißen, so daß der Mensch kraft eines unwirklichen Gottes Gnaden sein Heil selber schafft.

An dieser Stelle stehen wir vor dem in den Vorbemerkungen dieses Kapitels erwähnten Phänomen der Auflösung des lutherischen Erbes: Diktion und Terminologie erscheinen reformatorisch, ebenso die Präponderanz der Rechtfertigungslehre, jedoch ist mit der faktischen Ablösung der Gerechtigkeit Gottes vom historischen Jesus und ihrem Aufgehen in gnostische Unwirklichkeit das Entscheidende an der reformatorischen Theologie preisgegeben.

#### 3.4.5.4. Die christliche Existenz

*Causa efficiens* der christlichen Existenz ist bei Käsemann, wie wir oben sahen, die Taufe. Hier findet die traditionelle lutherische Tauflehre ihren Niederschlag, welche die Heilsmittelung an den Vollzug des Taufsakramentes bindet und die Taufe, d.h. die darin sich ereignende Geistmittelung, als Wirkgrund des Glaubens sieht. Luther sieht die Taufe - und das ist entscheidend - eingebettet in den biblischen Modus der Heilsmittelung von Wort und Glaube. Die Taufe ist sichtbares Wort und dem Glauben gegeben, und die Präsenz des Heils im Wasser ist aufgrund des Wortes.<sup>814</sup> Zwar sagt Luther deutlich, daß die Taufe ohne Glauben ein "unfruchtbar Zeichen"<sup>815</sup> sei, doch leider sind seine Ausführungen offen für eine Interpretation in Richtung einer spezifischen, durch die Taufe vermittelten mystischen Wirksamkeit des Geistes Gottes. Diese *efficacia* des Sakramentes wurde vom Luthertum im Zuge der vereinseitigenden Verobjektivierung des Glaubens zu einer quasi *ex-opere-operato*-Wirksamkeit um-

<sup>814</sup> Vgl. z.B. im Großen Katechismus, *WA* 30 I,213-217.

<sup>815</sup> *WA* 30 I,221.

gedeutet.<sup>816</sup> Die Tür für die Annahme einer vom tatsächlichen Glauben unabhängigen Wirkung des Sakraments war damit aufgetan, so daß auch Käsemann formal an dieser Vorstellung anknüpfen kann.

So findet auch nach ihm in der Taufe Existenzwandel statt: Der Getaufte werde aus dem Machtbereich Adams herausgenommen und der Basileia Christi eingegliedert. Dieser Wandel sei so total, daß es kein gleichzeitiges Sein in Adam und in Christus gebe. Käsemann lehnt daher das lutherische *simul* ab. Wir sprachen in diesem Zusammenhang oben von der Eindimensionalität des Menschen und des Heils in der Theologie Käsemanns. Dies ist nun zu spezifizieren, indem wir mit Luther vergleichen. Luther sieht den Christen in zwei Dimensionen. Einmal gehört er zur gefallenen Schöpfung. Er ist aufgrund dessen in seiner geschöpflichen Ganzheit Sünder und bleibt es, solange er lebt. Das ist die eine Seite des *simul*. Diese geschöpfliche Wirklichkeit und ihr Sosein werden bei Käsemann theologisch nicht qualifiziert. Auch wenn er den natürlichen Menschen, der in seiner Gesetzesfrömmigkeit sich selbst vor Gott behaupten will, in Anknüpfung an Luther als *homo in se incurvatus* bezeichnet, so qualifiziert er damit nicht ein Sein, sondern das sich an ihm aktualisierende *regnum Adae*.

Sodann zieht Luther mit dem *simul* die Dimension der Heilswirklichkeit in Christus in Betracht. Auch sie ist aufgrund der Inkarnation mit dem Bereich des Geschöpflichen verbunden, jedoch im auferstandenen und erhöhten Christus zugleich transzendent und als solche als seiend und wirklich aussagbar vorhanden. Daher kann der Glaube auf sie abstellen und mit ihr eins werden. Sie konstituiert den Glauben, in ihr findet der Glaube sein Gegenüber. Doch bei Käsemann entzieht sich diese Dimension der Aus-sagbarkeit. Standen also beide Dimensionen des lutherischen *simul* im Bezug zu der jeweiligen theologisch qualifizierten Wirklichkeit, so wird bei Käsemann infolge der Rezeption philosophischer Prämissen die Theologie zur Gnosis. Da diese nicht an der Wirklichkeit interessiert ist, kann das *simul*, die ontologische Grundstruktur der reformatorischen Soteriologie, hinfallen. Eindimensionalität heißt nun, daß theologisch der Mensch jeweils nur in einem existenzübergreifenden Kontext gesehen werden kann, entweder in Adam oder in Christus, denn beide schließen einander aus. Bis dahin sind die existenzübergreifenden Strukturen rein gedachte Größen; insofern sie sich aber an der Existenz des Individuums aktualisieren, indem das Individuum ein neues Selbstverständnis gewinnt, bedeutet Eindimensionalität soviel wie Immanenz. Es ist nicht möglich, in diesen Gedanken-gängen lutherisches Erbe zu identifizieren.

---

<sup>816</sup> Vgl. R.H. Grützmacher und G.G. Muras, *Textbuch zur deutschen systematischen Theologie* I, 4. Aufl. (Tübingen: Katzmann, 1961), S. 26.

### 3.5. Ulrich Wilckens<sup>817</sup>

Der jüngste lutherische Römerbriefkommentar von Bedeutung für die Gegenwart stammt aus der Feder des nordelbischen Bischofs und ehemaligen Hamburger Neutestamentlers Ulrich Wilckens. Das dreibändige Werk berührt eine Fülle von Details ebenso wie es die Auslegung der zentralen Fragen des Römerbriefs und ihrer Wirkungsgeschichte zur Sprache bringt. Es sollte erwähnt werden, daß eine ganze Reihe von Fragestellungen, die Wilckens betreffen, schon bei Käsemann dargestellt und besprochen wurden. Beide Theologen stehen in den grundlegenden Denkstrukturen einander recht nahe, obwohl das uns beschäftigende Thema durchaus unterschiedlich behandelt wird.

Wir stellen zu Beginn fest, daß der Autor mit vollem Recht der bultmannschen Identifizierung von Christologie und Anthropologie begegnet, indem er die fundamentale Bedeutung und den für den Glauben objektiven Charakter der Christologie hervorhebt.<sup>818</sup> Wir besprechen daher zuerst dieses für Wilckens offensichtlich zentrale Thema, um dann den weiteren Kontext darzustellen.

#### 3.5.1. Der Sühnecharakter des Todes Christi und die Bundestreue Gottes

Der zentrale Aspekt der Christologie in ihrer Bedeutung für die Rechtfertigungslehre liegt nach Wilckens im Sühnecharakter des Todes Jesu Christi. Die geschichtliche Heilstat Christi sei der Ort, an dem stellvertretend für alle Menschen Sühne geschaffen worden sei für ihre Sünden. Das Blut Christi als Zeichen des in den Tod gegebenen Lebens spreche von der tatsächlichen Wirklichkeit des Sühnegeschehens. Wilckens erkennt den Zusammenhang zwischen Röm 3,25 und der alttestamentlichen Ordnung des Jom Kippur. Diese formal biblische Erkenntnis der Sühneaussage wird aber nicht in juristischen, sondern in kultischen Kategorien verstanden; ein Sachverhalt, der auch schon bei Michel und Käsemann zu finden war, aber hier besonders hervortritt. Der alttestamentliche Kultus ist Pauli Interpretationsraster für Christi Werk. Damit hat Wilckens einen biblischen Sachverhalt mit Recht neu herausgestellt. Weil er aber den Kultus abseits seines Strukturiertseins vom mosaischen Gesetz sieht, werden die juristischen Elemente ausgeklammert. Dadurch wird die Paulusinterpretation inhaltlich verbogen. Der Strafcharakter des Todes

<sup>817</sup> U. Wilckens, *Der Brief an die Römer*, EKK VI, 3 Bde. (Köln: Benziger, und Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1978, 1980, 1982).

Ders., *Rechtfertigung als Freiheit. Paulusstudien*, (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1974).

Ders., "Christologie und Anthropologie im Zusammenhang der paulinischen Rechtfertigungslehre," *ZNW* 67/1976, S. 64-82.

<sup>818</sup> Dieses schon in "Christologie und Anthropologie" *ZNW* 67/1976, S. 67, und *Rechtfertigung als Freiheit*, S. 73.

Christi wird infolgedessen ebenso abgelehnt wie das damit verbundene Verständnis desselben als eines Opfers für Gott. Sühne als Satisfaktion, als Besänftigung eines zornigen Gottes durch ein ihm von menschlicher Seite durch den Gottmenschen dargebrachtes Opfer sei letztlich Tat des Menschen und nicht Gottes und daher nicht als Funktion der Gerechtigkeit Gottes zu identifizieren.<sup>819</sup> Der Kontext des Christusgeschehens sei vielmehr die

"jüdische Grundauffassung von der Sünde als auf das Geschick des Sünders zurückschlagender Tat-Wirklichkeit und von Sündenvergebung als Befreiung von dieser bösen Wirklichkeit durch stellvertretendes Auf-Sich-Nehmen."<sup>820</sup>

Der Gottesbegriff ist auch hier von einem starken monistischen Zug gekennzeichnet, insofern nämlich nicht eigentlich vom Zorn Gottes geredet werden kann. Vom Zorn Gottes kann nur in dem Sinne gesprochen werden, daß er in der Christusoffenbarung als ein je schon aufgehobener erscheint. Wilckens betont, daß Luther zu Recht den *Deus absconditus*, den zürnenden, verborgenen Gott, als "Horizont der paulinischen Rechtfertigungsverkündigung"<sup>821</sup> herausgearbeitet habe. Bei Luther heißt das aber, daß Gott - in Spannung zu seiner Liebe - wirklich Zorn gegenüber dem Sünder hegt und der Sünder beim Hören des Gesetzes den wirklichen Zorn Gottes in seinem Gewissen fühlt und gerade angesichts des verborgenen Gottes im Glauben zum offenbaren Gott flieht, ja daß auch der Gläubige aufgrund der remanenten Sünde bisweilen die Schrecken des Gesetzes in seinem Gewissen fühlen kann. Bei Wilckens hingegen erscheint der Zorn Gottes in seiner Radikalität wenn überhaupt, dann nur als ein vergangener und damit faktisch als ein irrealer oder fiktiver:

"Gottes Gerechtigkeit hat im Tode Christi die universale Wirkung seines Zornes selbst aufgehoben und ihn zur Vergangenheit gemacht, so daß die Gegenwart durch die *iustificatio impii* bestimmt ist."<sup>822</sup>

Die in der Komplexität Gottes gründende, biblisch bezeugte Dualität von Zorn und Liebe in Gott ist auch hier aufgehoben. Der daraus entstehende Gott ist der menschlichen Vernunft wieder einsichtig und zugänglich und braucht nicht gefürchtet zu werden. Dieses monistisch verkürzte Gottesbild prägt nun die Vorstellung der Gerechtigkeit Gottes. Hier heißt es:

---

<sup>819</sup> Wilckens, *Der Brief an die Römer*, Bd. 1, S. 195 f.

Wenn Jesus nur Mensch ist und nichts darüber hinaus, dann ist sein Tod nur eine menschliche Tat. Ist er aber zugleich wahrer Gott, dann wird seine Tat als Tat Gottes zu identifizieren sein.

<sup>820</sup> A.a.O., S. 196.

Das mit dem Kult korrespondierende jüdische religiöse Bewußtsein sei also der Wurzelgrund dieses Sühnekonzeptes. Wieder wird der Mensch als Schöpfer der Religion gesehen und dies als Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes verstanden..

<sup>821</sup> Wilckens, *Der Brief an die Römer*, Bd. 1, S. 180.

<sup>822</sup> A.a.O., S. 180.

"Eine radikale Vernichtung aller Menschen als Sünder durch Gott würde in der Tat eine Außerkraftsetzung seiner Gerechtigkeit bedeuten, der diese selbst widerstreitet."<sup>823</sup>

Diese Aussage weist uns wieder in die Nähe des uns vom Ambrosiaster her bekannten Verständnisses der Gerechtigkeit Gottes als Genitiv des Subjekts im Sinne von Bundestreue oder Barmherzigkeit Gottes. Gott liebe den Menschen und stehe zu ihm trotz dessen Sünde und seiner daraus resultierenden Heillosigkeit, trotz des Unheils, das ihm im Tat-Ergehen-Zusammenhang schicksalhaft überkommt. Gottes Absicht müsse, entsprechend seiner Bundesverheißung, Heil zu schaffen, die Durchbrechung dieses fatalen Nexus von Tat und Folge sein, was er grundlegend im so verstandenen Sühnopfer Christi verwirklicht habe. Gott selbst habe die Gerechtigkeit geschaffen, indem er sich mit Christus identifizierte<sup>824</sup> und ihn das Todesgeschick des Sünders habe tragen lassen, so daß die Gerechtigkeit in der Befreiung von der Geschick-Wirklichkeit unserer Sünde ihre konkrete Gestalt finde.

Die biblische Linie ist in der theozentrischen und christologischen Fassung der *dikaiosyne theou* formal gewahrt, und das reformatorische *pro me* und *extra me* des Heilshandelns Gottes in Christus ist neu ausgesagt.<sup>825</sup> Christi Tod wird als Tragen des vom Gesetz ausgesprochenen Fluches verstanden. Damit ist der Anspruch des Gesetzes zum Erliegen gekommen. Wer an Christus glaubt, steht nicht mehr unter seinem fordernden Soll, sondern in der Freiheit.<sup>826</sup> Die Faktizität des Christusgeschehens gewinnt hier wieder eine durchaus zentrale Bedeutung. Die Begründung des Heils in der Gott eignenden Gerechtigkeit muß aber trotz aller formalen Richtigkeit der Aussage zu Fehlergebnissen führen, wenn das dem Zorn Gottes entsprechende, vergeltende Element in ihr nicht wahrgenommen wird. Wenn Wilckens also betont, daß durch die Durchbrechung des Tat-Ergehen-Zusammenhangs die Sünde aufgehoben werde, so ist das nur bedingt richtig: richtig insofern, als die Folge der Sünde, nämlich der Tod, für den Sünder nicht mehr existiert und die Sünde daher so erfahren wird, als wäre sie nie geschehen. *De facto* aber wird nach Wilckens im Sühnetod Christi die Sünde selbst gar nicht angefaßt, sondern nur ihre Folge. Auch wenn Wilckens die gewichtige Aussage in 2Kor 5,21 (*hamartian epoiesen*) zur Kenntnis nimmt<sup>827</sup>, so leidet seine Deutung unter einem verflachten Sündenbegriff und der entsprechend monistisch verengten Sicht für die Gerechtigkeit. Die sündige Tat selbst tritt in den Hintergrund und nur de-

<sup>823</sup> A.a.O., S. 180.

<sup>824</sup> 2Kor 5,19.

<sup>825</sup> Vgl. Wilckens, *Der Brief an die Römer*, Bd. 1, S. 211 f.; vgl. zum ganzen den Exkurs "Gerechtigkeit Gottes," *Der Brief an die Römer*, Bd. 1, S. 203-233.

<sup>826</sup> Wilckens, *Rechtfertigung als Freiheit*, S. 92-94.

<sup>827</sup> Ders., "Christologie und Anthropologie," *ZNW* 67/1976, S. 70.

ren Folge ist das für Christus Relevante. Daß Christus selbst als Subjekt unserer Sünde gesehen wird, kann Wilckens daher nicht genügend zur Geltung bringen.

Nach biblischem Verständnis müßte hier das *hamartian epioiesen* von 2Kor 5,21 als eine reale *imputatio* unserer Sünde, als ein realer Transfer der Tat-Wirklichkeit unserer Sünde auf Christus interpretiert werden, so daß im Tod Christi die Tat selbst und mit ihm die ganze sündige Wirklichkeit unseres Seins in Adam gerichtet wurde. Die Aufhebung des der Sünde folgenden Geschicks ist nicht das Hinwegtun der Sünde selbst, ja die stellvertretend von Christus erlittene Hinrichtung des Sünders, wobei gerade das Letztere der Angelpunkt des soteriologischen Geschehens ist. Auch Wilckens' Aussage von der Übertragung des Gesündigthabens der *pantes* in seiner Unheilsfolge auf Christus<sup>828</sup> ändert an dieser Feststellung nichts. Der Akzent liegt auch hier auf dem Gesündigthaben *in seiner Unheilsfolge*. Der neue Bund und die entsprechende Gerechtigkeit kommen erst darin zustande, daß das Recht Gottes gegenüber der Sünde zur Durchsetzung kommt. Daher kann die Gerechtigkeit Gottes nicht gedacht werden ohne das Strafleiden Christi bzw. außerhalb von juristischen, dem mosaischen Gesetz entsprechenden Kategorien. Das Gesetz wird im Opfer Christi wirklich erfüllt und ist erst darin wirklich zur Geltung gekommen. Gottes Gerechtigkeit kommt nicht monistisch zur Verwirklichung, sondern im Gericht über die Sünde.

So sehr die Genitivkonstruktion *dikaiosyne theou* auch unter dem Aspekt eines Genitivs des Subjekts gedeutet werden muß, so wenig darf übersehen werden, daß sie eine Gabe beschreibt, die dem Sünder zu seinem Heil gegeben ist: der Gottmensch Jesus Christus. Er ist Gottes Gerechtigkeit *pro nobis*. Alle für den Menschen relevanten Aspekte der Gerechtigkeit Gottes, nämlich die Gott subjektiv eignende, die über der Sünde vollstreckte, zur Geltung gebrachte und die dem Glauben zugerechnete, sind in ihm eins und dasselbe. Es ist daher verfehlt, die Gerechtigkeit Gottes bloß als eine subjektive Eigenschaft Gottes zu fassen und sie von der "Glaubensgerechtigkeit" zu scheiden, d.h. jener Gerechtigkeit, die dem Gläubigen als Gabe Gottes eignet, wovon unten noch zu sprechen ist.

Die mit dem biblischen Stellvertretungsbegriff bezeichnete juristische und in Gestalt des Glaubens tatsächliche Einheit des Gläubigen mit Christus, die rechtliche Stellung Christi als von Gott legitimerter Repräsentant aller an ihn Glaubenden wird bei der kultischen Deutung des Opfers Christi nicht berücksichtigt, weshalb die Gerechtigkeit Gottes *pro nobis* nicht als eine in Christus vorhandene und dem Glauben dargebotene gesehen wird und jene Scheidung zwischen Gottesgerechtigkeit und Glaubensge-

---

<sup>828</sup> A.a.O., S. 73.



rechtigkeit sich als notwendig erweist. Denn *extra Christum* müssen beide auseinanderfallen, und nur in ihm koinzidieren sie.

Ein weiterer Aspekt der Gerechtigkeit Gottes, den Wilckens herausstellt, ergibt sich aus dem Verständnis des Sühnopfers Christi als Aufhebung der Geschick-Wirklichkeit der Sünde: Die *dikaioσynē theou* ist die eschatologische Heilsmacht der Bundestreue Gottes<sup>829</sup>, sie ist "die heilschaffende Macht der zur Liebe gewordenen Bundesgerechtigkeit Gottes"<sup>830</sup>. An die Stelle der die Sünde umgebenden Unheilssphäre trete nunmehr die von Gott ausgehende Sphäre heilschaffender Kraft, die dem Glaubenden die Gabe der Glaubensgerechtigkeit zuteil werden lasse. Das heiÙe aber, daÙ sie ihm eine neue Lebensmöglichkeit eröffne und ihn instandsetze, um im Heil zu wandeln. - Auch hier sei die Frage gestattet, worin der Gegenstandsbezug dieser Vorstellung liegt, wenn nicht in bloÙen Bewegungen des menschlichen BewuÙtseins.

### **3.5.2. Die Enttheologisierung und Enthistorisierung des Sündenbegriffs**

Der Sündenbegriff ist bei Wilckens im Grunde enttheologisiert, insofern die sündige Tat des Menschen nicht in ihrem transzendent-personalen Bezug zu Gott gesehen wird. Sünde ist hier nicht in erster Linie persönliche Feindschaft gegen Gott und aus Feindschaft gegen den personalen Gott vollbrachte Tat. Die Dimension, die David mit den Worten "An dir allein habe ich gesündigt und übel vor dir getan"<sup>831</sup> zum Ausdruck bringt, ist auch dem uns hier begegnenden Sündenbegriff fremd. Wir deuteten schon an, daÙ die Tat selber in den Hintergrund tritt und der Beseitigung ihrer Folgen das prävalente soteriologische Interesse gilt. In Wilckens' spezifischer Fassung der Hamartologie werden also nicht nur zentrale Aspekte der biblischen Sündenlehre ausgeblendet, sondern auch andere, in allgemein-menschlichem Empfinden oder gar im heidnischen Denken wurzelnde rezipiert. Nach biblischem Verständnis wären die Folgen der Sünde, d.h. der Tod und das damit zusammenhängende Unheil, die Antwort des persönlichen Gottes in seinem Zorn, also eine personal motivierte Reaktion.<sup>832</sup> Hier aber wird die Sünde bloÙ im "Tat-Ergehen-Zusammenhang"<sup>833</sup> gesehen bzw. als "schicksalhafte Tat"<sup>834</sup> gewertet. Zur Erklärung heiÙt es hier:

<sup>829</sup> Wilckens, *Der Brief an die Römer*, Bd. 1, S. 221.

<sup>830</sup> A.a.O., S. 211.

<sup>831</sup> Ps 51,6.

<sup>832</sup> Vgl. Ps 6,2; 51,13; 90,7-8; Röm 1,18.24.26.28; 2,8; 2Thess 1,5-10.

<sup>833</sup> Vgl. Wilckens, *Der Brief an die Römer*, Bd. 1, S. 103, 115, 196.

<sup>834</sup> Vgl. ders. "Christologie und Anthropologie," *ZNW* 67/1976, S. 70.

"Der Frevel, den ein Sünder tut, bildet gleichsam eine Unheilssphäre, die ihn als Folge seiner sündigen Tat selbst umgibt und sich in seinem Geschick auswirkt."<sup>835</sup>

Mit den Begriffen "Unheilssphäre" und "Geschick" wird faktisch die sündige Tat mythologisiert. Die ganze Bedeutungsschwere der leibhaftig-geschichtlichen Gestalt der Tat wird vergnostizierend auf das "Schicksal" übertragen. Konsequenterweise bleibt dann kein Raum mehr für die Annahme persönlicher Schuld und eines persönlichen Zorngerichtes Gottes. Eine Vorstellung heidnischer Provenienz, eben die mythologisierende Deutung des menschlichen Ergehens vom Menschen aus, ist in die Theologie eingedrungen.

Die Aussagen Pauli über die totale Sündhaftigkeit des Menschen geschehen Wilckens' zufolge - nur - unter der "heimlichen Voraussetzung"<sup>836</sup> der Heilstat Gottes. Zwar mögen die Thora und das dem Menschen ins Herz geschriebene Gesetz Gottes eine gleichsam natürliche Sündenerkenntnis vermitteln, doch die im Zuge der Heilsverkündigung sich ereignende "eschatologische Definitivität"<sup>837</sup> der Anklage ist nur außerhalb des geschöpflich-ontischen Rahmens aussagbar, da sie eben je und je in Verkündigung und Glaube erst Ereignis werden muß. Die Frage darf erlaubt sein, ob die Aussage der totalen Sündhaftigkeit dann überhaupt noch einen ontischen Sachverhalt beschreibt, oder ob sie nur eine in Pauli Rechtfertigungsschema passende These ist, ein Theologoumenon ohne Wirklichkeitsbezug.

### 3.5.3. Das Heil bei den Menschen

In der Behandlung der Frage, wie das Heil *ab extra* zum Menschen kommt, also in der Rechtfertigungslehre, nehmen wir bei Wilckens etliche Unklarheiten wahr. Wenn die Gerechtigkeit Gottes und die Glaubensgerechtigkeit nicht als im *Christus incarnatus* koinzident dargestellt werden, wenn sich jene einer ontologischen Darstellung entzieht und gnostisch als "Kraftsphäre" verstanden wird und diese als das dieser Kraftsphäre entspringende, von ihr bewirkte gerechte Tun des Menschen beschrieben wird, dann ist zu fragen, wie der Zusammenhang beider miteinander zu beschreiben ist. Wieder heißt es hier in formal biblischer Diktion: "...das Heilsvertrauen auf Christus", also die *pistis Iesou Christou*, sei "das Mittel, durch das die Gottesgerechtigkeit unter allen Glaubenden zu ihrer Wirkung kommt"<sup>838</sup>. Der Objektbezug des Glaubens ist durch die Genitivkonstruktion erhellt und - scheinbar - gewährleistet. Es bleibt nur die Frage, wo Chri-

<sup>835</sup> A.a.O., S. 70.

<sup>836</sup> Wilckens, *Der Brief an die Römer*, Bd. 1, S. 180.

<sup>837</sup> A.a.O., S. 180.

<sup>838</sup> A.a.O., S. 194.

stus gegenwärtig ist, wo der Ort der göttlichen Wirklichkeit ist, kraft dessen der Mensch des Heils teilhaftig werden kann. Wir müssen später darauf zurückkommen. Der Glaube, so heißt es hier, vertraue auf die schöpferische Kraft der die Tat-Wirklichkeit der Sünde aufhebenden Gottesgerechtigkeit; er traue Gott zu, in der geschichtlichen Sühne im Tod Christi das Heil gewirkt zu haben, und stehe damit in der Kraftsphäre dieses Heils.

Bedeutsam ist nun die an dieser Stelle erfolgende Anknüpfung an Luthers Vorstellung vom fröhlichen Wechsel,<sup>839</sup> welche wir oben als Charakteristikum des früh- bzw. vorreformatorischen Luther identifiziert haben. Pauli Aussage in 2Kor 5,21 interpretierend, heißt es hier:

"...wir - die Sünder - werden Gerechtigkeit Gottes durch ihn, d.h. wir werden, was unser Verhältnis (sic!) nur (sic! - scil. zur) Sünde betrifft, Christus gleich, der zuvor 'von Sünde nichts wußte'."<sup>840</sup>

Die Vergebung der Sünden sei begleitet von der Gabe des Geistes, nämlich dem realen Gestelltwerden unter die Heilsmacht der Gnade, so daß die Christus eignende und im Vollzug seines Lebens sich manifestierende Gerechtigkeit dem Menschen zuteil werde und nicht eine durch den Tod erworbene bzw. durch Gerichtsvollstreckung hergestellte Gerechtigkeit. Die im "Sühnetod" sich offenbarende Gerechtigkeit Gottes sei vielmehr die Basis, auf welcher die Mitteilung der den Gläubigen dann qualifizierenden Glaubensgerechtigkeit, also der selige Tausch, erfolgen könne. Die *imputatio iustitiae Christi* geht also wieder in der gottgewirkten, effektiven Gerechtmachung, der Bewirkung eines neuen Verhaltens auf.

Wir haben gesehen, daß auch Luther zwischen *gratia* und *donum* differenziert. Das *donum* aber, kraft dessen der Christ als Christ zu identifizieren ist, ist bei ihm nicht eine neue, habituelle Gerechtigkeit, sondern in erster Linie der Glaube, welcher als solcher die Wurzel guter Werke ist. Bei Wilckens hingegen steht *praeter* bzw. *post fidem* das separate, mystische Geschehen der geistlichen Erneuerung, die durch den Heiligen Geist wirksame Gerechtigkeit.

In der Beantwortung der Frage, wo nun der Berührungspunkt zwischen der göttlichen Heilswirklichkeit und dem Menschen liegt, d. h. der Ort, an dem Heilsmittlung geschieht, der Ort der göttlichen Gegenwart, kraft dessen der Mensch Heil empfängt, erweist sich Wilckens als treuer Sohn seiner lutherischen Kirche: Der gesuchte Ort sei die Taufe.

"Die Taufe realisiert, was im Tod Christi für uns geschehen (sic!) ist, leibhaftig an uns selbst, so daß wir nunmehr 'in Christus' sind." ... "Christen sind also nicht

<sup>839</sup> A.a.O., S. 207; "Christologie und Anthropologie," *ZNW* 67/1976, S. 71.

<sup>840</sup> Wilckens, "Christologie und Anthropologie" *ZNW* 67/1976, S. 71.

Sünder, sondern Gerechte, weil sie getauft sind..." "Der Getaufte wird der Macht des Bösen existenziell entzogen und der Macht des Geistes unterstellt."<sup>841</sup>

Durch die Taufe widerfähre dem Menschen auf sakramentalem Wege das Geschick Christi.<sup>842</sup> Die Heilsnotwendigkeit der Taufe sei daraus klar erwiesen.<sup>843</sup> Die Taufe als rechtfertigendes Handeln Gottes und der Glaube seien im Neuen Testament sachlich einander zugeordnet, ganz gleich, in welcher chronologischen Abfolge beide zueinander stünden. Rechtfertigender Glaube könne daher nur lebenslange Aktualisierung des Taufgeschehens in täglicher Buße sein. Wilckens sekundiert aber - im Bewußtsein der von Luther mit dem *peccator in re* angesprochenen Problematik - die römische und idealistische Ablehnung der lutherischen Vorstellung von der den Menschen lebenslang begleitenden Sündenwirklichkeit.<sup>844</sup>

Es ist offensichtlich, daß bei dieser Fassung der Rechtfertigungslehre der Glaube als Vertrauen auf das Verheißungswort eine untergeordnete und keineswegs konstitutive Bedeutung hat. Die Funktion, die ihm hier zufällt, ist die des Durchhaltens des *ab extra* der im Bereich der menschlichen Existenz vorfindlichen Gabe der Gerechtigkeit. Die *elpizomena* und *ou blepomena*<sup>845</sup> sind nicht die Gerechtigkeit selbst, nicht die himmlischen Güter in Christus, sondern bloß ihr *ab extra*. Wenn also der Christ Werke tut, dann soll er nicht um den Wohlgefallen Gottes besorgt sein, sondern vielmehr im *Bewußtsein*, daß Gott ja um Christi willen ohnehin gnädig ist, sein Leben führen. Die ontologisch beschreibbare Heilswirklichkeit ist daher nur in der Immanenz, im real gerechten Tun des Menschen zu finden. Diesem Sachverhalt entspricht die nomologische Diktion in der Beschreibung der Glaubensgerechtigkeit, wie denn auch ausdrücklich gesagt wird, der aus Glauben Gerechtfertigte sei nach wie vor zum Tun des Gesetzes verpflichtet. Der Getaufte steht bei Wilckens unter einer Pflicht, einem Soll,<sup>846</sup> wohingegen bei Luther der Glaube selbst aufgrund seines Objektbezuges, seines wirklichen Empfangens Christi, Werke hervorbringt, dabei aber keineswegs mehr unter der Pflicht der Gesetzeserfüllung steht, weil er aus der Wirklichkeit des erfüllten Gesetzes lebt. Wir konstatieren also, daß Wilckens sich im Hinblick auf den *articulus stantis et cadentis ecclesiae* römische Denkweisen zu eigen gemacht hat. Möglicherweise sind sie die theologische Begründung für sein ökumenisches Engagement.

<sup>841</sup> Ders., *Der Brief an die Römer*, Bd. 2, S. 24.

<sup>842</sup> A.a.O., S. 26.

<sup>843</sup> A.a.O., S. 25.

<sup>844</sup> A.a.O., S. 30.

<sup>845</sup> Hebr. 11,1.

<sup>846</sup> Vgl. Wilckens, *Der Brief an die Römer*, Bd. 2, S. 19-22; vgl. auch *Rechtfertigung als Freiheit*, S. 109.

### 3.5.4. Der hermeneutische Horizont

Damit aber darf unsere Betrachtung noch nicht zu Ende sein, denn das Problem des Denkrahmens, des hermeneutischen Horizonts des Exegeten, das uns hier und da begegnet ist, bedarf einer besonderen Berücksichtigung.

#### 3.5.4.1. Der Zerbruch der inkarnatorischen Gestalt der Gerechtigkeit Gottes

Die Rezeption der historisch-kritischen Methode beinhaltet *a priori* einen Ausscheidungsprozeß im Zuge der Exegese. Die inkarnatorische Gestalt der Gerechtigkeit Gottes muß hier zerbrechen, weil Gott im Fleische nach dieser Methode nicht aussagbar ist. Es darf daher die Frage erlaubt sein, ob die seit dem letzten Jahrhundert aufgrund des "kritischen Grundzuges" der Methode praktizierte "permanente Revision" des Paulusbildes nach und nach zu einer tatsächlichen Annäherung an den historischen Sinn der Texte geführt hat, wie Wilckens annimmt.<sup>847</sup> Die Vielfalt und zum Teil die Widersprüchlichkeit der modernen Paulusbilder lassen keineswegs gesicherte Aussagen zu, und die Erhebung des *sensus litteralis-historicus* auf historisch-kritischem Wege steht allzusehr im Verdacht der aufklärerischen Manipulation des Textinhaltes, im Verdacht der Ausblendung des spezifisch theologischen Elementes des Christusgeschehens, welches aber schlechthin konstitutiv ist für das geschichtliche Offenbarungshandeln Gottes. Dies wird insbesondere dort deutlich, wo nach biblischem Zeugnis Gottheit und Menschheit in unmittelbare Verbindung treten, nämlich in der Christologie. Von Christus sagt Wilckens: "Christus gehörte als der, 'der mit der Sünde nichts zu tun hatte', zu Gott."<sup>848</sup> Diese Diktion ist nichts anderes als eine euphemistische Fassung dessen, was im Kommentar zu Röm 9,5 Christus entschieden versagt wird: *ho on epi panton theos*<sup>849</sup>. Diese Verweigerung von Seinsprädikaten gegenüber Gott im Fleische oder gegenüber dem in personaler Beziehung zu Gott stehenden leiblich-geschichtlichen Geschehen (z.B. betreffs der Sünde oder auch des Glaubens) ist charakteristisch und muß zu Fehlergebnissen führen. Die Scheidung von Gottesgerechtigkeit und Glaubensgerechtigkeit findet hier ihren Grund, denn das *theos en en Christo*<sup>850</sup> kann unter den genannten Denkvoraussetzungen nicht als inkarnatorisches Heilswirken Gottes verstanden werden, auch wenn Wilckens ein Handeln Gottes in Christus verbal annimmt.<sup>851</sup> Die in Christus offenbare Gerechtigkeit kann auch nicht ontisch als *simul iustitia dei ac pro nobis* bezeichnet werden, weil Gott in Christus

<sup>847</sup> Diese optimistische Ansicht wird in *Der Brief an die Römer*, Bd. 1, S. 51 geäußert.

<sup>848</sup> Wilckens, *Der Brief an die Römer*, Bd. 2, S. 207.

<sup>849</sup> A.a.O., S. 207.

<sup>850</sup> 2Kor 5,21

<sup>851</sup> Wilckens, *Der Brief an die Römer*, Bd. 2, S. 207

allenfalls auf dem Wege der Identifikation relational, nicht aber ontisch präsent ist.<sup>852</sup>

Die Unklarheit des ontologischen Rahmens erschwert den Zugang zur Aussage des Kommentars. Es ist nicht eindeutig definiert, ob und wie weit ein Begriff inkarnatorisch oder gnostisch gebildet oder gefüllt ist. Es bleibt für den Glauben unklar, ob das Erhoffte, d.h. die *iustitia Dei pro nobis*, ein reales, transzendentes, begrifflich aussagbares Sein besitzt, oder nur *in actu* seine Wirklichkeit findet. Das hieße, daß im Akt der Taufe ein Stehen unter der Heilsmacht konstituiert würde, das entweder kontingent ist und sich menschlicher Einflußnahme entzieht, oder das, falls es anthropologisch gefaßt wird, nur nomologischen Charakter hat, also eine Sollordnung darstellt.

Beide Elemente lassen sich als Eckdaten von Wilckens' Position ausmachen. Das aber hat zur Folge, daß die *theologische* Deutung sowohl der Glaubensgerechtigkeit (i.e. des gerechten Verhaltens) als auch des geschichtlichen Christusgeschehens wesentlich in einem gnostischen Begriffsraster geschieht. Zwar wird die traditionelle Terminologie rezipiert, doch das Wort ist nicht durch das Sein Gottes gedeckt.

#### 3.5.4.2. Die Aktualisierung des Wortes

Die Verkennung des *verbum externum* - oder sagen wir präziser: des biblischen Wortes in seiner äußeren Gestalt - als Heilmittel und Gegenstand bzw. Korrelat des Glaubens muß zur Findung anderer Wege der Heilsmittlung führen. Wir haben schon die Taufe erwähnt, mit der kontingentes Gerecht-Sein gesetzt wird, d.h. den sakramentalen Weg. Dieses Gerecht-Sein ist aber ein Stehen in der Heilswirklichkeit des abgewendeten Sündengeschicks, der überholten Sünde, der Freiheit zum rechten Tun. Wir interpretieren nun, daß dieses Gerecht-Sein der Aktualisierung durch das Wort, das 'Evangelium', bedarf. Der geschichtliche Inhalt des Evangeliums sei zunächst auf historisch-kritischem Wege zugänglich. Dann aber sei ein

---

<sup>852</sup> Ähnliche Unklarheiten ergeben sich auch im Blick auf die Eschatologie. Es ist nicht klar, ob Wilckens bei der Aussage von der Wiederkunft Christi eine reale, leibhaftige, aus der Transzendenz in die Immanenz hereinkommende, personale Erscheinung Christi annimmt. In *Der Brief an die Römer*, Bd. 2, S. 152 ist von der "Vorstellung" der Erscheinung des Messias die Rede, also einer im menschlichen Subjekt zu lokalisierenden Erwartung, deren Zukunft nicht objektiv ausgesagt wird. Ebenso wären die Begriffe "künftig" und "eschatologisch" auf ihren Gehalt hin zu untersuchen.

Die Eschatologie ist wesentlich bestimmt von dem *eis pistin* (Röm 1,17) bzw. dem *eis pantas tous pisteuontas* (Röm 3,22): Dahin zielt die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes, daß eine universale ökumenische Glaubensgemeinschaft entstehe, denn der "Sitz im Leben" der Rechtfertigungslehre sei die "Taufe als Eingliederung in die Kirche" (*Der Brief an die Römer*, Bd. 1, S. 233). Die Kirche aber sei "die durch das Evangelium die ganze Heidenwelt durchdringende, für alle Völker offene, sich ständig ausweitende Voraus-Gemeinschaft des künftigen, alle Menschen vereinigenden Gottesvolkes der Endzeit." (*a.a.O.*, S. 233) Das Eschaton scheint hier im Horizont des Diesseits zu stehen, und die biblische Rechtfertigungslehre hat hier nicht bloß politische Implikationen, sondern ist das Rückgrat eines polito-theologischen Programms, dessen Realisierung in einem Reich "von dieser Welt" gipfelt, das sich mit einer gnostischen Terminologie theologisch legitimieren will.

weiterer Schritt erforderlich, der durch einen "nachkritischen Biblizismus"<sup>853</sup> charakterisiert sei, nämlich

"eine neue, historisch vermittelte Unmittelbarkeit der Begegnung mit dem in den biblischen Texten bezeugten göttlichen Handeln, die sich durch die historisch-kritische Distanz zu den Texten den Zugang zu deren 'Sache' vermitteln läßt, so daß diese die ihr eigene Wirksamkeit gegenüber dem Rezipienten gewinnt und der Exeget, der als Historiker die Texte hinterfragt, selbst zum Angesprochenen wird."<sup>854</sup>

Damit ist gesagt, daß das Wort eine spezifisch religiöse Wirkweise habe, die über die "normale" Funktion der Mitteilung von Inhalten hinausgehe. Der biblische Weg der Heilsmittlung von kommunikativem Wort und Glaube wird hier verlassen. Dem Wort wird eine mystische Hyper-Struktur zgedacht, nämlich die gleichsam über dem Wort schwebende, aber doch von ihm zu unterscheidende "Sache", die in einem existenziellen Betroffensein oder Angeredetsein ihre Wirkung finden soll, wobei diese suprarationale Bewegung zu einem Bewußtsein des von Gott Angenommenseins und einem neuen, daraus resultierenden gerechten Verhalten führt, also wieder zu einer Bewegung, zu Werken der Gerechtigkeit, und nicht eigentlich zum Glauben. Hier eignet dem modernen Wortverständnis ein schwärmerisches Element. Das Wort in seiner natürlichen Gestalt wird abgewertet und der Zugang zu ihm für den Glauben blockiert zugunsten einer unmittelbaren, mystischen Wirkweise des "Wortes" am frommen, sich ihm öffnenden Individuum. Wilckens fordert daher zur Realisierung dieser Wirkweise neben der historisch-kritischen Exegese eine "kerygmatisch-religiöse Exegese"<sup>855</sup>, bei der die religiösen Elemente des Textes ebenfalls Darstellung finden sollen. Wir erinnern uns, daß Michel ebenfalls von einer solchen Wirksamkeit des Wortes sprach.

Es ist klar, daß die konsequente Durchführung beider Modi der Exegese nebeneinander in der Praxis Schwierigkeiten bereitet: Wenn das Kerygma, die "Sache", die mich nachher - falls es sich bei der kerygmatisch-religiösen Exegese um einen zweiten, dem historisch-kritischen Schritt folgenden handelt - anreden soll, erst von mir als *krites* zu definieren ist, läuft die Exegese Gefahr, von meinen subjektiven und sündigen Vorstellungen so dominiert zu werden, daß alle exegetische Arbeit *a priori* zur Selbstbestätigung bzw. zur Bestätigung meiner eigenen religiösen Tendenz oder Disposition führen muß. Werden aber beide Schritte gleichzeitig vollzogen, ist ein simultanes Richten des Textes und ein Sich-Beugen vor ihm impliziert. Die Wirrnis von Kritik und Betroffenheit wäre vollkommen.

---

<sup>853</sup> Wilckens, *Der Brief an die Römer*, Bd. 1, S. 51.

<sup>854</sup> A.a.O., S. 51.

<sup>855</sup> A.a.O., S. 52.

## 4. Abschließende Würdigung

### 4.1. Zur hermeneutischen Problematik

#### 4.1.1. Die Gegenwart des Geistes im Wort

Die Kirche hat zu aller Zeit - auch in der Auseinandersetzung mit der sog. Aufklärung - die Ansicht geteilt, daß die Heilige Schrift in ihrer konkreten, äußeren Gestalt Gottes Wort ist. Die Reformation hat diesen Sachverhalt in Abgrenzung gegen den römischen Traditionalismus und die humanistische Ablehnung affirmativer Aussagen festgehalten. Die altprotestantische Orthodoxie hat trotz aller einseitig-dogmatisierenden Betrachtungsweise und sachlichen Überzeichnungen diesen Topos zu Recht bekenntnismäßig dargelegt.

Tragender Aspekt der Lehre der Inspiration und Kanonizität der Schrift war und ist dabei die Bindung der biblischen Schriften an die geschehene Heilsoffenbarung. Das historische Faktum als inkarnatorische Gestalt der Offenbarung ist zudem die entscheidende Vorgabe für den Heilsbund, den Gott mit seiner Kirche hat, und deren Glaube wesentlich auf dieses Faktum abstellt. In diesem Faktum besteht nämlich die Heilswirklichkeit, so daß die Schrift keine andere Intention verfolgt, als das Faktum im Heiligen Geist zu explizieren und zu diesem hinzuführen.

Das Wort vom Kreuz bietet den Gekreuzigten selbst dar. Luther hat gerade diesen Sachverhalt entscheidend in den Vordergrund gestellt und darin den eigentlichen Zweck der Schrift gesehen. Die Schrift ist deswegen von Bedeutung, weil sie die Heilsoffenbarung in Christus authentisch kommuniziert. Christus selbst kommt zu uns im äußeren Wort, und dieses bietet in seinem natürlichen Sinn Christus selbst dar. Rechte Hermeneutik kann daher nur nachsprechen, was die Schrift schon gesagt hat, andernfalls steht die Hermeneutik im Verdacht, durch die Vernunft die Schrift meistern zu wollen, was sachlich nichts anderes als eine Entautorisierung Gottes ist.

So sehr nun mit der Gegenwart des Pneuma im äußeren Wort der Zugang zur Schrift unmittelbar ist, so sehr muß ebenso betont werden, daß dieser Zugang nicht jedem gegeben ist, sondern nur dem, welchem nach Gottes Heilsratschluß das Verständnis der Schrift aus Gnaden geschenkt wird. Hiermit ist die reformatorische Differenzierung zwischen äußerer und innerer Klarheit der Schrift angesprochen. Letztere ist sachlich mit der ersteren identisch, in ihr wird aber das spezifische *pro me* der Heilsverheißung erkannt. Sie kommt zustande, indem der Heilige Geist das äußere Wort "heimbringt" in Herz und Gewissen des Menschen, so daß er dem Worte glaubt. Dieses Wirken des Geistes ist ganz an das äußere Wort ge-



bunden und führt nicht über dieses hinaus. Es verhält sich hierbei ähnlich wie in der Begegnung mit dem inkarnierten Christus. Eine große Zahl von Menschen verharrte trotz der Evidenz seiner Gottessohnschaft im Widerspruch, und nur einige erkannten in ihm den Messias und scheuten sich auch nicht, vor ihm, dem Menschen, dem Mann von Nazareth, auf die Knie zu fallen und ihn anzubeten. Von ihnen galt, daß sie zu Jesus kamen, weil sie vom Vater gezogen worden waren. So zieht die reformatorische Hermeneutik diese Linie der Souveränität Gottes auch im Blick auf das Verstehen der Schrift im biblischen Sinne weiter. Praktisch heißt das, daß der Exeget von sich aus, also etwa im Sinne sekundärer Kausalität, keinen Zugang zur Schrift hat. Die Anerkennung dieses Sachverhaltes führt den Ausleger unausweichlich zur demütigen Bitte um den Heiligen Geist.

#### **4.1.2. Die Diastase von Geist und Buchstabe**

Wir stellten sowohl bei der Betrachtung Augustins und des Mittelalters als auch der modernen Exegeten eine eigentümliche Diastase von Geist und Buchstabe fest. Der antike Denkhintergrund der Scheidung von Geist und Leib und der Abwertung des Diesseitigen und Geschöpflichen überfremdete auch die Theologie. Wenn das Irdische und Partikuläre *per se* als ungeeignetes Gefäß des Göttlichen angesehen wird, ist es konsequent, dieses jenseits der geschöpflichen Größe Leib bzw. Buchstabe zu suchen. Damit ist grundsätzlich die Tür geöffnet für andere Wege der Gegenwart und Wirksamkeit des Pneuma, nämlich für die spekulative oder ekstatische Mystik, den Sakramentalismus, den Moralismus oder die nicht verbal faßbare, aktuelle Bewegung der Existenz des Menschen.

Mit der Abwertung des Buchstabens zugunsten einer pneumatischen Bewegung wird, wie wir sahen, auch das historische Element der Heilsoffenbarung seiner Bedeutung entleert. Es gewinnt allenfalls exemplarischen oder paradigmatischen Charakter für eine analoge, sich an der Individualexistenz vollziehende Bewegung, die alsdann in den Mittelpunkt des Interesses tritt und auf die hin die Schrift ausgelegt wird. Die modernen und schon älteren Genitivtheologien sind die entsprechenden Resultate, wobei wir in der vorliegenden Arbeit an der *theologia crucis* des jungen Luther geradezu beispielhaft eine solche Genitivtheologie mit ihren hermeneutischen Prämissen und theologischen Konsequenzen kennengelernt haben. Wir haben gesehen, wie die Reformation im Blick auf die Hermeneutik gerade von der Diastase wegführte, hin zu einem rechten, inkarnatorischen Verständnis der Schrift.

#### **4.2. Zur Relation zwischen Gott und der Schöpfung**

Jede Hermeneutik hat ihre spezifischen Implikationen hinsichtlich des Verhältnisses von Gott und Schöpfung bzw. Mensch. Wir möchten die in

der obigen Untersuchung gefundenen grundlegenden Denkschemata mit den Begriffen Exklusivität und Additionalität bezeichnen.

#### **4.2.1. Exklusivität**

Unter diesem Begriff verstehen wir die reformatorische Vorstellung von der ausschließlichen Wirksamkeit Gottes im Zustandekommen von Erkenntnis und Heil, wobei der aktive, kausale, aus menschlicher Subjektivität hervorgebrachte Beitrag des Menschen ausgeschlossen bleibt. Diese Exklusivität findet bei Luther zwei Gründe, nämlich zuerst den Gottesbegriff, sodann die Anthropologie. Die prinzipielle Allwirksamkeit Gottes ist Bestandteil seiner Gottheit. Daher ist dem Menschen als Geschöpf apriorisch die Mitbestimmung auf der Ebene des Schöpfers verwehrt. Erst recht verbietet ferner die biblische Anthropologie eine solche Einflußnahme auf das Handeln Gottes, da ihr zufolge der Mensch in seiner Ganzheit als Sünder erscheint, als in allen Bereichen seiner Existenz tot, speziell auch in seiner Geistigkeit. Demnach ist der Mensch im Heilshandeln Gottes in seiner ganzen Geschöpflichkeit ein Empfangender, da er sich nicht selbst vom Tod zum Leben zu erwecken vermag. Dies heißt im Blick auf die Hermeneutik, daß kein Bereich der menschlichen Existenz ausgegrenzt werden kann, der auf hermeneutischem Wege angesprochen und aktualisiert werden könnte, wobei Aktualisierung bedeutet, daß eine im Menschen liegende Potenz geweckt und zur Selbstverwirklichung aufgefordert werden müßte. Aufgabe der Hermeneutik ist dann, schlicht das lebensschaffende Handeln Gottes, eben die Heilsgeschichte, nachzuzeichnen, um den Glauben zu wecken, der ganz im Zeichen der Exklusivität des Wirkens Gottes auf die mit der Offenbarung gegebene und vom Wort mitgeteilte Heilswirklichkeit abstellt.

Im Zeichen dieser Exklusivität steht das *solus Christus*. Damit ist ausgesagt, daß das historische Heilshandeln Gottes in Christus das einzige Heilswirken Gottes ist. Das aktuelle Wirken Gottes in der Gegenwart ist daher nichts anderes als ein Hinführen des Menschen zum Glauben an Christus, an das Vollbrachtsein des Heils, an die Realität des Liebeswillens Gottes selbst im Angesicht der Wirklichkeit der Sünde und ihrer Macht im Raum der gefallenen Schöpfung. Alle Heilserfahrung - auch in der Dimension der Glaubensgemeinschaft der Kirche - ist ein Tun Gottes in Christus und um Christi, des Gekreuzigten und Auferstandenen, willen.

#### **4.2.2. Additionalität**

Mit diesem zweiten Begriff bezeichnen wir die jeweils in verschiedenen Graden gedachte Zuordnung des menschlichen Wirkens zum göttlichen. Auch diese Vorstellung hat ihre grundsätzlichen Implikationen. Wir haben folgende wahrgenommen:

#### 4.2.2.1. Der monistisch verengte Gottesbegriff

Sowohl in dem neuplatonisch strukturierten Denken Augustins und des Mittelalters als auch im Denken der modernen Exegeten ist uns ein starker monistischer Zug im Gottesbegriff begegnet. Der Gott Augustins und des Thomas von Aquino war das *summum bonum*, welches mit allem Seienden wesensverwandt war. Die Theologie der Gegenwart ist ebenfalls nur in der Lage, einen einlinig gütigen Gott wahrzunehmen. Vor allem dort, wo sie von der Bundestreue Gottes spricht, aber inhaltlich Schöpfungstreue meint, weil sie die Grenzen des Bundes universalistisch erweicht, ist der Gott der Schrift und der Reformatoren, der in seinem Zorn auch ewig töten und verdammen kann, nicht wiederzuerkennen.

#### 4.2.2.2. Die essentielle Kompatibilität des Menschen mit Gott

Mit der monistischen Gottesschau einher geht die Annahme einer wesentlichen Kompatibilität des Menschen mit Gott. Ein wirkliches ganzheitliches und definitives Stehen unter dem Zorn oder im Tode ist vom Gottesbegriff her nicht denkbar. Wir sahen diese bei Augustin und im Mittelalter in der Gott zugewandten Seele, Ockham sah sie in der logisch denkenden Vernunft, und die Neuzeit konnte und kann im Grunde den ganzen Menschen, auch in seinen natürlichen Potenzen, in den Prozeß der Heilswerklichkeit einsetzen. Natürlich kann dies nur geschehen, wenn die biblische Aussage von dem Gefallensein der Schöpfung und ihrem Stehen im Tode übergangen und auf philosophischem Wege unwirksam gemacht wird. Philosophisches Denken kann der Tatsache der totalen Sündhaftigkeit des Menschen nicht ansichtig werden, weil dies die Aufhebung seiner selbst bedeuten würde. Aus dieser Sicht erscheint selbst der Agnostizismus als ein letzter Versuch der Selbstbehauptung.

#### 4.2.2.3. Das *causa-secunda*-Denken

Die maßgebliche geistesgeschichtliche Entscheidung für diese Entwicklung war die Rezeption der aristotelischen Vorstellungen von Entelechie sowie Akt und Potenz durch Thomas von Aquino, welche auf die Natur, die in ihrem Sein schon als göttlich gedacht wurde, übertragen wurden. Dadurch erhielt die Natur ein Eigenrecht, sie wurde zur *causa secunda* im Handeln Gottes. Dies führte zu ihrer Emanzipation aus dem Normiertsein durch Gottes Wort und Gebot. Erst hierin, d.h. auf abendländisch-christlichem Denkhintergrund, kam wirkliche Additionalität zustande, weil Gott als personale *causa prima* nach wie vor bestehen blieb. Wird der Monismus auf die vorfindliche Wirklichkeit eingegrenzt, haben wir eine spezifisch heidnische, ja atheistische Weltsicht, für die Gott allenfalls ein geistiges Prinzip, keinesfalls aber wirksame Person ist.

#### 4.2.2.4. Die moderne Theologie als ganze

Die moderne Situation in der Theologie ist im Grunde ein Streit um den Grad und die Art der Integration der *causa secunda* in das Handeln Gottes, sei es im Bereich des theologischen Erkennens, der Hermeneutik oder der Heilserfahrung. Diese Integration ist im Idealismus offensichtlich. Die Theologie des 19. Jahrhunderts konnte problemlos an der Geistigkeit des Menschen anknüpfen. Auch bei Althaus ist uns dies noch deutlich vor Augen getreten. Aber auch die Theologie der Krise setzt bei aller Kritik am Idealismus den Menschen in das Handeln Gottes ein, auf eine ganz andere Art freilich, aber er erscheint nach wie vor als *causa sine qua non*. Das Heil Gottes wird also erst dann wirklich, wenn es die Individualexistenz berührt hat, sei es, indem es diese in ihrem Selbst-Sein negiert wie bei Bonhoeffer, oder sei es, indem sie einer gnostische Züge tragenden Herrschaft Christi unterworfen wird wie bei Käsemann. Auch Michel hat *in puncto* Heilserfahrung ähnliche Ansichten, obwohl er dem historischen Element des christlichen Glaubens als exemplarisch-paradigmatischem Geschehen eine zweifellos bedeutsamere Rolle zugesteht als Käsemann, bei dem die Wirklichkeit des Heilsgeschehens im Heute aufgeht. Aus dem genannten Grunde ist seine Kritik an der Verflüchtigung des Faktums in der Bultmannschule keine grundsätzliche Kritik, weil auch er, wie oben deutlich wurde, die Individualexistenz in das Handeln Gottes integriert. Grundsätzlich aber - und dies ist entscheidend - werden *causa prima* und *causa secunda* in Kontinuität zueinander gesehen, in welcher Form auch immer sie einander zugeordnet sind. Auch das ist eine Form des Monismus. Die Erkenntnis und Aktualisierung dieser Kompatibilität ist die eigentliche Heilserfahrung. Nach der Schrift wäre es gerade umgekehrt: Die Erkenntnis der Diskontinuität, des Bruches durch die Sünde und dessen Heilung *extra nos* in Christus, sind Inhalt der *soteria*. Oder anders ausgedrückt: Die Durchsetzung des Todesurteils Gottes über der gefallenen Schöpfung und deren Erneuerung im Eschaton, die anfangsweise in der leibhaftigen Auferstehung Christi gegeben ist, ist der Inhalt biblischen Heils. Daher muß jene auf philosophischen Voraussetzungen beruhende Sicht des Verhältnisses Gottes zum Menschen und umgekehrt als unsachgemäß, als die Wirklichkeit idealisierend und damit als wirklichkeitsinkongruent abgelehnt werden.

#### 4.3. Zur soteriologischen Problematik

Die vorliegende Arbeit hatte speziell den Aspekt der Gerechtigkeit Gottes in der Römerbriefauslegung zum Gegenstand. Er ist deshalb von derart eminenter Bedeutung, weil die Rechtfertigungslehre das entscheidende Raster für die Beurteilung des Menschen durch Gott, die Maßgabe für das Verhältnis des Menschen zu ihm darstellt. Es wurde deutlich, wie die Fas-

sung der Gerechtigkeit Gottes von dem Denkkontext des jeweiligen Theologen her bestimmt wurde. Prinzipiell besteht zwar Einigkeit unter den christlichen Theologen, daß die Gerechtigkeit Gottes an Christus gebunden ist, jedoch werden die Art und die Wirklichkeit der Gerechtigkeit in Christus ebenso wie der Modus der Mitteilung verschieden dargestellt, und zwar bis dahin, daß die Gottesgerechtigkeit nur so lose mit dem historischen Jesus verbunden wird, daß keine ontologische Identifikation beider mehr möglich ist. Gerade in der Rechtfertigungslehre als dem archimedischen Punkt liefen daher die theologischen Linien der reformatorischen Diskussion zusammen. Von ihr her empfängt das Mosaik der christlichen Theologie seine Struktur.

#### 4.3.1. Rechtfertigung durch den Glauben an Christus

Wir sahen, daß die Reformation Christus als Integral der Gerechtigkeit Gottes erkannte, und zwar den historischen Jesus. Mit der Annahme der traditionellen Christologie entsprechenden wesentlichen Gottheit Christi ebenso wie der wirklichen Menschheit konnte sie daher im historischen Jesus real die Gerechtigkeit *Gottes* wahrnehmen, die kraft der Menschheit Christi wirklich stellvertretend sein konnte. Die wahrhaftige Gottheit Christi qualifizierte seine menschliche Tat als theologische und universale Größe, und mit der Raumzeitlichkeit und Menschheit Jesu steht die Gerechtigkeit Gottes in geschöpflicher Wirklichkeit, in menschlicher Stellvertretung und in realer Korrespondenz zum Gesetz, denn nur in inkarnatorischer Gestalt konnte Christus den stellvertretenden Sühnetod erleiden. Mit der inkarnatorischen Gestalt ist zugleich der Wirklichkeitsbezug des Glaubens gegeben, der das Evangelium von philosophischen Heilstheorien unterscheidet. Die historische Wirklichkeit ist für den Glauben konstitutiv.

Der Glaube, der dem die historische Wirklichkeit mitteilenden Wort gegenübersteht, empfängt daher in Christus eine in sich vollkommene, abgeschlossene Wirklichkeit als sein Heil, konkret als seine Gerechtigkeit. Diese Gerechtigkeit - und damit auch das im Tode Christi ergangene Rechtfertigungsurteil - ist so sehr forensischer Art, als der Christus *extra nos* das Gesetz erfüllt hat und der Glaube auf *diesen* Sachverhalt abstellt. Er bleibt dabei selbst Glaube, erkennendes, verstehendes Vertrauen, das fortan das Verhalten des Glaubenden strukturiert, worin der Glaube seine Echtheit erweist. Dieser Glaube ist also entsprechend Hebr 11,1 die Wirklichkeit des Unsichtbaren und Gehofften im Kontext der gefallenen raumzeitlichen Welt. Das heißt praktisch, daß mit dem Glauben Christus selbst gegenwärtig ist. Damit ist das Rechtfertigungsurteil nach wie vor forensischer Art, denn es erging *extra nos*, gleichwohl aber ist der Glaube die wirkliche Gegenwart Christi im Gläubigen, denn der Glaube ist Gottes Gabe und Werk und wird dem Menschen aus Gnaden zuteil, er ist also auch eine Gabe *ab*

*extra*, nicht eine Potenz des Menschen. Der Glaube selbst ist also, wie Luther richtig erkannt hat, der Anfang der realen Gerechtigkeit im Menschen, d.h. der Heiligung. Sein Wachstum ist eine Funktion des Wortes, also der Erkenntnis Christi, nicht eine Funktion der nomologischen Anrede des Christen.

Aufgrund des Fortbestandes der gefallenen geschöpflichen Wirklichkeit beim Christen bleibt die *fides sola*. In dem Moment, in dem die Heilswirklichkeit in anthropologischen Kategorien gesehen wird, hört der Glaube auf, Glaube zu sein. Mit dieser Verlegung von Christus in den Menschen ist der Boden der Schwärmerei betreten, weil das Pneuma dann konsequenterweise wieder eine sich neben dem Wege Wort - Glaube vollziehende, unmittelbare, mystische Wirksamkeit haben muß, die wieder die oben kritisierte Diastase voraussetzt. Der Glaube bleibt Glaube, und zwar an Christus; er wird ohne Zweifel das ganze Leben und Verhalten des Glaubenden - nach dem Maß der Erkenntnis Christi - strukturieren, wenn er authentischer, biblischer Glaube ist, und wird insofern auch zu einem Wandel in Gerechtigkeit führen. Damit aber ist die Zugehörigkeit zur gefallenen Schöpfung nicht aufgehoben; die Sünde ist nach wie vor als zum Sein des gefallenen Menschen gehörende Größe gegenwärtig und wird vom Gesetz als solche identifiziert. Dies muß gegen Althaus festgehalten werden. Die reformatorische Theologie sah aus diesem Grunde die Notwendigkeit des *simul*. So ist also das für das Verständnis von Röm 7 bedeutsame *simul* gleichsam die Gegenprobe für das rechte, biblische Verstehen der Gerechtigkeit Gottes.

Die Ablehnung des *simul* durch die neuere Römerbriefexegese - wir haben hier Michel, Käsemann und Wilckens vor Augen - findet ihren Grund wesentlich in der fehlenden Sicht für die geschöpfliche Wirklichkeit von Sünde und Gerechtigkeit. Beides sind für sie Äonen, Kraftsphären und Schicksalszusammenhänge, die nicht an ein und derselben Person wirklich sein können, ohne sich gegenseitig aufzuheben. Der gnostizierende Hintergrund solchen Denkens ist aber kein Grund, die reformatorische Wirklichkeitskongruenz preiszugeben.

#### **4.3.2. Die unmittelbare pneumatische Bewegung der Existenz**

Wo immer der christologische Bezug der Gerechtigkeit Gottes, die inkarnatorische Gestalt der Gerechtigkeit in der Person und im Werk Christi, verkannt werden, wird die unmittelbare pneumatische Berührung des Individuums in den Mittelpunkt des Interesses gestellt. Und umgekehrt: Wo immer eine separate pneumatische Bewegung am Individuum gefordert wird, wird die Bedeutung des historischen Heilswerkes Christi geschmälert. Der Glaube an Christus wird damit verbogen zu einem Fühlen, Erleben oder Schauen einer nicht mehr im Zeichen der Verheißung stehenden

Beteiligung der Existenz am Zustandekommen des Heils. U.E. sind die Motive dieses Denkens der Unglaube, der nicht bereit ist, der in Christus ergangenen Heilsverheißung Gottes zu vertrauen, und der Selbststuhm, die *kauchesis*, in welcher der Mensch meint, etwas vor Gott zu gelten; der Mensch sucht den Wert bei sich selbst, auch dann, wenn er bloß als negierte Existenz in die Heilswirklichkeit eingesetzt wird, wie in der *theologia crucis* des jungen Luther oder etwa im "Akt" bei Bonhoeffer.

Die Formen dieser Bewegung sind sehr verschieden. Mönchische Askesse, ekstatische Mystik, ethischer Aktivismus, *ex-opere-operato*-Sakramentalismus oder existenciales Betoffensein mögen stellvertretend für das breite Spektrum der Spielarten genannt sein. Entscheidend ist hierbei, daß die Existenzbewegung *immer* nomologische Züge trägt, und zwar einmal wegen ihres *sine-qua-non*-Charakters, zum anderen wegen ihrer innerweltlichen Wirklichkeit außerhalb Christi. Verheißung des Heils ist nur in Christus, da dies hier schon vollkommen real ist, außerhalb von Christus aber trägt alles den Charakter einer Sollordnung, die zu erfüllen ist, den Charakter eines zu erreichenden Ideals. Auf dieses hin wird der Mensch in der Verkündigung angesprochen, und alsbald sucht er die Verwirklichung bei sich selbst. Dies muß als eine gnadenlose Theologie angesehen werden.

Diese Kritik scheint vordergründig nicht zuzutreffen, meint doch die moderne Römerbriefexegese, in der Gerechtigkeit Gottes eben seine Bundestreue zu sehen, die den Gottlosen aus Gnaden rechtfertige und Heil schaffe. Es wird aber, unter der Voraussetzung, daß die Bundestreue praktisch Schöpfungstreue ist, mit dem so verstandenen Gerechtigkeitsbegriff die unterliegende Vorstellung der apriorischen Kompatibilität des Menschen mit Gott gedeckt, derzufolge der Mensch dann doch wieder nomologisch angesprochen wird, mit seiner Existenz unter die Herrschaft Christi zu treten. Der Wirklichkeitsbezug dieser Gerechtigkeit wird dann gänzlich außerhalb des historischen Christus gedacht, und zwar in einer von der Transzendenz in die Immanenz eintretenden kosmischen Größe, für die "Christus" nur eine Chiffre ist.

Auch dort, wo die bei Michel geäußerte Vorstellung zu finden ist, daß mit dem Ergriffenwerden von der Macht Christi Freiheit zum Gesetzesgehorsam als innergeschöpfliche Wirklichkeit gesetzt sei, haben wir es nicht mit evangelischem Denken zu tun, auch wenn durch die angenommene Freiheit evangelisches Denken vorzuliegen scheint. Es ist dies vielmehr die Freiheit der *causa secunda*, nunmehr das Ihre zu tun in der Aktualisierung der neuen Potentialität. Es ist also nicht mehr die Freiheit in Verheißung und Glaube, sondern in Wirklichkeit und Werk, und diese trägt *a priori* nomologischen Charakter.

Im Grunde genommen ist die unmittelbare pneumatische Bewegung an der Existenz nichts anderes als Schwärmerei. Die unterliegend gedachte Kompatibilität erlaubt die unmittelbare, nicht durch das äußere Wort vermittelte Begegnung mit dem Göttlichen. Selbst dort, wo das Wort als unverzichtbar dargestellt wird, wird es aufgrund der Diastase von Geist und Buchstabe in schwärmerischer Weise dechiffriert. Das Wort wird nicht als Wort, als Information gelesen, sondern es soll seine unmittelbare, pneumatische, aber doch anthropologisch irgendwie faßbare Wirksamkeit entfalten, die nicht unter die Kategorie Glaube an Christus fällt.

Schließlich muß bemerkt werden, daß bei jedem der vier in lutherischer Tradition stehenden Exegeten die Taufe ihre spezifische Rolle spielt. Das Spektrum reicht vom Verstehen der Taufe als reales Handeln des persönlichen Gottes bei Althaus zur Ansicht Käsemanns, sie sei Projektion der Äonenwende in die Einzelexistenz. Gemeinsam ist allen die prinzipielle *ex-opere-operato*-Wirksamkeit. Sie setzt innergeschöpfliche Wirklichkeit, und zwar derart, daß Michel gar deren ontologische Prädikation wagt. Von dieser Wirklichkeit kann der "Glaube" zwar ausgehen, aber sie steht nicht mehr im Zeichen der Verheißung. Letzteres ist entscheidend. Luther hingegen erklärt im Großen Katechismus, daß die Taufe ins Wort gefaßtes Wasser sei<sup>856</sup> und also dem Glauben gegeben sei<sup>857</sup>, so daß die Taufe in ihrer Wirksamkeit in einer Linie mit dem Wort stehe und nicht über dieses hinausführe. Obwohl Luthers Ausführungen offen sind für eine Interpretation im Sinne einer separaten Wirksamkeit der Taufe<sup>858</sup>, gehen die modernen lutherischen Exegeten entscheidend über Luther hinaus, denn sie intendieren mehr als Glaube. Die *fides* bleibt nicht *sola*, ihr wird vielmehr die unmittelbare pneumatische Bewegung nebengeordnet.

#### 4.4. Zum Beschluß

Unsere Untersuchung hat zu dem Ergebnis geführt, daß die moderne, in lutherischer Tradition stehende Römerbriefauslegung in Gestalt der vier repräsentativ untersuchten Werke an entscheidenden Stellen die biblisch-reformatorische Linie verlassen hat. Es ist zwar immer wieder deutlich geworden, daß sie strukturell manches mit dem jungen Luther gemein hat, doch ist ihr die Sicht für den reifen Reformator abhanden gekommen. Neben dieser zweifellos unerfreulichen Tatsache aber, mit der hier symptomatisch die Krankheit des modernen Protestantismus aufgezeigt wurde, möchte diese Arbeit zugleich den alles überragenden Wert der Erkenntnis

---

<sup>856</sup> *WA* 30 I,493 f.

<sup>857</sup> *WA* 30 I,494 ff.

<sup>858</sup> Vgl. *WA* 30 I,498.



Christi herausstellen, der uns von Gott gemacht ist zur Weisheit, zur Gerechtigkeit, zur Heiligung und zur Erlösung.<sup>859</sup>

---

<sup>859</sup> Vgl. 1Kor 1,30.

## Anhang

### Heiligung als Funktion des Glaubens in der Theologie Luthers

#### 1. Einführung und Problemstellung

Wir haben in der vorausgehenden Arbeit gezeigt, daß Luther mit seiner christozentrischen Fassung der Gerechtigkeit Gottes den Blick des Menschen von sich selbst weglenkte auf Christus. Sein stellvertretend vollbrachtes Werk wurde entsprechend der Schrift als alleinige Grundlage des Rechtfertigungsurteils erkannt. Zugleich wurde die Vorstellung einer gegenüber dem Glauben an Christus separaten oder zusätzlichen Eingießung einer realen, habituellen Gerechtigkeit, der unmittelbaren schöpferischen Instandsetzung des Menschen durch die Einerschaffung geistlicher Tugenden oder durch die innerlich-mystische Verlebendigung als nicht dem Wesen des Evangeliums gemäß zurückgewiesen. Der Akzent der Aussagen Luthers ruht auf dem Glauben, mit dem er die anthropologische Seite der Heilserfahrung beschreibt. Jedes Mehr auf seiten des Menschen würde der Bedeutung des Werkes Christi abträglich sein und wäre eine Verneinung des absoluten Heilsanspruchs Jesu und eine Relativierung des *solus Christus*. Daher haben auch Werke, die von seiten des Menschen und aus menschlicher Initiative oder menschlichen Kräften kommen, keinen Einfluß auf das Urteil Gottes. Dies gilt auch für Werke, die der Christ tut. Dieser kann nicht im Rückgriff auf eine in ihm wohnende pneumatische Potenz oder Disposition ein Werk hervorbringen, das das Rechtfertigungsurteil Gottes in positiver Richtung beeinflussen könnte. Wo immer eine solche Vorstellung statthat, liegt strukturell römisches Denken vor. Demgegenüber betont Luther mit dem Begriff *iustitia passiva*, daß der Gläubende das Wirken Gottes "erleide".<sup>860</sup> Dieses Erleiden des Wirkens Gottes ist nicht die Passivität der Mystik, die sich durch psychologische Konditionierung dem Wirken des Geistes öffnet und in der Stille, der Versenkung oder der Innenschau des Geisteswirkens teilhaftig wird. Dieses Erleiden ist auch nicht die Ausschaltung der geschöpflichen Funktionen, wie etwa in Gestalt der Abtötung des Willens oder der Askese. Indem der Mensch glaubt, empfängt er Christus und sein (historisches) Werk. Daß dieser Glaube nun zugleich der real vorhandene Keim guter Werke, also der Werke des Glaubens ist, und dabei trotzdem ein Empfangen bzw. Erleiden des Werkes Gottes und nicht das Produkt einer menschlichen oder

---

<sup>860</sup> "Ibi enim nihil operamur aut reddimus Deo, sed tantum recipimus et patimur alium operantem in nobis, scilicet Deum. Ideo libet illam fidei seu Christianam iustitiam appellare passivam." *WA* 40 I,41,18-21.

geistlichen Befähigung ist, ist in diesem Anhang zu zeigen. Daraus wird sich ergeben, daß auch der christliche Wandel im Zeichen von Verheißung und Glaube geschieht, und nicht auf eine Potenz des erneuerten Menschen zurückgeht, die auf dem Wege des Gesetzes angesprochen werden müßte. Zugleich wird hierbei deutlich, daß das Evangelium auch im Blick auf den christlichen Wandel Evangelium bleibt und nicht in ein Gesetz verkehrt wird.

In diesem Anhang untersuchen wir zunächst einzelne charakteristische Stimmen aus der Zeit Luthers, und zwar seinen Kritiker Schwenckfeld und seinen Schüler Melancthon, und ziehen die Linien von diesen Männern aus zur Orthodoxie und zum Pietismus. Nachdem wir anschließend die Äußerungen der Lutherforschung zu diesem Thema besehen haben, fragen wir, wie Luther selbst die Heiligung begründet hat und zeigen anhand Luthers Schrift "Von den guten Werken", der Katechismen, entsprechender Disputationsthesen und der 1535 herausgegebenen Galatervorlesung von 1531, wie in einer höchst befriedigenden, weil eben evangelischen Weise der Wandel des Christen beschrieben wurde. Die erstgenannte Schrift sowie die Katechismen bieten Luthers Darstellung der christlichen Ethik im Zusammenhang der Besprechung des Dekalogs. Die Galatervorlesung und die Disputationen liefern eine vertiefte theologische Reflexion über den Christen, seinen Glauben und seine Beziehung zu Christus, mithin also den Gesamtzusammenhang der Soteriologie, in dem das Thema der guten Werke dargestellt wird. Gelegentlich werden auch anderweitige Äußerungen des Reformators berücksichtigt, soweit sie zum Thema beitragen.

## **2. Luther und die Lutheraner Gute Werke und die neue Kreatur bei Schwenckfeld, der Orthodoxie und dem Pietismus als den geistigen Erben des Reformators**

Im Rahmen der Problemstellung und zu deren Vertiefung bedenken wir des weiteren die kritischen Anfragen, die durch Kaspar von Schwenckfeld (1489-1560) an die Wittenberger Reformatoren gestellt wurden. Weil der sich neu formierende Protestantismus nicht nur vor den Augen des schlesischen Edelmannes sittlich verwahrloste und das Evangelium - vor allem gestützt durch die Sakramentslehre - derart verobjektiviert wurde, daß für die persönliche Glaubens- oder Heilserfahrung kein oder kaum noch Raum blieb, sah sich Schwenckfeld veranlaßt, das Recht spiritueller Erfahrung zu reklamieren, um der Heiligung eine Basis zu verleihen. Die Reformatoren betonten das äußere Wort wie auch das Sakrament als äußeres Mittel der Zueignung des Heils, und sahen als deren Frucht den Glauben. Schwenckfeld jedoch polemisierte gegen die äußeren Mittel und betonte das innerliche Wirken des Geistes. Infolgedessen ist die Erfahrung der Wiedergeburt

als eines Geschehens, dessen innerlich wahrgenommen wird<sup>861</sup>, ein wesentliches Element seiner Position. Rechtfertigung wird aus dieser Perspektive verstanden als reale, innere Gerechtmachung. Damit sind Rechtfertigung und Heiligung sachlich identisch. Nachdrücklich betont Schwenckfeld, daß dieses Geschehen "ohn alles mittel"<sup>862</sup> vonstattengeht. Er möchte damit sicher auch die Vergötterung des Geschöpflichen und eine sakramentalistische Deutung des Mittels abwehren, und positiv die Extra-Dimension des Göttlichen gegenüber den Heilmittel geltend machen. Doch die Verneinung des Mittels verläßt die biblischen Grenzen, betont doch die Schrift gerade die Wortgestalt und die leibhafte Dimension, in denen die Mitteilung des Geistes geschieht.<sup>863</sup> Positiv zu würdigen ist Schwenckfelds Anliegen, einen formal-äußerlichen Glauben von einem rechten Herzensglauben zu unterscheiden.<sup>864</sup> Tatsächlich war das reformatorische Kirchtum nicht die Sammlung der wahrhaft Gläubigen, tatsächlich barg und birgt die Verobjektivierung der Heilsmittel die Gefahr des Automatismus und des *ex-opere-operato*-Sakramentalismus in sich, und tatsächlich waren und sind viele dieser Gefahr erlegen. Dementgegen fragt er berechtigterweise und gemäß der Schrift nach den Auswirkungen des Glaubens in der menschlichen Existenz. Aber er verkennt, daß dieser

---

<sup>861</sup> "Kürtzlich/ es ist die widergeburdt ain anfencklicher eingang in hymel/ das der mensch vergebung seiner sünden/ vnd ainen goettlichen trost im hertzen empfindet/ durch den glauben Jesu Christi/ Es ist ain empfangknuß der gnaden vnd des gaists Christi/ dardurch ain bekerung/ verleügnung/ vnd absterben vnser selbs geschicht/ sambt allem dem/ das vns nach dem flaisch liebet vnd angeboren/ was Got vnnd seinem hailigen gaist entgegen ist/ Zu dem ists ain lebendig werdung/ auffwachsung/ vnd zunemen/ im leben das auß Got ist/ in aller tugent/ gerechtigkeit/ gehorsam/ senfftmuetickeit/ demut/ zucht/ lieb vnd vnstraefflichait/ durch vnsern Herren Christum Jesum/ der ist das wort vnd der Somen/ daraus die kinder Gottes geboren werden (Lu. 8(5-15). 1 Pet. 1(23))." Catechismus von ettlichen Hauptartickeln des Christlichen glaubens (vnd vom grund vund anfang der Seelen seligkeit/ Auff Frag vnd Antwort gestellet. *Corpus Schwenckfeldianorum. Letters and Treatises of Caspar Schwenckfeld von Ossig* (Leipzig: Breitkopf und Härtel, 1914) IV,220,12-22.

"In summa deim flaisch muß sein natürlicher gang abgelainet werden/ das die sünd in deinem sterblichen leyb nit hersche/ dagegen aber muß Christus Jesus das eingeflaischt wort Gottes in dich komen/ durch welchen du warhafftig in seinem hayligen gaist widergebornen/ in ainen neüwen wandel vnd wesen gesetzt werdest/ das du also durch jn vnd in jm nach dem maß des glaubens/ zur behausung Gottes auffwachsest das er dein frid/ dein gerechtigkeit/ trost vnd freüd/ ja deines hertzen innwoner/ regierer/ vnd dein haupt und Herr sey/ damit du ain vnnderthenig gehorsam gelid/ seines hailigen leybs/ ain erb des hymels vnd ewiger Tempel Gottes werdest." CS IV,220,28-36.

<sup>862</sup> Von der Application vnd zuaygnung der erworbnen gaaben vnnd wolthaten Christi, CS XVI,161,9-16.

<sup>863</sup> Vgl. Gal 3,2.5.

<sup>864</sup> "Wie muß ich dann den gedichten glauben/ von dem rechten waren glauben erkennen vnd vnderscheiden lernen? Antwort Wenn der mund von Gott redt/ vnd das hertz nit darmit stymmet/ so ists kain rechter glaub/ Wenn der mensch gleich sagt er sey ain sündner/ ist aber nit ain warer ernst zur buß vorhanden/ so ists nur ain schein mit jm/ Item so solch ainer ruemet der gerechtigkeit Gottes/ der genugthuung Christi/ vnd hat nit Christum bey sich im hertzen wonen/ des glauben ist nit recht/ Eben als wenig des/ der sich des glaubens ruemet/ vnd desselbigen werck oder frucht nit verbringet/ sonder für vnd für im alten wesen bleybet/ Der gedicht glaub kan auch eüsserlich von Got reden/ er hats aber nit von Gott weder gehoert noch gelernet/ er nymbt jm wol für frumb zu werden/ er greiffits aber nit im ernnst an/ wigt den zorn Gottes gering/ will wider die sünd nit streyten etc." Catechismus von ettlichen Hauptartickeln des Christlichen glaubens (vnd vom grund vnnd anfang der Seelen seligkeit/ Auff Frag vnd Antwort gestellet. CS IV,236,25-36.

rechte Glaube nach wie vor durch das Wort als dem geschöpflichen Mittel erzeugt wird; sein Fehler ist das Ausweichen in die Tiefendimension der Mystik, um rechtmäßigen Glauben zu begründen. Seine Abwertung des geschöpflichen Mittels trägt gnostische Züge. Für die Heiligung heißt dies, daß sie nur als eine Frucht der realen, inneren Neuwerdung verstanden werden kann. Die effektive Erneuerung gewinnt hier *kardinale* Bedeutung. Ihr entspricht eine ungenügende und der Schrift nicht gemäße Würdigung des historischen Werkes Christi, das einmal als eine geschichtliche und kosmisch-wirksame Realität verstanden wird, und ferner - und das ist für die Praxis relevant - ein Exempel darstellt zur Nachahmung durch die Gläubigen.<sup>865</sup> Die Position Schwenckfelds ist zum Teil eine Antizipation des Anliegens des Pietismus, und vor allem der Neupietismus des 19. Jahrhunderts hat vergleichbare Ansichten geäußert.<sup>866</sup>

Dem Pietismus näher steht aber Johann Arnd (1555-1621). Arnd bejaht freilich die traditionelle lutherische Lehre von den Heilmitteln als äußeren Mitteln, durch die Gott zum Menschen kommt.<sup>867</sup> Allerdings wird der Heilige Geist durchaus auch in einer derartigen Selbständigkeit geschildert, daß seine Beziehung zum Wort kaum noch erkennbar ist.<sup>868</sup> Auch die forensische Rechtfertigung ist dem Wortlaut nach klar und nachdrücklich vorhanden. Er betont den Glauben, der an der in Christus ergangenen gewissen Zusage festhält. Daneben jedoch stellt er die Bewegung in der Jesus liebenden Seele als Wirkung des Heiligen Geistes heraus, die derart selbständig beschrieben wird, daß eine Beziehung zum Glauben als *fiducia* trotz wiederholter Betonung des Glaubens nicht mehr einsichtig ist.<sup>869</sup> Frömmigkeit und Heiligung sind denn auch hier Frucht der in sich selbst wesenden wiedergeborenen Seele. Wir würdigen das Anliegen, daß der

---

<sup>865</sup> "In Summa es wirdt vns Christus in hailiger schriftt/ auff zwayerlay weyse fürgetragen/ Ain mal als ain geschenck/ gab vnd gehaimnuß des glaubens/ des Euangelij/ vnd der gnaden Gottes/ dardurch wir lebendig gemacht/ widerbracht/ erfüllt/ new geboren/ vnd zu allen guten wercken zuberaittet werden/ das wir darinnen sollen wandeln/ Eph. 2(4-10) Das andermal wirdt vnns Christus fürgehalten/ als ain vorgenger/ exempel oder fürbild/ welches fußstapffen wir ymmer bestendig sollen nachfolgen/ wie geschriben steet/ das wir gleichfoermig werden dem ebenbild des sons Gotes/ auf das derselbig/ der erstgeborn sey vnder vilen bruedern( Ro. 8(29). Damit wir also mit jm vnd nach jm/ in die herrligkait gottes eingeen/ Darumb so will nit genug sein ains allain (das wer eben souil als nur ainen halben Christum) zu ergreifen oder dermassen auff selbs erdachte weyß anzunemen/ Sondern Christus Jesus muß auff solche bayderlay weyß erkandt/ ergriffen vnd verstanden werden/ das er in vns wone/ wirck vnd lebe/ wie gehoert/ soll er vns aber zur saeligkait helffen vnd in hymmel einfueren." Catechismus von ettlichen Hauptartickeln des Christlichen glaubens( vnd vom grund vund anfang der Seelen seligkait/ Auff Frag vnd Antwort gestellet. (1531) CS IV,227,1-15.

<sup>866</sup> Hier wäre neben A.G. Tholuck u.a. auf A. Neander, S. Collenbusch und G. Menken zu verweisen. Vgl. K. Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert* (Hamburg: Siebenstern, 1975), S. 433-56; M. Kähler, *Geschichte der protestantischen Dogmatik im 19. Jahrhundert*. 2., erw. Aufl., hg. E. Kähler (Wuppertal: Brockhaus, 1989), S. 119-121; J. Moltmann, "Collenbusch", *RGG<sup>3</sup>* I,1850-1851; A. Niebergall, "Menken", *RGG<sup>3</sup>* IV,854-855.

<sup>867</sup> Johann Arnd, *Sechs Bücher vom Wahren Christentum*, Buch 1, cp. 1,4; vgl. Buch 6/I, cp. 2-3.

<sup>868</sup> A.a.O., Buch 5, cp.3.

<sup>869</sup> A.a.O., Buch 1, cp. 3,6-12, cp. 6,9.

Glaube kein gestaltloser Glaube bleiben soll, kein Schattenwerk, sondern seine Wirklichkeit in der leiblichen Dimension des christlichen Lebens finden soll. Doch geht hier die Heilsmittelung über das Wort und den Glauben hinaus, so daß durch das direkte Geisteswirken ontologisch faßbare Gegebenheiten beim Christen erzeugt werden, die zwar "Glaube" genannt werden, aber dem biblischen Glaubensbegriff nicht entsprechen, denn der Glaube ist hier ein geistliches, abbildliches Geschehen. Dem entspricht, daß das Wort als äußeres Wort für Arnd toter Buchstabe ist, der erst dann zum Leben erweckt wird, wenn der heilige Geist es innerlich aktualisiert. Diese Aktualisierung ist nichts anderes als die durch allegorische Interpretation gewonnene Abbildung des Wortes in der christlichen Existenz.<sup>870</sup> Damit ist durch die Rückkehr zu mittelalterlichen Vorstellungen ein Wesenselement der reformatorischen Schriftauslegung vom geistlichen Schriftsinn preisgegeben. Es wäre interessant, zu untersuchen, in welchem Maße antike, (neu-) platonische Denkraster Arnds bzw. auch Schwenckfelds Denksystem bestimmen. Die Dichotomie zwischen innen und außen, Seele und Leib, Geist und Wort, ist hier wie dort ein Wesenselement. Arnd hatte mit diesen Anschauungen bekanntlich eine nachhaltige Wirkung auf den Pietismus.

Auch die Orthodoxie ist von dieser Dichotomie nicht frei. Wir finden sie schon bei Melanchthon. Sein Glaubensbegriff entspricht formal dem Luthers. Der Wortbezug ist klar herausgestellt, und er betont, daß das inhaltliche Verstehen des Verheißungswortes den rechten Glauben gegenüber dem scholastischen Glaubensbegriff auszeichnet. Daß dieser Glaube nicht eine bloße *historiae notitiam* bedeutet, sondern den *effectum historiae* empfängt, wird klar gesagt.<sup>871</sup> Doch es ist ein Glaube, der sich wohl die Zusage der Barmherzigkeit *propter Christum* vor Augen führt und auf diese Zusage fixiert ist, aber im übrigen Christi nur seitwärts wahrnimmt.<sup>872</sup> Damit ist gemeint, daß Gott um Christi willen gnädig sei, aber man gewinnt den Eindruck, daß Christus selbst im Prozeß der Heilsanwendung eben nur eine Seitenrolle spielt. Dies kommt auch darin zum Ausdruck, daß vom Verdienst Christi die Rede ist<sup>873</sup>, womit der Gedanke nahegelegt wird, daß Christus quasi ein Depositum an Gerechtigkeit erarbeitet habe, auf dessen Kosten Gott nun Gnade walten ließe. Man möchte meinen, die vor Gott gültige Gerechtigkeit sei daher etwas von der Person Christi verschiedenes. Damit ist nicht gesagt, daß Melanchthon das historische Werk Christi verkannte oder in schriftwidrigen Rastern darstellte. Doch es fällt

<sup>870</sup> A.a.O., Buch 1, cp. 6,2.

<sup>871</sup> Conf. Augustana XX. Vom Glauben und guten Werken, BSLK 79,6-15.

<sup>872</sup> *Melanchthons Werke in Auswahl*, Bd. II, hg. R. Stupperich, 2. Neubearb., Aufl. (Gütersloh: Mohn, 1978), S. 380,11-12.28-30; 394,16.

<sup>873</sup> CA XX. Vom Glauben und guten Werken, BSLK 77,6; *beneficium Christi*: MW II, S. 379,16; 386,36; 615,15 u.a.m.

auf, daß Christus im Akt der Rechtfertigung keinen unmittelbaren Platz findet, was doch von Röm 4,25 her zu erwarten wäre.<sup>874</sup> Bei Luther teilt die *promissio* Christus selbst mit, und der Glaube empfängt Christus. Bei Melanchthon hingegen steht die *fides* mehr einer abstrakten *promissio* gegenüber, mit welcher Gott die Rechtfertigung und den Gewissenstrost gratis austeilt. Mit anderen Worten, die lebendige, personale Beziehung zu Christus, die mit dem Glauben gegeben ist, hat Melanchthon in gewisser Weise entpersonalisiert. Es ist zwar nicht falsch, daß Gott uns *propter Christum* gnädig ist und wir dieser seiner Gnadenzusage vertrauen sollen; es muß aber gefragt werden, ob diese abstrakte Fassung des *propter Christum* schriftgemäß ist. Der Glaube steht hier der göttlichen Eigenschaft der *misericordia* gegenüber, die wohl von der ihr seitlich zufließenden Quelle der *beneficia Christi* genährt wird, nicht aber Christus selbst.

Zugleich ist zu beobachten, daß weder das Werk Christi noch der Glaube in der Dimension des Rechts dargestellt werden. Es wird nicht ausgeführt, daß Christus durch seine Rechttat das Gesetz erfüllt habe. Die Erfüllung des Gesetzes als - vom Menschen zu erfüllende - Bedingung für das Heil wird immer wieder abgelehnt, doch dabei übersehen, daß erst in Christus das Gesetz Gottes vollkommen geheiligt und erfüllt wird und werden muß. Melanchthon bezeichnet wohl Christus als *victima*<sup>875</sup> und *hostia*<sup>876</sup>, aber daß der Glaube die Rechttat Christi dem eigenen Unrecht entgegenstellt, kann er nicht sehen. Der Glaube hat somit seinen Eigenwert erhalten. Er ist ein menschlicher Akt, kraft dessen Gott rechtfertigt. Daß der Glaube in sich die Bejahung des Rechtes Gottes ist, die reale, in rechtlichen Dimensionen faßbare *conformatio cum Christo*, und somit zugleich rechtsetzenden Charakter besitzt für den christlichen Wandel, ist bei ihm nicht nachzuweisen. Unversehens ist damit die Frage nach der Christuswirklichkeit beim Menschen wieder offen. Konnte Luther im Glauben die Gegenwart Christi sehen, ist bei Melanchthon wieder die separate, zusätzliche Geistbewegung getreten, von welcher im folgenden zu reden sein wird.

In dem Kapitel *De gratia et de iustificatione* wird die zu beobachtende Dichotomie zwischen Rechtfertigung und Erneuerung deutlicher sichtbar.<sup>877</sup> Einerseits findet sich die *fides*, die der Barmherzigkeit Gottes in Christus vertraut und die Rechtfertigung empfängt<sup>878</sup>, andererseits aber

<sup>874</sup> Vgl. hierzu auch die Darstellung der Position Melanchthons durch Ragnar Bring, *Das Verhältnis von Glauben und Werken in der lutherischen Theologie* FGLP 10/VII (München: Kaiser, 1955).

<sup>875</sup> *MW* II, 382,23; 396,33.

<sup>876</sup> *MW* II, 380,21-22; 386,31.

<sup>877</sup> "Cumque Deus remittit peccata, simul donat nobis Spiritum Sanctum, qui novas virtutes in piis inchoat..." *MW* II/2, 394,26-27.

<sup>878</sup> "Iustificatio significat remissionem peccatorum et reconciliationem seu acceptationem personae ad vitam aeternam. Nam Hebraeis iustificare est forense verbum..." *MW* II, 395,10-13.

"Fide sumus iusti, id est, fiducia misericordiae propter Christum sumus accepti, non propter nostras virtutes. Nam haec misericordia fide seu fiducia apprehenditur." *MW* II, 397,2-5.

findet parallel dazu die innere Erneuerung durch den Geist statt. Die Differenzierung von *gratia* und *donum*, die sich auch bei Luther findet und möglicherweise durch Melanchthon motiviert war, wird im Kapitel *De vocabulo gratiae* in melanchthonischer Version entfaltet: *Gratia* wird definiert als die *remissio peccatorum gratuita seu misericordia seu acceptatio gratuita*.<sup>879</sup> Das *donum* aber ist nicht, wie bei Luther, der geistgewirkte Glaube, sondern der Heilige Geist, der hier doch wieder in einer Innendimension gesehen wird, die stark den Charakter einer Parallelbewegung neben dem Glauben besitzt.<sup>880</sup> Diese zweite Bewegung wird anhand der Begriffe *primum - deinde* (zuerst - danach), *simul* (zugleich), *comitatur* (wird begleitet), *sequi* (folgen) und der als separates, zusätzliches Muß geschilderten *inchoatio* des neuen Lebens, der *interior oboedientia*, erkennbar.<sup>881</sup> Eine quasi kausale Abfolge wird beschrieben<sup>882</sup>, die dem Glauben die erste Stelle einräumt, aus dem dann Liebe und gute Werke hervorgehen. Hier scheint wohl die lutherische Linie gewahrt, daß der Glaube dem Werk vorausgehe, wie auch Melanchthon mit Luther immer wieder betont, daß Gott zuerst die Person ansehe und dann ihr Werk<sup>883</sup>, jedoch ist bei Melanchthon das Motiv der Werke nicht der Glaube an sich, sondern die Erkenntnis der Güte Gottes, die zur Liebe Gottes und zur Unterwerfung unter den Willen Gottes führt. Nach wie vor erscheint hier das erkennende Subjekt in seiner Eigenständigkeit, das mit dem Glauben durchaus noch nicht zu einer wirklichen *conformatio cum Christo* gelangt ist. Selbst der Glaube wird in diesem Zusammenhang als das *praecipuum opus bonum* bezeichnet<sup>884</sup>, eine Aussage, der Luther dann, wenn der Glaube als Werk des natürlichen Menschen verstanden wird, widersprechen würde<sup>885</sup>. Wir fragen daher, ob Melanchthon wirklich frei ist von einem *causa-secunda*-Denken, das den

---

"Complectitur autem fiducia misericordiae et notitiam historiae, quia fides intuetur Christum, quem agnoscere necesse est Filium aeterni Dei, pro nobis crucifixum, resuscitatum etc. Estque referenda historia ad promissionem seu effectum, qui in hac articulo proponitur, videlicet, Credo remissionem peccatorum." *MW II*, 397,27-33.

<sup>879</sup> *MW II*, 408,18-20.

<sup>880</sup> "Deinde donum per gratiam significat donationem Spiritus sancti et vitae aeternae, id est, novam et aeternam iustitiam et vitam, quae hic inchoatur et postea perficitur." *MW II*, 408,20-23.

"Deinde etiam veritas, id est, vera lux, agnitio Dei et vera ac aeterna iustitia et vita." *MW II*, 409,3-5.

"Oboedientia nostra, hoc est, iustitia bonae conscientiae seu operum, quae Deus nobis praecepit, necessario sequi reconciliationem debet." *MW II*, 422,23-25.

"Regeneramur igitur in reconciliatione, ut nova oboedientia in nobis inchoetur." *MW II*, 422,33-423,1.

<sup>881</sup> "Cumque deus remittit peccata, simul donat nobis Spiritum sanctum, quo novas virtutes in piis inchoat ..." *MW II*, 394,26-27; vgl. *MW II*, 409 und 422f.

<sup>882</sup> "Sunt autem opera interiora, quae ad primum praeceptum pertinent: Credere verbo Dei, timere Deum, confidere Deo. Timor conspicitur in contritione, fides magis conspicitur, com errigit perterrefactos. Sed hae virtutes in tota vita durare et exerceri debent. Et fides, quae statuit iam nos a Deo receptos esse, quia agnoscit bonitatem Dei erga nos, parit dilectionem Dei, qua subiicimus nos voluntati Dei Deinde sequuntur cetera bona opera iuxta omnia praecepta." *MW II*, 423,39-424,8.

<sup>883</sup> Vgl. *MW II*, 435,13-15.

<sup>884</sup> *MW II*, 424,33.

<sup>885</sup> Vgl. *WA* 39 I,90,11-91,11.



Menschen in seiner Eigenständigkeit in die Heilsverwirklichung einschaltet.

Die Notwendigkeit der guten Werke begründet Melanchthon zunächst mit der Person des Heiligen Geistes, der betrübt und ausgetrieben werde (*expellitur*), wenn Sünde gegen das Gewissen zugelassen werde, und ferner mit der Vermeidung von Strafen.<sup>886</sup> Beide für sich genommen sind keine evangelischen Motive, also solche, die aus dem Evangelium entnommen werden könnten. Luther polemisiert gar gegen das Tun guter Werke aus Furcht vor Strafe.

Die von Melanchthon begonnene Linie wurde in der Orthodoxie fortgesetzt. Es entspricht aristotelischen Denkstrukturen, Wirklichkeit als aktuelle Größe wahrzunehmen. Auf die Heilswirklichkeit bezogen heißt dies, daß Heil erst dann wirklich ist, wenn es sich beim und am Menschen ereignet. Formal wird hier in verbaler Übereinstimmung mit Luther geredet, doch wird das, was bei Luther ein Empfangen Christi war, zur Ereignung von pneumatischen Akten. Dementsprechend wird von der Orthodoxie die Heilserfahrung in eine Reihe einzelner Akte zergliedert. Mit anderen Worten: Konnte Luther die Heilsanwendung unter den Begriffen Christus und Glaube subsumieren, so verlegte sie die Orthodoxie in die sich am Gläubigen *propter Christum* vollziehenden Akte von Rechtfertigung, Heiligung etc.<sup>887</sup> Die Verbindung zu Christus als dem Mittler und der Gabe Gottes an uns, in dem alle Heilsgaben gegenwärtig sind, ließ sich nicht mehr in der Weise zeigen, wie Luther es vermochte. Es ist geradezu bezeichnend, daß die dem Akt der Rechtfertigung folgend gedachte mystische Vereinigung als eine *unio mystica cum deo* und nicht *cum Christo* bezeichnet wurde. So wurde die Heiligung auch nicht mehr als unmittelbare Frucht des lebendigen Glaubens an Christus angesehen, sondern als unmittelbares, innerliches, eben aktuelles Geisteswirken im gerechtfertigten Menschen. Diese Vorstellung hat im Grunde die Grenze zur Schwärmerei schon überschritten, denn inhaltlich ist dann kein Unterschied mehr zwischen den von der Orthodoxie genannten Akten und etwa den Ansichten Jacob Böhmes als Vertreter des schwärmerischen Pietismus hinsichtlich der "eingeborenen Gerechtigkeit" als einer realen, pneumatischen Wirklichkeit im Innern des Menschen. Rechtfertigung und Heiligung sind dann im Grunde nicht mehr auseinanderzuhalten. Es soll hiermit festgestellt werden, daß im Blick auf die Heilsaneignung eine bedeutsame Akzentverschiebung stattgefunden

---

<sup>886</sup> MW II, 441.

<sup>887</sup> Vgl. den von Hollaz genannten *ordo salutis*, der die Heilsanwendung in neun Akte differenziert: Berufung, Erleuchtung, Bekehrung, Wiedergeburt, Rechtfertigung, Vereinigung mit Gott, Erneuerung, Bewahrung und Verherrlichung. Vgl. D. Hollaz, *Examen theologicum acroamaticum* 1707, zit. nach R.H. Grützmacher/G.G. Muras, *Textbuch zur deutschen systematischen Theologie*, Bd. 1, 4. Aufl. (Tübingen: Katzmann, 1961), 28-29. Vgl. auch E. Hirsch, *Hilfsbuch zum Studium der Dogmatik*, 4. Aufl. (Berlin: de Gruyter, 1964), S. 344-357, der die Darstellung Quenstedts ausführlich wiedergibt.)

hat zwischen Luther und dem Luthertum. Diese beleuchtet auch die zwischen Orthodoxie und Pietismus aufbrechenden Probleme. Wenn also der Pietismus gegenüber der Orthodoxie das Recht der guten Werke und der Heiligung betont, kritisiert er keineswegs die Reformation, sondern die einseitige Betonung der äußeren, intellektuellen Seite des christlichen Glaubens, neben der aber auch die innere, zur Tat führende Erneuerung Platz fand. Noch die Konkordienformel formuliert in Übereinstimmung mit der Schrift, daß die guten Werke dem wahrhaftigen und lebendigen Glauben ganz gewiß und zweifelsfrei folgen wie einem guten Baum die Frucht.<sup>888</sup> Der Pietismus selbst fordert die Realisierung des Heils in dieser Dimension von Wandel und Tat; bei aller Polemik gegen die Orthodoxie steht er ihr nahe in der Annahme der Dichotomie von Wort und Geist, von historischem Christusgeschehen und aktuellem Christuswirken.

### **3. Die Lutherforschung zum Thema Glaube und Werke bei Luther**

Zu diesem Thema gibt es eine Reihe von Monographien, Aufsätzen und anderweitig auf diese Thematik bezugnehmender Literatur, die im Rahmen dieses Anhangs nicht im einzelnen besprochen werden kann. Daher soll an dieser Stelle nur das Problem, vor dem die neuere Lutherdeutung steht, zunächst identifiziert und dann die vorgeschlagenen Lösungen ihrer Grundstruktur nach skizziert werden. Die nachfolgende Darstellung Luthers muß Licht auf die Frage werfen, inwieweit der Reformator richtig verstanden wurde.

Der vorausgehende theologiegeschichtliche Exkurs hat das Problem von der einen Seite bereits aufgerissen. Die Frage ist die nach dem Gegenstandsbezug der Rede vom neuen Menschen. Wo und wie ist der Christ ein neuer Mensch? Diese Frage wurde und wird auf dem mystisch-neuplatonischen Denkhintergrund im ontologischen Sinne beantwortet: der Christ ist ein neuer Mensch, weil er in seinem Innersten göttlich ist oder vergöttlicht wird. Das Göttliche im Christen kommt dann als neue, in sich ruhende (und freilich auch wirksame) geistliche Eigenschaft, als Tugend oder als psychische Disposition zu stehen. Oder aber man denkt - und dies ist in der neueren Theologie nicht weniger häufig der Fall - in der transzendentalphilosophischen Kategorie Akt und stellt sich das Neue am Christen nicht als Eigenschaft, sondern als unverfügbares, in Seinskategorien nicht einzufangendes aktuelles Ereignis vor, als eine sich immer nur im Akt manifestierende, aber darin doch die raumzeitliche Dimension berührende Neuheit. Die beiden Positionen sind, obwohl sie sich auf den ersten Blick zu widersprechen scheinen, keineswegs so weit voneinander entfernt. Das neue Sein als ruhende Eigenschaft ist bekanntlich nicht sichtbar, denn es ist eine abstrakte und theoretische Größe. Es muß sich äußern, um

---

<sup>888</sup> Epitome IV; *BSLK*, 787.

erkannt zu werden, und dies geschieht in einzelnen, aufeinander folgenden Akten, aus denen ein solches hintergründiges Sein postuliert wird. Auch wenn man andererseits Seinskategorien verneint, kann man das Aktuelle immer nur verstehen, sofern es einer vorgegebenen Grundstruktur folgt, die als das den einzelnen Akten Gemeinsame bekannt sein muß und also als eine die Wirklichkeit des Einzelaktes übergreifende Größe verstanden wird, etwa in Sinne einer Idee oder eines Grundkonzeptes; ansonsten wäre ja auch der Akt sinnlos und nicht als ein Sichereignen einer neuen Schöpfung identifizierbar. Hinter diesen beiden Konzeptionen steht die Philosophie Platons bzw. Aristoteles'. Beide Kategorien stellen die *menschlichen*, also die philosophischen bzw. "wissenschaftlichen" Möglichkeiten dar, Wirklichkeit auszusagen, und als solche werden sie an die christliche Offenbarung, an Gott selbst, an Christus wie auch an den Christenmenschen herangetragen. Wir identifizieren daher das Problem, um das es in diesem Aufsatz gehen soll, als ein im Grunde fundamentaltheologisches Problem: Wie ist Gott in der Welt bzw. wie handelt er in der Welt? Wir reklamieren an dieser Stelle das Recht der Theologie, sich nicht ins Schlepptau heidnischer Philosophien begeben zu müssen. Sie soll vielmehr auf die Schrift hören. Dabei ist es auch unsachgemäß, die Schrift in den genannten Kategorien zu deuten.

Die Frage nach der Wirksamkeit Gottes in der Welt wird von der Heiligen Schrift beantwortet unter Verweis auf die inkarnatorische Offenbarung Gottes in Christus. Hier *ist* Gott wirklich im Fleische, und dieses *Sein*, das in der Schrift als ein raumzeitliches, leibliches und nicht abstrakt-theoretisches ausgewiesen ist, wird durch verschiedene *Akte* hindurch nach außen hin sichtbar - falls die Kategorien von Akt und Sein überhaupt geeignet sind, dies zu verstehen. Davon wird in den Evangelien berichtet. Auch die neue Schöpfung *ist*, und zwar nicht im abstrakt-ontologischen Sinn, sondern leibhaftig *seiend*, bislang nur im auferstandenen Christus. Des weiteren spricht die Schrift vom Wirken Gottes des Heiligen Geistes. Der Heilige Geist als Mittler der Werke Gottes spielt die zentrale Rolle bei der Heilszueignung. Nach der Schrift kommt der Heilige Geist im Wort zum Menschen, wirkt durch den natürlichen Sinn des Wortes Erkenntnis Christi und führt zum Glauben, zum Vertrauen auf die Zusage des persönlichen Gottes, daß im Werk Christi unser Heil besteht. Die soteriologische Wirksamkeit des Geistes ist ausschließlich auf das Werk Christi bezogen. Auch Luther hat das so gesehen. Daß der Heilige Geist auf andere Weisen noch weitere Aufgaben wahrnimmt, ist im Zusammenhang der Heilszueignung zweitrangig.

Die Frage ist nun, wie die neuere Lutherforschung die Art und die Gestalt des Geisteswirkens am Menschen beschreibt und in welcher Weise sie des neuen Menschen in der Darstellung Luthers wahrnimmt. Der Pneuma-

tologie Luthers hat R. Prenter seine Untersuchung unter dem Titel *Spiritus Creator* gewidmet und in einem Kapitel dieser Studie gleichsam exemplarisch die moderne Sicht der Relation von Geist und Wort entfaltet. Er sieht auch bei Luther die uns schon bekannte Dichotomie von Geist und Wort. Der Geist, so wird ausgeführt, bediene sich des Wortes, sei aber nicht an das Wort gebunden. Er bedürfe des Wortes, um zu wirken, jedoch wirke er nicht automatisch, wo immer das Wort verkündigt werde, sondern hinzukommenderweise. Abgrenzend heißt es:

"Wo die Verbindung zwischen Geist und Wort als metaphysische Fessel verstanden wird, ist das Wirken des Geistes durch das äußere Wort gesichert."<sup>889</sup>

Damit ist gesagt, daß das biblische Wort nicht Wort Gottes *ist*, sondern es unter dem Hinzukommen des Geistes *wird*. Diese Trennung des Geistes vom Wort bedeutet die Aufhebung des Glaubens als *fiducia in verbo*; zwar wird trotzdem noch von "Glauben" gesprochen, aber es ist Gläubigkeit, religiöses Erlebnis oder Religiosität. Der Mensch kann nicht mehr *sola fide* dem Wort begegnen, sondern muß bei der Begegnung mit dem Wort auf diese das Wort aktualisierende Geistbewegung warten. Durch dieselbe kommt die neue Kreatur zustande. Wenn nun die *res* des Heils nicht mehr im vom Wort mitgeteilten historischen Christus steht, sondern in der genannten Geistbewegung, dann muß auch über die Frage gestritten werden, ob der Geist in seinem Wirken in ontologischen oder in transzendentalphilosophischen Kategorien gefaßt wird. Entsprechend ergeben sich die Positionen: Indem Luthers Rechtfertigungslehre im sanativen Sinne gefaßt wird, koinzidieren Rechtfertigung und Heiligung. Die *res* der Rechtfertigung bzw. Heiligung ist die real-seinshafte Erneuerung des Menschen, die durch eine nicht näher spezifizierbare direkte innere Wirksamkeit des Heiligen Geistes zustandekommt. Zwar wird auch hier der Glaube als der Quellort der Werke bezeichnet, doch es ist dies ein Glaube, der nicht in erster Linie von der Erkenntnis Christi getragen ist, sondern eine Bewegung, die durch direkte Geistwirkung neben dem Wort oder gar ohne es zustande gekommen ist, und zur freudigen Erfüllung des Gesetzes Christi führen soll. Diese Linie verfolgen etwa K. Holl<sup>890</sup> und R. Seeberg<sup>891</sup>; auch P. Althaus<sup>892</sup>, M. Schloenbach<sup>893</sup>, A. Gyllenkrok<sup>894</sup>, R. Bring<sup>895</sup> und W.

<sup>889</sup> R. Prenter, *Spiritus Creator*, FGLP 10/6 (München: Kaiser, 1954), S. 130. Diese Aussage ist ein Fehlschluß, weil das reale Sein Gottes in der Welt, sei es im inkarnierten Christus oder im inspirierten Wort, dem es entgegentritt, keineswegs "sicher" zur soteriologischen Erfahrung führt, sondern nach dem Heilsratschluß Gottes wirkt, also auch Ungehorsam offenbar machen und zur Verstockung führen kann.

<sup>890</sup> K. Holl, "Die Rechtfertigungslehre in Luthers Vorlesung über den Römerbrief mit besonderer Rücksicht auf die Frage der Heilsgewißheit," *Ges. Aufs. zur Kirchengeschichte*, Bd. 1: *Luther* (Tübingen: Mohr, 1921), S. 91-130, v.a. S. 102.

<sup>891</sup> R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* Bd. IV/1: *Die Entstehung des protestantischen Lehrbegriffes*, 5. Aufl. (photomechan. Nachdr. der 4. Aufl. von 1933) (Graz: Akad. Druck- und Verlagsanstalt, 1959), v.a. § 83.

<sup>892</sup> P. Althaus, *Die Theologie Martin Luthers*, 5. Aufl. (Gütersloh: Mohn, 1980), S. 203-210.

Maurer<sup>896</sup> sind dieser Position zuzuordnen. Umgekehrt fassen Forscher wie R. Hermann<sup>897</sup>, R. Prenter<sup>898</sup>, L. Pinomaa<sup>899</sup> und G. Ebeling<sup>900</sup> den neuen Menschen mehr als eine sich aktuell ereignende Größe. Hier ist die Sicht für die Sündhaftigkeit des Menschen deutlicher, so daß man es für unmöglich hält, daß der Mensch zu fortschreitender Heiligung in der Lage ist. Heiligung ist hier ein immer neues Anfangen, und Fortschritt ein stetiges Zurückkehren zum Ausgangspunkt. In diesem Zusammenhang wird behauptet, das Neue ereigne sich jeweils nur im Akt des Gehorsams, der durch das vom Heiligen Geist akzident in Kraft gesetzte Wort zustandekommt.<sup>901</sup> Die *res* der Rechtfertigung sind diese Akte, die dem Menschen ein neues, in Menschen selbständiges Bewußtsein verleihen, nämlich die jeweilige Hinwendung zur Gnadenzusage Gottes. Die Unterschiede zwischen beiden Fassungen der neuen Kreatur sind auch hier nicht so groß, wie sie auf den ersten Blick erscheinen mögen. Beide Male findet sich die *res* des Heils beim Menschen. Wie schon in der vorausgehenden Arbeit gezeigt wurde, wird hier der Schwerpunkt von Christus auf das Ereignis beim Menschen verlagert. Die Ergebnislosigkeit dieses Streites um die rechte Lutherinterpretation zeigt, daß die genannten Kategorien ungeeignet sind. Die biblische Aussage, daß der neue Mensch wohl als solcher erkennbar, aber Herkunft und Zielrichtung seines Wesens menschlichem Erkennen nicht zugänglich sind<sup>902</sup>, zeigt die Schwierigkeit, mit der philosophische Konzeptionen an dieser Stelle ringen müssen. Sie sehen den Menschen von unten, mit der methodischen Voraussetzung, *etsi non daretur*

---

<sup>893</sup> M. Schloenbach, *Heiligung als Fortschreiten und Wachstum des Glaubens in Luthers Theologie*, Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft 13 (Helsinki: Luther-Agricola-Gesellschaft, 1963). Schloenbach betont nachdrücklich den Glauben als die Gabe (*donum*), die Gott dem Menschen zur Heilung (*sanatio*) gibt, und die die Quelle der Werke ist. Darin stimmt er mit der in der vorliegenden Arbeit vertretenen These überein. Doch das Wort wird nicht als der im Geist gegenwärtige Christus und als Korrelat des Glaubens gesehen, so daß der Glaube zu einer anthropologischen Größe wird.

<sup>894</sup> A. Gyllenkrok, *Rechtfertigung und Heiligung in der frühen evangelischen Theologie Luthers*, Uppsala Universitets Arsskrift 1952:1, (Uppsala und Wiesbaden: Harassowitz, 1952), S. 99 ff.

<sup>895</sup> R. Bring, *Das Verhältnis von Glauben und Werken in der lutherischen Theologie*, FGLP 10/VII, (München: Kaiser, 1955), S. 44-53. Die Darstellung Brings gibt allerdings verschiedene Aspekte der Aussagen Luthers zu diesem Thema aus den Jahren 1520-22 richtig wieder. Vor allem trifft er Luthers Anliegen, wenn er betont, daß im Glauben die Konformität mit Christus gegeben ist.

<sup>896</sup> W. Maurer, *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, (Göttingen: Vandenhoeck, 1949), S. 38-39, 62-63, 73, 92, 140-141.

<sup>897</sup> R. Hermann, *Luthers These "Gerecht und Sünder zugleich"*, (Gütersloh: Bertelsmann, 1930) S. 234 ff. Ders., *Zu Luthers Lehre von Sünde und Rechtfertigung*, SgV 200/201, (Tübingen: Mohr, 1952).

<sup>898</sup> R. Prenter, *Spiritus Creator*, S. 75-106.

Ders., *Der barmherzige Richter*, S. 140 ff.

<sup>899</sup> L. Pinomaa, *Sieg des Glaubens*, bearb. und hg. H. Beintker, (Göttingen: Vandenhoeck, 1964), S. 90-107.

<sup>900</sup> G. Ebeling, *Luther. Einführung in sein Denken*, 2., unveränd. Aufl. (Tübingen: Mohr, 1964), S. 178-197. Ders., *Lutherstudien*, Bd. 2: *Disputatio de homine*, 1. Teil (Tübingen: Mohr, 1977).

<sup>901</sup> Vgl. Prenter, *Spiritus creator*, S. 107-132; Ebeling, *Lutherstudien*, S. 61-68.

<sup>902</sup> Joh 3,8.

*deus* - als ob es Gott nicht gäbe. Die Sicht für die Wirklichkeit Gottes aber ist für das rechte Verständnis des neuen Menschen essentiell notwendig.

#### **4. Die Position Luthers: Der Glaube als Lebensprinzip des Gläubigen**

Luther hat in einer Fülle von Äußerungen die guten Werke als Funktion des Glaubens gelehrt, denn die Auseinandersetzung mit dem römischen Denken hinsichtlich der Rechtfertigungslehre erzwang geradezu eine Stellungnahme zu diesem Thema. Wir untersuchen Luthers Äußerungen unter drei leitenden Gesichtspunkten, nämlich unter dem des Gegenstandes des Glaubens, Christus, der Gestalt des Glaubens im Werk sowie der Struktur der Werke, nämlich der geschöpflichen Dimension.

Wir haben in der vorausgehenden Arbeit die enge Beziehung zwischen Christus und dem Glauben betont und gezeigt, wie der Glaube von seinem Gegenstand, nämlich von Christus her, lebt. Der Glaube sieht auf Christus, hat in ihm die vollkommene Rechtfertigung und ist derselben gewiß, obwohl er Christus nicht sieht oder fühlt, sondern ihn nur durch das äußere Wort kennt. Insofern aber der Glaube eine Realgröße im Kontext der diesseitigen Welt ist, ist er zugleich die Wurzel der guten Werke. Dies ist oben nur summarisch gesagt und soll nun in diesem Anhang ausführlich dargestellt werden.

##### **4.1. Der Christusbezug des Glaubens**

In gewisser Weise knüpft Luther an der scholastischen Formulierung der *fides infusa/charitate formata* an. Bekanntlich sah die Scholastik die Heilsanwendung als Eingießung von geistlichen Substanzen oder Tugenden (*habitus, virtutes*), die in der Liebe ihre Form gewannen, so daß etwa der Glaube als Grundgerechtigkeit, als Umriß, verstanden wurde, die Liebe als Auswirkung hingegen als Farbe und Fülle. Luther stellt an deren Stelle Christus: Christus ist die Form des Glaubens, er schmückt den Glauben, ziert ihn, er ist die Wirklichkeit, die der Glaube erfaßt.<sup>903</sup> Dies ist im Prinzip schon beim jungen Luther der Fall. Ging die Scholastik davon aus, daß mit der sakramentalen Eingießung im Menschen eine *substantia* vorhanden sei, die im Werk ausgeformt werde, und daß das Werk auf die vorhandene Substanz schließen lasse, so füllt schon der junge Luther diese Anschauung neu und zeigt, daß die Substanz der Werke der Glaube ist, die Form aber der gekreuzigte Christus, der der Christ gleichgestaltet wird.<sup>904</sup> Der Mensch nämlich, der durch Gott gedemütigt wird und eine rechte Gesinnung der Demut empfängt, wird von Gott gleichsam zum Tun guter Werke

<sup>903</sup> *WA* 40 I,228-232; vgl. Kleinknecht, S. 89-91.

<sup>904</sup> Vgl. die Bezugnahme auf Thomas von Aquino in *WA* 56,248,8-9; gleiches geht aus *WA* 56,218,21-219,2 hervor. Auch das Bild des tüchtigen Künstlers, der seine Meisterschaft auf andere überträgt (*WA* 56,220,9-221,3; 221,15-19; 222,1-19), bestätigt diese These.

ordiniert.<sup>905</sup> Diese Werke sind nicht getragen vom Vertrauen auf sie und von der Erwartung, durch sie gerechtfertigt zu werden, sondern sie sind die demütig-gläubige Anerkenntnis, daß Gott selbst rechtfertigt und rettet. So bringt der in seinem Gewissen gedemütigte Mensch, der dem Wort demütig-gläubig gegenübersteht, von selbst Werke der Demut hervor, so daß Christus als der Gekreuzigte bei dem Christen wiederzufinden ist und an ihm Gestalt gewinnt. Die Werke leben also von dieser Gesinnung, und das verleiht ihnen ihre Qualität. Die Werke, die aus dieser Gesinnung fließen, sind die Werke Christi; sie sind identisch mit der Erfüllung von Gottes Geboten, und der Christ wird dazu motiviert, indem er sie anschaut.<sup>906</sup> Geradezu psychologisierend kann Luther diese Motivation darstellen.

In den Jahren der Neuorientierung wird der Glaube an das Wort zur maßgeblichen Kategorie. Wir erinnern uns, daß Luther die frühe *theologia crucis* verläßt und die Heilswirklichkeit nicht mehr in der Demut sieht, sondern in Christus, freilich in dem Christus, der mit der Seele im Glauben eins wird. Die Blickrichtung des Reformators ist geändert: er sieht nicht mehr auf die tropologische *crux*, sondern auf den gerechten Christus, der sich im Glauben mitteilt. Dabei aber bleibt die Sicht dafür, daß der Glaube - nun nicht mehr als *humilitas*-Bewegung beim Menschen sondern als *fides sola* an das Wort, an das Evangelium - die reale *conformatio cum Christo* ist. Im Glauben wird die Seele mit Christus eins und empfängt dadurch die Eigenschaften Christi. Doch dieser Glaube darf nicht nur unter dem Gesichtspunkt der formalen Übereinstimmung mit Christus gesehen werden. Luther beachtet deutlich, daß dieser Glaube von der Einsicht in Gottes Huld getragen ist.

"Darumb hebt der glaub nit an den wercken an, sie machen yhn auch nit, sondern er musz ausz dem blut, wunden unnd sterben Christi quellen und fliessen, In welchem szo du sichst, das dir got szo hold ist, das er auch seinen sun fur dich gibt, musz dein hertz susz und got widerumb hold werden und also die zuvorsicht ausz lauter gunst und lieb her wachsen, gottis gegen dir und deiner gegen got."<sup>907</sup>

Daher sind die fast für eine antinomistische Interpretation offenen Aussagen zu erklären, durch die Luther zu verstehen gibt, daß der Mensch, der Gott in Christus erkannt hat, aus der Liebe und Zuversicht zu Gott zu guten Werken getrieben wird; "die eynige zuvorsicht leret yhn das alles und mehr dan not ist."<sup>908</sup> Oder auch in der Vorrede zum Römerbrief:

"Aber glawb ist eyn gotlich werck ynn vns, das vns wandelt vnd new gepirt aus Gott, Johan. 1. vnd todtet den allten Adam, macht vns gantz ander menschen von

<sup>905</sup> *WA* 56,248,18-33.

<sup>906</sup> Vgl. Luthers Aussagen in der Heildelberger Disputation, *WA* 1,364.

<sup>907</sup> *WA* 6,216,29-34.

<sup>908</sup> *WA* 6,207,18-19.

hertz, mut, synn vnd allen krefften vnd bringet den heyiligen geyst mit sich, O, es ist eyn lebendig, schefftig, thettig, mechtig ding vmb den glawben, das vnmüglich ist, das er nicht on vnterlas solt gutts wircken. Er fraget nicht, ob gutte werck zu thun sind, sondern ehe man fragt, hat er sie gethan, vnd ist ymer ym thun."<sup>909</sup>

Bedarf der Glaube, so muß hier gefragt werden, nicht mehr der Lehre durch das Gebot Gottes? Besteht da selbstwesend ein göttliches *on* im Menschen, aus dem heraus gute Werke wie von selbst quellen? Luther hat das sicher nicht so gesehen, sonst hätte er sich die Darstellung der zehn Gebote in seiner Schrift "Von den guten Werken" erspart. Doch er sieht deutlich, daß der Glaube wirklich etwas Neues im Menschen darstellt, nämlich, daß hier Christus wirklich in der Gestalt des Glaubens gegenwärtig ist. Der Glaube ist eine neue Wirklichkeit, die nicht vom Menschen, sondern nur von Gott gemacht werden kann, und die für den Wandel von tragender Bedeutung ist. Weil wir von Heiligung sprechen, wollen wir der Deutlichkeit halber erwähnen, daß Rechtfertigung für Luther hier durchaus noch mit der Heiligung vermischt ist, denn das *initium novae creaturae* wird als Grund der Rechtfertigung dargestellt,<sup>910</sup> es ist also in gewisser Weise der Grund für ein im Wesen analytisches Rechtfertigungsurteil. Aber weil der Anfang der neuen Kreatur der gegenwärtige Christus ist, den man nicht teilweise, sondern immer nur ganz haben kann, und weil der, der ihn hat, ganz unter der Gnade steht, ist der betreffende vollkommen gerecht, obwohl er bei einer Analyse im Raster des Gesetzes nach wie vor als Sünder erscheint. Darin wird das reputative Element wieder sichtbar. Die Sicht für die Imputation einer vollständig vorhandenen Gerechtigkeit, auf die der Glaube immer wieder zurückgreifen kann, ist also, wie oben<sup>911</sup> dargestellt, im Ansatz vorhanden, aber für das Zustandekommen des Rechtfertigungsurteils noch nicht gebührend berücksichtigt worden, weil die Christologie des reifen Reformators noch nicht entwickelt ist.

Auch für den späteren Luther ist der Glaube nur rechter Glaube, wenn er Christus erfaßt. In den Vordergrund treten die inhaltlichen Gesichtspunkte, vor allem in der Lehre vom Werk Christi. Grundlage des Rechtfertigungsurteils ist die durch Christus geschehene *satisfactio*. Damit sind die Werke - auch formal die Werke des Glaubens - aus dem Rechtfertigungsurteil ausgeklammert, denn Gott sieht zur Rechtfertigung auf das Werk Christi und erkennt in ihm den Glaubenden als Gerechten; der Glaubende bleibt im Raster des Gesetzes ein Sünder, selbst wenn er in den Geboten Gottes wandelt. Das Rechtfertigungsurteil ruht auch nicht eigentlich auf dem Anfang der neuen Kreatur beim Menschen. Der Glaube ist daher an Christus, seinem Werk, und nicht an dem dem Glauben folgenden Werk orientiert.

---

<sup>909</sup> *WA DB* 7,10,6-12.

<sup>910</sup> *WA DB* 7,7.

<sup>911</sup> Vgl. Abschnitt 2.4.2.4.



Letzteres nämlich würde bedeuten, daß der Glaube erst an den Werken seiner selbst gewiß würde, was für Luther schlechthin unmöglich ist aufgrund der Zwiespältigkeit aller menschlichen Werke.

Ausgangspunkt aller Heiligung ist nicht der subjektive Glaube an sich, sondern die objektive Heilswirklichkeit in Christus. Das, was er als Stellvertreter bewirkt hat, ist rechtsgültige Grundlage für die Vertretenen, die mit dem Wort des Evangeliums im Heiligen Geist mit dem Stellvertreter in Verbindung gebracht werden. Weil die Gläubigen aufgrund der Stellvertretung in Christus sind und also mit ihm gestorben und auferstanden sind, ist auch ihre Heiligung in ihm prinzipiell schon vollendet. Dieser Wirklichkeit wird der Christ im Glauben teilhaftig. Ist er im Glauben mit Christus verbunden, dann gilt für ihn: "Ich bin mit Christus gekreuzigt ... Ich lebe, doch nun nicht ich, sondern Christus lebt in mir"<sup>912</sup>. Diese Grundlage wurde oben schon kommentiert.<sup>913</sup>

Hat der Mensch durch das Gesetz seine Ungerechtigkeit und Verlorenheit erkannt, so wird er durch das Evangelium zur Einsicht in das Werk Christi geführt. Der vom Wort hervorgebrachte Glaube besteht in der gewissen Zuversicht des Herzens und der starken Zustimmung zum Evangelium,<sup>914</sup> so daß der im Wort der Verheißung gegenwärtige, vom Wort mitgeteilte Christus im Herzen erfaßt wird.<sup>915</sup> Die Stärke der Zustimmung liegt nicht in der Kräftigkeit der Glaubensbewegung oder des sie hervorbringenden Willens, sondern in der Klarheit und Breite der Erkenntnis des Evangeliums bzw. Christi. So empfängt der Christ durch den Glauben Christus, und mit ihm die Gerechtigkeit Gottes. Dies ist das Grundmuster jeglicher Heilszueignung, das auch bei der Heiligung zur Anwendung kommt. Der Christ sieht im Lichte des Gesetzes seinen Unwillen und seine Kraftlosigkeit zum Tun des Gebotes. Daher sucht er die Heiligung im Glauben bei Christus, weil sie ihm im Evangelium zugesagt ist. Damit ist sowohl die römische als auch die schwärmerische Fassung der Heilswirklichkeit verlassen, welche eine unmittelbare Operation des Heiligen Geistes postulieren, durch die im Menschen neue, real-seiende Qualitäten geschaffen werden.

Heiligung ist für Luther der gesamte Prozeß der Heilszueignung, wie er im dritten Glaubensartikel beschrieben wird. In der Erklärung desselben heißt es:

"Das werck ist geschehen und ausgericht, denn Christus hat uns den schatz erworben und gewonnen durch sein leiden, sterben und aufferstehen etc. Aber

---

<sup>912</sup> Gal 2,19 f.

<sup>913</sup> Vgl. Abschnitt 2.4.3.6.

<sup>914</sup> *WA* 40 I,228,33-34: "... certa fiducia cordis et firmus assensus quo Christus apprehenditur."

<sup>915</sup> Es sei an dieser Stelle nochmals daran erinnert, daß das Wort als menschliche, historische Mitteilung Christi Heilmittel ist. Sein Charakter als Heilmittel ist durch das Christus mitteilende, theopneustische Wirken des Heiligen Geistes bei seiner Entstehung begründet.

wenn das werck verborgen bliebe, das niemand wüste, so were es umb sonst und verloren. Das nu solcher schatz nicht begraben bliebe, sondern angelegt und genossen würde, hat Gott das wort ausgehen und verkünden lassen, daryn den heiligen geist geben, uns solchen schatz und erlösung heim zubringen und zueigenen. Darumb ist das heiligen nicht anders, denn zu dem HERRN Christo bringen, solch gut zuempfehlen, dazu wir von uns selbs nicht komen kundten."<sup>916</sup>

Der objektive Charakter der Heiligung im Werk Christi wird daraus ersichtlich, daß Heiligung verstanden wird als ein Zu-Christus-Bringen. Die Vorstellung des Austausches der Eigenschaften zwischen Christus und der Seele ist zurückgetreten. Das vorhandene Heil in Christus ist die Kardinalle, mit der der Mensch in Verbindung gebracht werden muß. Dies geschieht, wie Luther weiter ausführt, dadurch, daß die Gemeinde der Heiligen das Evangelium predigt und Menschen zum Glauben ruft, so daß sie Glieder dieser "einen heiligen Christenheit" werden. Die Heiligung geschieht des weiteren durch die Vergebung der Sünden, die in Gestalt von Wort und Zeichen dem Glaubenden zugeeignet werden, und schließlich durch die eschatologische Vollendung in der Auferstehung des Leibes. Heiligung als Hinbringen zu Christus ist damit eine Sache fernab aller Sollordnungen, aller vom Menschen zu erfüllenden Bedingungen, aller Aktualisierung von innermenschlichen Potenzen und aller philosophischen Entwicklungskategorien. Zu Christus hinbringen bedeutet also, in leiblicher Gestalt und Wirklichkeit zum Glauben an Christus zu kommen. Diese Sicht ist schriftgemäß, denn auch sie läßt erkennen, daß der Mensch in Christus geheiligt ist und ihm diese Heiligung durch den Glauben an das Wort zukommt.<sup>917</sup> Weil aber der Glaube seine leibliche Dimension hat, verliert Luther auch nicht die Sicht für die Realität des Glaubens und seiner Früchte:

"Denn durch diese erkenntnis kriegen wir lust und liebe zu allen gepoten Gottes, weil wir hie sehen, wie sich Gott gantz und gar mit allem das er hat und vermag, uns gibt zu hülffe und stewart, die zehen gepot zuhalten: Der vater alle creaturn, Christus alle sein werck, der Heilige geist alle seine gaben."<sup>918</sup>

Lust und Liebe sind, das sei gegenüber aller Schwärmerei nochmals betont, Frucht der Erkenntnis des Evangeliums. Damit ist die Brücke zur Ethik bzw. zum Werk wieder geschlagen. Der Glaube selbst ist, wie Luther unermüdlich betont, die Erfüllung des ersten Gebotes. "... es foddert rechten glauben und zuversicht des hertzens, welche den rechten einigen Gott treffe, und an yhm alleine hange."<sup>919</sup> Es ist dies der Glaube, der Gottes gnädiger Zusage traut, und auf seine Hilfe hofft; dieser Glaube freilich ist Frucht des Evangeliums, denn im Gesetz allein ist Gott ein zorniger und

<sup>916</sup> WA 30 I,188,9-17.

<sup>917</sup> Vgl. Joh 17,17-19; Apg 26,18; 1Kor 1,30; Eph 5,26; Hbr 10,10.29.

<sup>918</sup> WA 30 I,192,25-29; "stewart" = Stütze.

<sup>919</sup> WA 30 I,133,9-11.

strafender Gott. Auf dem Hintergrund des Evangeliums aber gewinnt sogar das Gesetz evangelische Züge, indem es den Wandel im Heil beschreibt.

#### 4.2. Der Glaube als das regierende Prinzip der .i.Werke

Der Glaube hat bei allem Gesagten eine rechtliche Dimension. Nicht nur, daß er zur Rechtfertigung führt, sondern er begreift auch rechtliche Inhalte, er hat vor Gott eine rechtswirksame Gestalt und ist selbst von rechtlicher Relevanz, und zwar gerade im Bereich der leiblichen Existenz des Christen und damit auch im öffentlich-rechtlichen Bereich. Er ist getragen von Gottes Recht. Wir identifizieren an dieser Stelle den Glauben zunächst als *iustificatio dei passiva*. Dieses Denkelement fanden wir schon beim jungen Luther. Es besagte, daß Gott vom Menschen gerechtfertigt wird, indem der Mensch Gott rechtgibt. Der Mensch widerspricht nicht mehr dem Evangelium, sondern stimmt mit Gott überein in seinem Urteil über die Sünde und in seiner Heilszusage in Christus. Er teilt damit Gottes Ansicht über Recht und Unrecht, und zwar nicht nur formal-äußerlich, sondern in seinem Herzen und Gewissen. In der RV beinhaltete dies, daß der Mensch dann gerechtfertigt sei, wenn er Gott in Gestalt der demütigen Selbstanklage und des Bekenntnisses seiner Sünden und Verderbtheit rechtgebe bzw. ihn rechtfertige.<sup>920</sup> Auch wurde der so verstandene Glaube damals schon als Quelle von Werken der Demut - und also der im Werk gestaltgewordenen Gerechtigkeit - gesehen, jedoch war es damals in sich Grundlage der Rechtfertigung, es begründete ein im Prinzip analytisches Rechtfertigungsurteil. Je mehr Luther aber die Bedeutung des geschichtlichen Werkes Christi erkannte, rückte der Glaube als Abstellen auf das Werk Christi in den Vordergrund. Das Empfangen Christi bestand nicht mehr in der demütigen Gesinnung, sondern im Glauben an Christus und sein vollbrachtes Werk, und die Demut wurde zur Funktion des Glaubens. Doch konstant blieb die Einsicht, daß der Glaube der Anfang der neuen Kreatur sei.<sup>921</sup> Der Glaube als reale Gleichförmigkeit mit Christus ist in Wirklichkeit nichts anderes als Gleichförmigkeit mit dem Wort Gottes.<sup>922</sup> Das aber heißt, daß der Glaube eine reale Übereinstimmung ist mit Gott selbst, seinem Denken und Wollen; die Gleichförmigkeit mit Gott muß also nicht als *imitatio Christi* zum Glauben hinzutreten, sondern der Glaube selbst ist diese Gleichförmigkeit. In der Tat läßt sich hier in aller Klarheit zeigen, wie dieses Einswerden mit Christus seine konkrete Gestalt gewinnt: nicht in den Tiefenschichten der Seele, für die es keine Worte mehr

<sup>920</sup> Vgl. WA 56,212,26-28; 213,4-5.13-14; 221,32; WA 3,189,33-35; vgl. die Ausführungen zu 2.4.1.1.2.

<sup>921</sup> WA 40 I,364, vgl. oben die Diskussion dieser Problematik unter 2.4.3.4.

<sup>922</sup> WA 56,226,12-16; 227,2-8; vgl. 330,1-4. Wir haben es hier schon mit einer Vorwegnahme der späteren Sicht des biblischen Wortes als Heilmittel zu tun, dem der Mensch nur im Glauben begegnen kann. Auch daß der Glaube aus der Verheißung lebt und ohne Verheißung kein Glaube bestehen kann, hat Luther schon in der RV zum Ausdruck gebracht, vgl. WA 56,45,15-16.

gibt, nicht in der mystischen Schau oder in Akten des Willens, deren Begründbarkeit und Aussagbarkeit ebenfalls Schwierigkeiten bereiten, auch nicht in schwärmerisch-unmittelbaren Geistbewegungen, sondern in dem Vertrauen auf das Wort des Evangeliums.

Das schließt nun ein, daß der Glaubende das Recht Gottes bejaht, also mit Gottes Willen bzw. mit seinem Gebot übereinstimmt, denn das Evangelium steht ja nicht abseits des Gesetzes, sondern ist die Erfüllung desselben in Christus; es steht nicht außerhalb der Sphäre des Rechts, sondern ist getragen von juridischen Strukturen. Der Glaubende anerkennt, daß das, was er bei Leibesleben getan hat, im Lichte des Gesetzes Sünde ist, und zwar sowohl sein Unglaube als auch seine selbsterwählte Frömmigkeit, mit der er selbst wie Gott sein wollte, als auch seine mittelbaren und unmittelbaren Übertretungen der weiteren Gebote Gottes. Ebenso ist er mit Gott eins in der Bejahung der neuen Schöpfung in Christus. Das heißt auch: in der Bejahung des in Christus geheiligten und erfüllten Gesetzes. Damit ist ein Doppeltes gewonnen, und dieses Doppelte zeigt zugleich den engen Zusammenhang zwischen Rechtfertigung und Heiligung:

1.) Der Glaube erkennt, daß er im Opfer Christi gerechtfertigt ist und Christus demzufolge seine Gerechtigkeit ist. Er sucht die Heilswirklichkeit nicht mehr in welcher Form auch immer bei sich, sondern weiß, daß Christus alles für ihn getan hat, und ist damit trotz aller wirklichen Sünde und verbleibenden Sündhaftigkeit gerechtfertigt. Der Glaube erkennt und bejaht auch, daß es der heilschaffenden Gerechtigkeit Gottes entspricht, über die Sünde und den Sünder - stellvertretend in Christus - das Todesurteil zu vollstrecken, und sieht damit sich selbst in seinem natürlichen, vorfindlichen Sein als Sünder, der als solcher kein Existenzrecht vor Gott hat. - Daß er um Christi willen leben darf und im Zeichen der durch Kreuz und Auferstehung zustande gekommenen Neuheit wandeln darf, ist sein Trost und gibt ihm ein gutes Gewissen, ja die Heiterkeit, gute Werke zu tun.

2.) Mit der sich im Herzen bzw. Gewissen vollziehenden Bejahung des Rechtes Gottes in Christus, biblisch gesprochen: mit der *metanoia*, ist zugleich das Raster für den neuen Wandel gegeben. Dieser ist keineswegs die formale Befolgung eines Gebotes in dem Sinne, daß der Christ dem Befehlshaber Christus gehorchte. Damit wäre Christus im Blick auf die Heiligung erneut bloßer Gesetzgeber, der die Gläubigen auf nomologischem Wege zu einem neuen Wandel führte. Das würde bedeuten, daß der Gläubige durch den formalen und als Bedingung verstandenen Gehorsam zu einem heiligen Wandel und also zur aktuellen Teilhabe am Heil fände. So käme zwar die Rechtfertigung aus Gnaden durch den Glauben und wäre eine Funktion des Indikativs, die Heiligung wäre jedoch wieder ein Werk des Menschen, das den Fortschritt im Christenleben bedingte, und eine Funktion des Imperativs. Nun aber ist der Glaube inhaltlich nichts anderes

als die Erfüllung des ersten Gebotes, weil er Gott wirklich Gott sein läßt, ihm glaubt, und darin ihn ehrt und nicht selbst wie Gott sein will im Vollbringen der Werke. Damit ist der Glaube in sich die Bejahung des Rechtes Gottes: einmal indem er seine Sünde nicht mehr verleugnet, sondern bekennt; zweitens, indem er sie um des Urteils Gottes in Christus willen verneint und damit sich selbst verleugnet und *sein* Kreuz trägt; und drittens, daß Gottes Gebot als ein in Christus erfülltes gut ist und fortan als Maßgabe für den Wandel in Christus zu stehen kommt. Der Glaube hat damit für den Wandel rechtsetzende Bedeutung, und man bedenke, daß der anthropologische Ort, an dem der Mensch glaubt, das Herz bzw. das Gewissen ist, der Ort, an dem in der Einzelexistenz Recht gesprochen wird und die Maßstäbe für das Verhalten gesetzt werden.

Die Frage nach der *res* der neuen Kreatur ist damit beantwortet: Die *res* ist der historische Christus, der im Wort mitgeteilt und im Glaube empfangen wird. Der Glaube als Teilhabe an Christus in Gestalt des Vertrauens auf das Evangelium ist daher das Neue inmitten der gefallenen Schöpfung, so daß er formal das *initium novae creaturae* ist und als Grundlage der Rechtfertigung gesehen werden kann; dem Inhalt nach wird der Glaube sich jedoch nicht als eine derartige formal zu erfüllende Bedingung verstehen, sondern immer auf das in Christus gesprochene Rechtfertigungsurteil abstellen. Rechter Glaube empfängt immer zugleich die (forensische) Rechtfertigung und, indem er auf dieses vor dem Forum Gottes gesetzte Recht, das seinen Freispruch beinhaltet, sieht und vertraut, regiert dieses Recht in seinem Herzen und Gewissen und ist dort das Raster des neuen Wandels.

Daß der Glaube die Kardinale des christlichen Lebens und damit auch Quelle der guten Werke ist, hat Luther ausführlich in seiner Schrift *Von den guten Werken* dargelegt. Hier wird deutlich, daß er nicht einem Formaldenken huldigt, welches das gute Werk nach äußeren Gesichtspunkten, also nach seiner formalen Übereinstimmung mit dem Gebot Gottes betrachtet, sondern daß er nach der Gesinnung fragt, in der der Mensch handelt. Luther hat richtig beobachtet, daß viele Menschen solche formal-äußerlichen Werke tun, doch das sie leitende Motiv ist der Verdienstgedanke oder die Furcht vor der Strafe. Unter Verweis auf Joh 6,28 betont er: "Das erste und hochste, aller edlist gut werck ist der glaube in Christum..."<sup>923</sup> und fährt fort:

"Nu wen wir das horen odder predigen, szo lauffen wir uberhyn unnd achtens gar gering und leicht zuthun, szo doch wir hie solten lange stan und ym wol nach-

---

<sup>923</sup> WA 6,204,25-26.

trachten. Dan in diesem werck müssen alle werck gan und yrer gutheit einflussz gleich wie ein lehen von ym empfangen."<sup>924</sup>

Den biblischen Beleg findet Luther in Röm 14,23: "Was nicht aus dem Glauben geht, das ist Sünde." Luther greift immer wieder auf diesen Grundsatz zurück und zeigt, daß es eben der Glaube an Christus ist, der die Werke auszeichnet.

"... dan alle andere werck mag ein heyd, Jude, Turck, szunder auch thunn, aber trawenn festiglich, das ehr got wolgefalle, ist nit muglich dann eynem Christen, mit gnadenn erleucht unnd befestiget."<sup>925</sup>

Wo der Glaube das Werk qualifiziert und trägt, ist das Vorzeichen, unter dem das Werk geschieht, richtig, weil der Glaube eben nicht auf das Werk sieht, um sich damit vor Gott zu empfehlen bzw. zu rechtfertigen, sondern weil er auf Christus sieht, in dem er vor jedem formal guten Werk schon vollkommen gerecht ist. Deswegen ermahnt Luther den Menschen in seinen Erklärungen zum ersten Gebot, sich bei Gott allen Gutes zu versehen, sich der Gnade in Christus zu vergewissern und aus dieser Sicht für die gnädige Zuwendung Gottes, aus der Sicht des Glaubens heraus, die Werke zu tun, die Gott gefallen.<sup>926</sup> Wo also die Gewißheit der Vergebung vorangeht, werden auch die übrigen Gebote erfüllt, und der Wandel in diesen ist Gott wohlgefällig.

Eine unmittelbare Funktion des Glaubens ist die *mortificatio peccati*, der Kampf gegen die Sünde. Auch dieser Aspekt wurde oben schon entfaltet.<sup>927</sup> Indem der Christ im Glauben Gottes Recht im gekreuzigten und aufgestandenen Christus bejaht, verneint er im selben Atemzug das Recht der Sünde in ihm. Dieser Negativaspekt der Heiligung kommt im modernen, monistisch strukturierten Denken nicht mehr gebührend zum Tragen. Er zeigt aber die realistische Sicht des Menschen bei den Reformatoren, indem die Wirklichkeit der Sünde in den Gläubigen nicht idealistisch oder schwärmerisch geleugnet wird, sondern als Faktor gesehen wird, dem der Glaube *ipso facto* entgegensteht und mit dem er sich auseinandersetzen muß, weil die Sünde eine tödliche Bedrohung ist. Luthers Ausführungen zur Taufe im Kleinen Katechismus belegen dies, indem Luther das "gnadenreich Wasser des Lebens" seine praktische, konkrete und alltägliche Bedeutung darin findet,

"das der alte Adam jnn uns durch tegliche rew und busse sol erseufft werden und sterben mit allen sunden und bösen lüsten, Und widderumb teglich eraus komen

---

<sup>924</sup> WA 6,204,28-32.

<sup>925</sup> WA 6,206,14-18.

<sup>926</sup> Vgl. WA 6,205; 210; WA 30 I,133-136.

<sup>927</sup> Vgl. Ausführungen unter 2.4.3.6.

und auferstehen Ein newer mensch, der jnn gerechtigkeit und reinigkeit für Gott ewiglich lebe."<sup>928</sup>

Die neue Kreatur tritt also nur dort zutage, wo der Kampf gegen die alte geführt wird. Dabei kann Luther sehr konkret reden; als Beispiel seien Ausführungen zum sechsten (bzw. siebenten) Gebot in der Schrift *Von den guten Werken* zitiert:

"Disz werck der keuscheit, sol es bestan, szo treybt es zu vielen andern gutten werckenn, zum fasten und messickeit widder den Frasz und trunckenheyt, zu wachen und fru aufftustehen widder die faulheit und den ubrigen schlaff, zur erbeyt und muhde wider den mussig gang. Dan fressen, sauffen, vil schlaffen, faulentzen unnd mussig gahn sein wapenn der unkeuscheit, da mit die keuscheit behend ubirwunden wirt."<sup>929</sup>

Wir erinnern uns aber, daß die *mortificatio peccati* nicht aus mönchischer Gesinnung kommt, sondern aus der Wertschätzung des in Christus vollbrachten Heils.

Im Zusammenhang der *mortificatio peccati* ist ferner die *purificatio cordis* zu betrachten. In der Disputation *de iustificatione* ist zu lesen: "Das Herz zu reinigen bedeutet, dem Herz Reinheit zuzurechnen."<sup>930</sup> Luther verweist auf den Sprachgebrauch in der Vision Petri<sup>931</sup>. Wieder wird sichtbar, wie er auch an dieser Stelle von der vor Gott bestehenden Wirklichkeit ausgeht, und von dieser die Linien in die gegenwärtige Existenz des Christen zieht. Daher heißt es weiter:

"Zuerst nämlich reinigt er zurechnungsweise, danach gibt er den Heiligen Geist, durch welchen wir wirklich gereinigt werden. Der Glaube reinigt vermittels der Vergebung der Sünden, der heilige Geist reinigt in Wirklichkeit."<sup>932</sup>

Ist dies ein Beleg für eine Dichotomie in der Heilsanwendung? Wir meinen, daß Luther hier mehr die logische Folge beschreibt, wie sie sich dem Glauben darstellt: Zuerst wirkt Gott den Glauben, daß wir in Christus gereinigt sind und uns damit die Reinheit des Herzens zurechnungsweise eignet. Dies ist der Ausgangspunkt aller christlichen Erfahrung. Indem aber derselbe Glaube heiligender Glaube ist, ist Christus wirklich im Geist gegenwärtig und reinigt das Herz in realer Gestalt, freilich in den Grenzen, die mit dem *simul* gesetzt sind. Wäre das Kommen des Heiligen Geistes eine gegenüber dem Glauben additionalen Geschehen, dann wäre die Reinigung nicht Funktion des Glaubens, sondern die Herbeiführung eines neuen *habitus*. Dagegen aber grenzt sich Luther nachhaltig ab und kritisiert

<sup>928</sup> WA 30 I,382,8-383,2.

<sup>929</sup> WA 6,268,31-269,3.

<sup>930</sup> "Purificare cor est imputare cordi purificationem." WA 39 I,99,16-18.

<sup>931</sup> Apg 10,15.

<sup>932</sup> "Primum enim purificat imputative, deinde dat spiritum sanctum, per quem etiam substantialiter purgamur. Fides purgat per remissionem peccatorum, spiritus sanctus purgat per effectum." WA 39 I,99,25-27.

die *philosophi*, weil sie die Schrift nicht verstehen, indem sie griechische Kategorien an sie herantragen mit der Vorstellung, es handle sich hier um die Erschaffung neuer Qualitäten im Menschen.

### 4.3. Die weltliche Dimension der Heiligung

Da Luther die Heilswirklichkeit in Christus sieht und nicht mehr in seinshaften Anlagen und geistlichen Potenzen, ist Heiligung auch nicht die Aktualisierung der göttlichen Innensphäre, mithin auch nicht die pneumatische Selbstverwirklichung des gläubigen Individuums. Was Luther "innen" wahrnimmt, ist der vom Recht Gottes strukturierte Glaube, das gute Gewissen zu Gott, das der Gnadenzusage in Christus traut. Der Glaube empfängt Christus als den Herrn. Nach außen hin findet dies seine Gestalt in dem, was der Mensch in geschöpflicher Dimension vorstellt. Die Herrschaft Christi, die in seinem Heilswerk gründet, steht im Gegensatz zur Herrschaft des Satans, der durch den Unglauben regiert. Die Heilstat Christi in dieser Hinsicht resümierend sagt er:

"Also sind nu ihene Tyrannen und Stockmeister alle vertrieben, und ist an yhre stad getretten Jhesus Christus, ein Herr des lebens, gerechtigkeit, alles guts und selickeit, und hat uns arme verlorne menschen aus der helle rachen gerissen, gewonnen, frey gemacht, und widderbracht yn des Vaters huld und gnade und als sein eigenthumb unter seinen schirm und schutz genomen, das er uns regiere durch seine gerechtickeit, weisheit, gewalt, leben und selickeit."<sup>933</sup>

Auf die Frage, wie Christus der Herr des Gläubigen werde, antwortet Luther nicht unter Verweis auf ein aktuelles Geschehen, sondern auf das historische Christusgeschehen, vermitteltst dessen Christus "mein" Herr geworden sei.<sup>934</sup> Das ist ganz die Blickrichtung des Glaubens. Doch der Glaube empfängt wirklich einen Herrn, der nicht erst vom Menschen zum Herrn gemacht werden muß, sondern der schon Herr ist, auf dessen Recht er sich in der Gegenwart gegenüber der Sünde und der Versuchung berufen kann. In Christus empfängt der Glaubende eine neue Rechtsordnung. Diese ist keine nomologische Ordnung, sondern die Gnadenordnung im auferstandenen Christus, die Ordnung des erfüllten Gesetzes, nicht die eines fordernden oder verdammenden Gesetzes, die Ordnung der neuen, in der Auferstehung Christi leibhaftig angebrochenen, eschatologischen Welt. Weil Recht unmittelbar mit der Sphäre des Geschöpflichen allgemein und des menschlichen Tuns im besonderen zusammenhängt, wird dieses neue Recht für den Wandel des Christen in der gegenwärtigen Welt relevant. Das neue Recht ist das in Christus erfüllte alttestamentliche Gesetz, das unzweideutig in die weltliche Existenz des Menschen weist. Luther polemisiert gegen die von Menschen erdachte Heiligkeit in Gestalt der

---

<sup>933</sup> WA 30 I,186,23-28.

<sup>934</sup> WA 30 I,186,11.



römischen Kirchenfrömmigkeit, des Klosterwesens und der religiösen Werke, die die Dimension des geschöpflichen Standes verläßt.<sup>935</sup> Dadurch aber, daß der Glaube als rechtsetzende Größe verstanden wird, gewinnt Heiligung eine zutiefst weltliche Dimension und spielt sich in dem ab, was der Christ bei Leibesleben tut. Auf diese ganz realitätsbezogene Dimension hebt Luther die Darstellung der Heiligung ab, so daß die Erklärung der Gebote einen starken Praxisbezug aufweist. Deswegen wendet sich Luther an den Vater und die Mutter, an die Kinder, den Herrn und die Herrin, den Knecht und die Magd, an den Regierenden, den Berufstätigen, den Soldaten und den Händler und lehrt sie, ihre berufliche Arbeit und das ihrem Stand Gemäße als Gottesdienst zu sehen und in diesen Bereichen nach Gottes Willen zu tun und Christi Herrschaft zu suchen. Damit wird die weltliche Tätigkeit des Menschen zum Gottesdienst.

Weltlich ist auch die Anerkennung der Grenzen des jeweiligen Standes. Die Vorgaben, die der "Stand" gibt, sind also positiv und negativ zu verstehen: Der mit dem dem "Stand" vorgegebene Raum darf und soll um Christi willen positiv gefüllt werden; er setzt aber zugleich auch Grenzen, die nicht unbilligerweise überschritten werden können. Das Kind zum Beispiel kann sich nicht aus eigenem Vermögen an die Stelle des Vaters setzen und der Untertan nicht an die Stelle der Obrigkeit. Damit ist zugleich auch die geschöpfliche Partikularität bejaht und geheiligt, und die geschöpflicherweise gegebenen Grenzen werden in der Heiligung nicht aufgehoben.

Die oben gemachten Ausführungen über den Anfang der neuen Kreatur<sup>936</sup> gewinnen so ihre Konkretion. Die Sicht für die Realität der Sünde verbietet Luther die schwärmerische Annahme einer moralischen Vollkommenheit des Christen in diesem Äon. Zugleich aber sieht er die Realität: das Neue ist real da, anfangsweise, im Bau befindlich und unvollendet, weil es noch in der Auseinandersetzung mit dem Alten steht, aber doch als neue *Kreatur*, als eine in leiblicher Gestalt sichtbare und nicht in platonischer Idealität unsichtbare Größe. Die biblische Rede von den Erstlingen des Heiligen Geistes<sup>937</sup> gewinnt so einen einsichtigen Gegenstandsbezug. Fernab aller idealisierenden und an den Realitäten vorbeigehenden Betrachtung weist Luther dem Christen die Welt und die geschöpflichen Ordnungen, die sein Leben ausmachen, als den Ort an, an dem der Glaube seine leibliche Gestalt gewinnt. Und wenn er sie hier nicht gewinnt, ist er ein toter Glaube.

---

<sup>935</sup> Vgl. *WA* 6,205,14-22; ebenso im Großen Katechismus in der Erklärung des vierten (fünften) Gebotes: *WA* 30 I,149,32-150,5; ähnliches zum sechsten (siebenten) Gebot: *WA* 30 I,162,3-163,3.

<sup>936</sup> Vgl. unter Abschnitt 2.4.3.5.

<sup>937</sup> Röm 8,23; vgl. *WA* 39 I,235,1-236,24.

Schließlich muß noch erwähnt werden, daß auch die Mittel der Heiligung geschöpfliche Gestalt tragen. Haben, wie schon erwähnt wurde, schon das Wort und das Zeichen als Heilmittel äußerliche, geschöpfliche Gestalt, so bedient sich Gott auch der das Wort verkündigenden Kirche als Vorgabe, um den Menschen zum Gehorsam des Glaubens zu rufen. Und der letzte Akt der Heiligung ist die leibhaftige Auferstehung im Eschaton, durch welche die Schöpfung zur Vollendung geführt wird.<sup>938</sup>

#### 4.4. Die Theozentrität der Heiligung

Die Theozentrität der Heiligung fällt immer wieder ins Auge, weil Luther Heiligung konsequent in Zuordnung zu Gott sieht. Die Erklärung zum ersten Gebot zeigt, wie intensiv er das Vertrauen auf Gott in verschiedenster Hinsicht als Wesenselement des rechten Gottesdienstes sieht. Hierbei greifen mehrere Aspekte ineinander, die zwar festgestellt, aber nicht isoliert betrachtet werden können: Gottes Ehre und Gottheit einerseits, die andererseits gerade in der gnädigen Zuwendung zum Menschen, in der Wegnahme seiner Not, ihre Zielrichtung finden; dieses Heil aber steht in Christus, der im Glauben empfangen wird. Es wird hier erkennbar, wie die Heiligung von Gott kommt, als eine solche empfangen wird, und zur Verherrlichung Gottes führt.

Grundsätzlich ist die Ehre Gottes ein tragender Aspekt der Heiligung; sie wird aber gerade in der Heiligung immer wieder dadurch verleugnet, daß der Mensch mit dem guten Werk seine eigene Ehre sucht, und damit das gute Werk mißbraucht. In der Besprechung des zweiten (dritten) Gebotes fragt Luther nach der Ehre Gottes im menschlichen Verhalten, nach der Motivation, die den Menschen bei seinem Tun leitet. Mit Augustin stellt Luther fest: "alle ander laster geschehn in boszen wercken, on allein die ehre und eygene wolgefallen geschicht in unnd von den gutenn wercken."<sup>939</sup> Damit richtet Luther den Scheinwerfer auf die Gedanken des menschlichen Herzens über die Werke: er sieht den verborgenen oder auch offen ausgesprochenen Selbstruhm, der sich an ihnen entzündet. Die Überwindung dieser zutiefst sündigen Ader jedoch ist der höchste Gottesdienst. Positiv umreißt Luther die Werke dieses zweiten Gebotes: "Got loben in allen seinen woltaten"<sup>940</sup>; "sich huten, fliehen und meyden alle tzeitliche ehre unnd lob unnd yhe nit suchen seinen namen gerucht und grosz geschrey, das yderman von yhm sing und sag"<sup>941</sup>, und "gottis namen anrufen in allerley nodt"<sup>942</sup>. Die ausführlichen Erklärungen zu den ersten zwei

<sup>938</sup> Vgl. Luthers Erklärung zum dritten Artikel, *WA* 30 I,187-192.

<sup>939</sup> *WA* 6,220,20-22.

<sup>940</sup> *WA* 6,219,31-32.

<sup>941</sup> *WA* 6,220,3-5.

<sup>942</sup> *WA* 6,223,13-14.

Geboten zeigen, wie die persönliche Relation des Menschen zu Gott die Heiligung strukturiert.

Die Theozentrität hat ferner einen praktischen Aspekt. Weil Menschen immer wieder Vorschriften über den Gottesdienst erlassen, entgegnet Luther als Einleitung seiner Schrift von den guten Werken:

"Czum ersten ist zuwissen, das kein gutte werck sein, dan allein, die got gebotenn hat, gleich wie kein sund ist dann allein die got verboten hat. Darumb, wer gutte werck wissen und thun wil, der darff nichts anders dan gottis gebot wissen."<sup>943</sup>

Mit der Betonung der Theozentrität aus diesem Blickwinkel ist zugleich eine Kritik an menschlichen Heiligungsvorstellungen gegeben, die die Heiligkeit zu einem menschlichen Ideal machen. Solche Ideale können gar im Konsens einer ganzen Kirche liegen und die Gewissen knechten. Doch die Quantität der Werke, ihr Ansehen vor Menschen, die innere Beteiligung und andere menschliche Faktoren und Vorschriften zählen nicht. Daher wird der Glaubende immer wieder angewiesen, im Wort Gottes nach den Maßgaben der Heiligung zu forschen und zugleich in die Freiheit von jeglicher Menschensatzung gestellt.

---

<sup>943</sup> *WA* 6,204,13-16.

## Bibliographie

- Adam, A. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. Bd. 1: *Die Zeit der Alten Kirche*. 2. Aufl., Gütersloh: Mohn, 1970; Bd. 2: *Mittelalter und Reformationszeit*. 2. Aufl., Gütersloh: Mohn, 1972.
- Aland, K. *Der Weg zur Reformation*. TEH NF 123, München: Kaiser, 1965.
- . *Hilfsbuch zum Lutherstudium*. 13. Aufl., Witten: Luther, 1970.
- Althaus, P. *Der Brief an die Römer*. NTD 6, 3. Aufl., Göttingen: Vandenhoeck, 1978.
- . *Die christliche Wahrheit*. 5. Aufl., Gütersloh: Mohn, 1959.
- . "Gottes Gottheit als Sinn der Rechtfertigungslehre Luthers." *Theologische Aufsätze*, Bd. 2, Gütersloh: Bertelmann, 1935, S. 1-44.
- . "Das Kreuz Christi," *Theologische Aufsätze* Bd. 1, Gütersloh: Bertelmann, 1929, S. 1-50.
- . *Paulus und Luther über den Menschen*. 4. Aufl., Gütersloh: Mohn, 1963.
- . "Zum Verständnis der Rechtfertigung." *ZsystTh* 7/1930,727-741.
- . *Die Theologie Martin Luthers*. 5. Aufl., Gütersloh: Mohn, 1980.
- Anselm von Canterbury. *Cur deus homo. Warum Gott Mensch geworden*. Lateinisch und deutsch, besorgt und übersetzt von F.S. Schmitt OSB, 3. Aufl., München: Kösel, 1970.
- Anz, W. "Zur Exegese von Römer 7 bei Bultmann, Luther Augustin," *Theologia crucis - signum crucis*. FS f. E. Dinkler. Hg. C. Andresen und G. Klein, Tübingen: Mohr, 1979, S. 1-15.
- Aristoteles. *Nikomachische Ethik*. Übersetzt und kommentiert von F. Dirlmeier. Aristoteles: Werke in deutscher Übersetzung, Bd. 6, 8. Aufl. Berlin: Akademie, 1983.
- Arnd, J. *Sechs Bücher vom wahren Christentum, nebst dessen Paradiesgärtlein*. 10. Abdruck, Stuttgart: Steinkopf, s.a.
- Augustinus, Aurelius: *De anima et eius origine (De natura et origine animae libri quattuor)*. CSEL 60,303-490.
- . *Enchiridion ad Laurentium sive de fide, spe et charitate*. MPL 40,231-290.
- . *Expositio quarundam propositionum ex epistola ad Romanos*. CSEL 84,1-52.
- . *De nuptiis et concupiscentia*. CSEL 42,209-319.
- . *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum ad Marcellinum libri tres*. CSEL 60,1-151.
- . *De spiritu et littera liber unus*. CSEL 60,155-229.
- . *De vera religione*. CChr 32,171-260.

- Barth, K. *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*. Unveränd. Textwiedergabe der 3. Aufl. 1960, 2 Bde., Hamburg: Siebenstern, 1975.
- Bayer, O. *Aus Glauben leben. Über Rechtfertigung und Heiligung*. Stuttgart: Calwer, 1984.
- . *Promissio: Geschichte der reformatorischen Wende in Luthers Theologie*. FKDG 24, Göttingen: Vandenhoeck, 1971.
- Beck, W. *Jesus Christus - unsere Erlösung*. Beiträge zur Deutschen Philologie 56.1/2, Gießen: Schmitz, 1983.
- Behm, J. "kardia," *ThW* III, 614-616.
- Beintker, H. *Die Überwindung der Anfechtung bei Luther. Eine Studie zu seiner Theologie nach den Operationes in Psalmos 1519-1521*. Berlin: Ev. Verlagsanst., 1954.
- Beißer, F. *Claritas scripturae bei Martin Luther*. FKDG 18, Göttingen: Vandenhoeck, 1966.
- Bizer, E. *Fides ex auditu*. 3. Aufl., Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1966.
- Bockmühl, K. *Atheismus in der Christenheit - Anfechtung und Überwindung. Die Unwirklichkeit Gottes in Theologie und Kirche*. Wuppertal: Aussaat, 1969.
- Boehmer, H. *Der junge Luther*. Hg. H. Bornkamm, 6., durchgearb. Aufl., Stuttgart: Koehler, 1971.
- Bollnow, O.F. "Existenzphilosophie." *RGG*<sup>3</sup> II, 819-823.
- Bonhoeffer, D. *Akt und Sein. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie*. Hg. G. Sauter, 4. Aufl., München: Kaiser, 1976.
- Bornkamm, H. "Das Wort Gottes bei Luther." *Luther. Gestalt und Wirkungen*. Ges. Aufs., SVRG 188, Gütersloh: Mohn, 1975, S. 147-186.
- . "Iustitia dei in der Scholastik und bei Luther." *ARG* 1.2/1942, S. 1-46.
- . *Luther und das Alte Testament*. Tübingen: Mohr, 1948.
- . "Zur Frage der Iustitia dei beim jungen Luther." *ARG* 1/1961, S. 16-29 und 1.2/1962, S. 1-60.
- Brecht, M. "Iustitia Christi - Die Entdeckung Martin Luthers." *ZThK* 74/1977, S. 179-223.
- . *Martin Luther. Sein Weg zur Reformation 1483-1521*. Berlin: Ev. Verlagsanst., 1986.
- Bring, R. *Das Verhältnis von Glauben und Werken in der lutherischen Theologie*. FGLP 10/7, München: Kaiser, 1955
- Chambon, J. *Was ist Kirchengeschichte? Maßstäbe und Einsichten*. Göttingen: Vandenhoeck, 1957.

- Cicero, M.T. "Rhetorici libri duo qui vocantur de inventione," M. TVLLI CICERONIS scripta quae manserunt omnia, fasc. 2, Stuttgart: Teubner, 1965.
- Cranfield, C.E.B. *The Epistle to The Romans*. 2 Bde., 3. Aufl., ICC, Edinburgh: Clark, 1982.
- Cranz, F.E. *An Essay On The Development Of Luther's Thought On Justice, Law And Society*. Harvard Theological Studies XIX, Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 1959.
- Das Paulusbild in der neueren Forschung*. Hg. K.H. Rengstorf, Wege der Forschung Bd. XXIV, Darmstadt: Wiss. Buchges., 1982.
- Demmer, D. *Lutherus interpres*. Untersuchungen zur Kirchengeschichte 4, Witten: Luther, 1968.
- Denifle, H. OP. *Luther und Luthertum I/2: Die abendländischen Schriftausleger bis Luther über Justitia Dei (Röm. 1,17) und Justificatio*. 2. Aufl., Mainz: Kirchheim, 1905
- Ebeling, G. *Evangelische Evangelienauslegung*. FGLP 10/1, München: Kaiser, 1942.
- . "Geist und Buchstabe." *RGG*<sup>3</sup> II, 1290-1296.
- . *Die Geschichtlichkeit der Kirche und ihrer Verkündigung als theologisches Problem*. SgV 207/208, Tübingen: Mohr, 1954.
- . "Hermeneutik." *RGG*<sup>3</sup> III, 242-262.
- . *Luther. Einführung in sein Denken*. Tübingen: Mohr, 1964.
- . "Luther II. Theologie." *RGG*<sup>3</sup> IV, 495-520.
- . "Die Anfänge von Luthers Hermeneutik." *Lutherstudien* Bd. 1, Tübingen: Mohr, 1971, S. 1-68.
- Echternach, H. *Studien zur Ontologie des Wortes I. Der reformatorische Schriftbegriff, seine ontologischen Wurzeln und sein Zerfall*. Gütersloh: Bertelsmann, 1931.
- Eckert, W.P. "Augustinismus." *HWP* I, 650-652.
- Ellwein, E. "Schlatters Kritik an Luthers Römerbriefvorlesung." *ZZ* 5/1927, S. 530-543
- . *Vom neuen Leben (De novitate vitae)*. FGLP 5/1, München: Kaiser 1932.
- Erasmus von Rotterdam. "In Novum Testamentum Praefationes. Vorreden zum Neuen Testament." *Ausgewählte Schriften*. Lateinisch und Deutsch, Bd. 3. Hg. W. Welzig, Darmstadt: Wiss. Buchges., 1967, S. 1-115.
- . "Ratio seu Methodus compendio perveniendi ad veram Theologiam. Theologische Methodenlehre oder Verfahren, wie man zur wahren Gottesgelehrsamkeit gelangen könne." *Ausgewählte Schriften*. Lateinisch und Deutsch, Bd. 3. Hg. W. Welzig, Darmstadt: Wiss. Buchges., 1967, S. 117-495.

- . "De libero arbitrio diatribe sive collatio. Gespräch oder Unterredung über den freien Willen." *Ausgewählte Schriften*. Lateinisch und Deutsch, Bd. 4. Hg. W. Welzig, Darmstadt: Wiss. Buchges., 1969, S. 1-195.
- . "Hyperaspistes diatribae adversus servum arbitrium Martini Lutheri. Liber primus. Erstes Buch der Unterredung 'Hyperaspistes' gegen den 'Unfreien Willen' Martin Luthers." *Ausgewählte Schriften*. Lateinisch und Deutsch, Bd. 4. Hg. W. Welzig, Darmstadt: Wiss. Buchges., 1969, S. 197-675.
- Fausel, H. *D. Martin Luther*. Calwer Lutherausgabe 11/12, 2 Bde., 3. Aufl., Gütersloh: Mohn, 1977.
- Feld, H. *Die Anfänge der modernen biblischen Hermeneutik in der spätmittelalterlichen Theologie*. Wiesbaden: Steiner, 1977.
- Ficker, J. *Luther als Professor. Reden zum Gedächtnis der Reformation am 31. Oktober 1927*. Hallische Universitätsreden 34, Halle: Niemeyer, 1928.
- . *Anfänge reformatorischer Bibelauslegung*. Bd. 1: *Luthers Vorlesung über den Römerbrief. Die Glosse*. Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1908.
- Fichte, J.G. *Die Anweisung zum seligen Leben, oder auch die Religionslehre*. Ausgewählte Werke, Bd. 5. Hg. F. Medicus, Nachdruck der 1. Aufl., Darmstadt: Wiss. Buchges. 1962.
- Frey, F. *Luthers Glaubensbegriff. Gottesgabe und Menschentat in ihrer Polarität*. Leipzig: Klotz, 1939.
- Frick, R. "Luthers Römerbriefvorlesung." *Vom Dienst an Theologie und Kirche*. Festgabe f. A. Schlatter. Berlin: Furche, 1927, S. 79-96.
- Führer, W. *Das Wort Gottes in Luthers Theologie*. Göttinger Theologische Arbeiten Bd. 30. Hg. G. Strecker. Göttingen: Vandenhoeck, 1984.
- Gloege, G. "Die Rechtfertigungslehre als hermeneutische Kategorie." *ThLZ* 3/1964, 161-176.
- Grane, L. "Augustins 'Expositio quarundam propositionum ex epistola ad Romanos' in Luthers Römerbriefvorlesung." *ZThK* 69, 1972, S. 304-330.
- Graß, H. "Glaube V. Dogmatisch." *RGG*<sup>3</sup> II, 1602-1611.
- Green, L.C. *How Melancthon Helped Luther Discover the Gospel*. Fallbrook, CA: Verdict, 1980.
- Grundmann, W. *Der Römerbrief des Apostels Paulus und seine Auslegung durch Martin Luther*. Weimar: Böhlau, 1964.
- Grützmacher, R.H. und G.G. Muras. *Textbuch zur deutschen systematischen Theologie*. Bd. 1, 4. Aufl., Tübingen: Katzmann, 1961.

- Gyllenkrok, A. *Rechtfertigung und Heiligung in der frühen evangelischen Theologie Luthers*. Uppsala Universitets Årsskrift 1952:1, Uppsala und Wiesbaden: Harassowitz, 1952.
- Hägglund, B. *Geschichte der Theologie. Ein Abriß*. München: Kaiser, 1983.
- Hahn, F. "Faber Stapulensis und Luther." *ZKG* 57/1938, S. 356-432.
- . "Luthers Auslegungsgrundsätze und ihre theologischen Voraussetzungen." *ZsystTh* 12/1935.
- Hamel, A. *Der junge Luther und Augustin*. Teil II, Gütersloh: Bertelsmann, 1935.
- Hamm, B. *Promissio, Pactum, Ordinatio: Freiheit und Selbstbindung in der scholastischen Gnadenlehre*. Tübingen: Mohr, 1977.
- . "Was ist reformatorische Rechtfertigungslehre?" *ZThK* 83/1986, S. 1-38.
- Härle, W., und E. Herms. *Rechtfertigung. Das Wirklichkeitsverständnis des christlichen Glaubens*. Göttingen: Vandenhoeck, 1980.
- Harris, R.L. *Inspiration and Canonicity of the Bible*. 9. Nachdr., Grand Rapids: Zondervan, 1976.
- Heintze, G. *Luthers Predigt von Gesetz und Evangelium*. FGLP 10/10, München: Kaiser, 1958.
- Helsinki 1963. Beiträge zum theologischen Gespräch des Lutherischen Weltbundes*. Hg. E. Wilkens. Berlin/Hamburg: Luth. Verlagshaus, 1964.
- Hermann, R. *Luthers These "Gerecht und Sünder zugleich"*. Gütersloh: Bertelsmann, 1930
- . *Von der Klarheit der Heiligen Schrift*. Berlin: Ev. Verlagsanstalt, 1958.
- . "Das Verhältnis von Rechtfertigung und Gebet nach Luthers Auslegung von Römer 3 in der Römerbriefvorlesung." *ZSystTh* 4/1926, S. 603-647.
- . *Zu Luthers Lehre von Sünde und Rechtfertigung*. SgV 200/201, Tübingen: Mohr, 1952.
- . "Schleiermacher I. Leben und Schriften; II. Theologie" *RGG<sup>3</sup>* V, 1422-1435.
- Heussi, K. *Kompendium der Kirchengeschichte*. 14. Aufl., Tübingen: Mohr, 1976.
- Hilburg, J. *Luther und das Wort Gottes in seiner Exegese und Theologie*. Theol. Diss. Marburg/Lahn, 1948.
- Hirsch, E. *Geschichte der neuern evangelischen Theologie*. Bd. V, 2. Aufl., Gütersloh: Mohn, 1960.
- . "Initium theologiae Lutheri." *Festgabe für D.Dr. Julius Kaftan*, Tübingen: Mohr, 1920, S. 150-169.



- Hirschberger, J. *Geschichte der Philosophie*; 2 Bde., 13. und 12. Aufl. Freiburg: Herder, 1984.
- Hodge, Ch. *A Commentary on Romans*. Nachdr. der 2. Aufl. von 1864, Edinburgh: Banner of Truth, 1975.
- Hof, O. "Schriftauslegung und Rechtfertigung bei Luther." *Schriftauslegung und Rechtfertigungslehre. Aufsätze zur Theologie Luthers*. Karlsruhe: Ev. Presseverband f. Baden, 1982, S. 13-26.
- Hofmann, J.Chr.K. von. *Encyclopädie der Theologie*. Hg. H.J. Bestmann, Nördlingen: Beck, 1879.
- . *Der Schriftbeweis. Ein theologischer Versuch*. 2 Bde., Nördlingen: Beck, 1852-55.
- Holl, K. "Was verstand Luther unter Religion?" *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*. Bd. 1: *Luther*. Tübingen: Mohr, 1921, S. 1-90.
- . "Die Rechtfertigungslehre in Luthers Vorlesung über den Römerbrief mit besonderer Rücksicht auf die Frage der Heilsgewißheit." *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*. Bd. 1: *Luther*. Tübingen: Mohr, 1921, S. 91-130.
- . "Luthers Bedeutung für den Fortschritt der Auslegungskunst." *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*. Bd. 1: *Luther*. Tübingen: Mohr, 1921, S. 414-450.
- . "Die 'iustitia dei' in der vorlutherischen Bibelauslegung des Abendlandes." *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*. Bd. 3: *Der Westen*. Tübingen: Mohr, 1928, S. 171-188.
- Hübner, H. *Rechtfertigung und Heiligung in Luthers Römerbriefauslegung*. Glaube und Lehre Bd. 7, Witten: Luther, 1965.
- Huck, F. "Die Entwicklung der Christologie Luthers von der Psalmen- zur Römerbriefvorlesung." *ThStKr* 1.2/1930, S. 61-142.
- Iwand, H.J. *Glaubensgerechtigkeit nach Luthers Lehre*. TEH 75, München: Kaiser, 1941.
- . *Rechtfertigungslehre und Christusglaube. Eine Untersuchung zur Systematik der Rechtfertigungslehre Luthers in ihren Anfängen*. 3. Aufl., München: Kaiser, 1966.
- Joest, W. *Ontologie der Person bei Luther*. Göttingen: Vandenhoeck, 1967.
- . "Paulus und das Luthersche Simul Iustus et Peccator." *KuD* 1/1955, S. 269-320.
- Kaiser, B. "Die *causa secunda* als fundamentaltheologisches Problem." *FTA* 6, S. 33-54.
- Kantzenbach, F.W. "Christusgemeinschaft und Rechtfertigung." *Luther* 35/1964, S. 34-45.
- Kähler, M. *Geschichte der protestantischen Dogmatik im 19. Jahrhundert*. 2., erw. Aufl., hg. E. Kähler, Wuppertal: Brockhaus, 1989.

- Käsemann, E. *An die Römer*. Handbuch zum Neuen Testament 8a, 4. Aufl., Tübingen: Mohr, 1980.
- . "Zum Verständnis von Röm. 3,24-26." *EVB I*, S. 96-100.
- . "Zum Thema der Nichtobjektivierbarkeit." *EVB I*, S. 224-236.
- . "Gottesgerechtigkeit bei Paulus." *EVB II*, S. 181-193.
- . "Zum gegenwärtigen Streit um die Schriftauslegung." *EVB II*, S. 268-290.
- Kattenbusch, F. "Die vier Formen des Rechtfertigungsgedankens." *ZSystTh* 10/1932, S. 28-61 und 203-250.
- Kinder, E. "Sakramente I. Dogmengeschichtlich." *RGG<sup>3</sup> V*, 1321-1326.
- Kluxen, W. "Aristoteles/Aristotelismus" V. *TRE III*, 782-789
- Knolle, Th. *Luthers Glaube. Eine Widerlegung*. Schriftenreihe der Luther-Gesellschaft 10, Weimar: Böhlau, 1938.
- Köhler, H. "Luthers Wort von der Rechtfertigung in der geistigen Lage der Gegenwart." *Luther* 35/1964,1, S. 1-14.
- Kohls, E.-W. *Die deutsche Lutherforschung*. 3. Aufl., Gießen: Schmitz, 1983.
- . *Luther oder Erasmus*. ThZ, Sonderbände III und VIII, 2 Bde., Basel: Reinhardt, 1972 und 1978.
- . *Vorwärts zu den Tatsachen. Zur Überwindung der heutigen Hermeneutik seit Schleiermacher, Dilthey, Harnack und Troeltsch*. Separatdruck der ThZ, 2. Aufl., Basel, Reinhardt, 1973.
- Köster, H. "Hypostasis." *ThW VIII*, S. 571-580.
- Kraft, H. "Antike und Christentum." *RGG<sup>3</sup> I*, 436-449.
- Kremer, K. und U. Wolf. "Ontologie." *HWPh* 6, 1189-1200.
- Kroeger, M. *Rechtfertigung und Gesetz. Studien zur Entwicklung der Rechtfertigungslehre beim jungen Luther*. FKDG 20, Göttingen: Vandenhoeck, 1968.
- Kropatscheck, F. *Das Schriftprinzip der lutherischen Kirche*. Bd. 1: *Die Vorgeschichte*. Leipzig: Deichert, 1904.
- Künneht, W. *Glauben an Jesus? Die Begegnung der Christologie mit der modernen Existenz*. Hamburg: Wittig, 1962.
- Lang, H. "Die Bedeutung Christi für die Rechtfertigung in Luthers Römerbriefvorlesung." *Neue kirchliche Zeitschrift*, Erlangen, 7/1928, S. 509-548.
- Lehrverurteilungen - kirchentrennend? I: Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute*. Hg. K. Lehmann und W. Pannenberg, Freiburg: Herder, und Göttingen: Vandenhoeck, 1986.
- Lienhard, M. *Martin Luthers christologisches Zeugnis. Entwicklung und Grundzüge seiner Christologie*. Göttingen: Vandenhoeck, 1980.

- . "Christologie et humilité dans la Theologia crucis du commentaire de l'Épître aux Romains de Luther." *Révue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, 42/1962, S. 304-315.
- Link, W. *Das Ringen Luthers um die Freiheit der Theologie von der Philosophie*. FGLP 9/3, München: Kaiser, 1940.
- Loewenich, W. von. *Augustin - Leben und Werk*. München und Hamburg: Siebenstern, 1965.
- . *Von Augustin zu Luther*. Witten: Luther, 1959.
- . *Die Geschichte der Kirche*. 2 Bde., 4. Aufl., Hamburg: Siebenstern, 1971
- . *Luthers theologia crucis*. 5. Aufl., Witten: Luther, 1967.
- Löfgren, D. "Verschiedene Tendenzen in der Neueren Lutherforschung." *KuD* 5/1959, S. 146-164.
- Lögstrup, K.E. "Existenztheologie." *RGG<sup>3</sup>* II, 823-828.
- Lohse, B. "Dogma und Bekenntnis in der Reformation: Von Luther bis zum Konkordienbuch." *HDThG* 2, S. 1-162.
- Loofs, F. "Der articulus stantis et cadentis ecclesiae." *ThStKr* 3/1917, S. 323-420.
- . *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*. Hg. K. Aland, 6. Aufl., Tübingen: Niemeyer, 1959.
- Lorenz, R. *Die unvollendete Befreiung vom Nominalismus. Martin Luther und die Grenzen hermeneutischer Theologie bei Gerhard Ebeling*. Gütersloh: Mohn, 1973.
- Lortz, J. "Luthers Römerbriefvorlesung." *TrThZ* 71/1962, S. 129-153 und 216-249.
- . *Die Reformation in Deutschland*. 4. Aufl., Freiburg: Herder, 1982.
- Luther, M.: Sermo D. MARTINI LVTHERI praescriptus praepositio in Litzska, in illud Ioannis: Omne quod natus est ex Deo vincit mundum etc. 1512, *WA* 1,10-17
- . Dictata super Psalterium. 1513-1516, *WA* 3 und 4
- . Diui Pauli apostoli ad Romanos epistola. 1515-16, *WA* 56; Nachschriften dazu: *WA* 57, 1-232  
deutsch: "Vorlesung über den Römerbrief 1515/1516." Übers. von E. Ellwein, *MüA*, ErgBd 2.
- . Diui Pauli Apostoli ad Galatas Epistola (1516/17). *WA* 57, 2. Teil, S. 1-108
- . Diui Pauli apostoli ad Hebreos epistola (1517/18). *WA* 57, 3. Teil, S. 1-238
- . Disputatio contra scholasticam theologiam (1517). *WA* 1,224-228
- . Schedula disputatoria (1517). *WA* 1, 233-238  
deutsch: "Die Ablassthesen." *MüA* 1, S. 31-38

- . Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute; 1518, *WA* 1,529-628  
deutsch: "Resolutionen oder Erklärung und Beweis der Thesen von der Kraft der Ablässe." *MüA* 1, S. 142-295.
- . Sermo de triplici iustitia (1518). *WA* 2,43-47
- . Sermo de duplici iustitia (1519). *WA* 2,145-152
- . In epistolam Pauli ad Galatas M. Lutheri commentarius (1519). *WA* 2,443-618.
- . In diem natalem Domini; Predigt vom 25.12.1519, *WA* 9,439-442.
- . Operationes in Psalmos (1518-21). *WA* 5.
- . De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium (1520). *WA* 6,497-573  
deutsch: "Vom babylonischen Gefängnis der Kirche. Ein Vorspiel." *MüA* 2,151-254.
- . Von der Freiheit eines Christenmenschen (1520). *WA* 7,20-38.
- . Assertio omnium articulorum M. Lutheri per bullam Leonis X. novissimam damnatorum (1520). *WA* 7,94-151.
- . Auf das überchristlich, übergeistlich und überkünstlich Buch Bock Emersers zu Leipzig Antwort (1521). *WA* 7,621-688
- . Rationis Latomianae pro incendiariis Lovaniensis Scholae sophisticis reditae Lutheriana confutatio (1521). *WA* 8,43-128.  
deutsch: "Wider den Löwener Theologen Latomus." Übers. von R. Frick, *MüA*, ErgBd 6.
- . Vorrede auf die Epistel Sankt Pauli zu den Römern (1522). *WA* DB 7,2-27.
- . An die Ratsherren aller Städte deutschen Landes, daß sie christliche Schulen aufrichten und halten sollen (1524). *WA* 15,27-53
- . Wider die himmlischen Propheten, von den Bildern und Sakrament (1525). *WA* 18,37-214.
- . De servo arbitrio (1525). *WA* 18,551-787.  
deutsch: "Daß der freie Wille nichts sei." Übers. von B. Jordahn, *MüA*, ErgBd 1.
- . Deutsch Katechismus (1529). *WA* 30 I,125-238.
- . Der kleine Katechismus für die gemeinen Pfarrherrn und Prediger (1529). *WA* 30 I, 243-425
- . In epistolam S. Pauli ad Galatas commentarius ex praelectione D.M. Lutheri collectus (1531 bzw. 1535). *WA* 40 I-II.  
deutsch (gekürzt): "Luthers Galaterbriefauslegung von 1531." Hg. H. Kleinknecht, Göttingen: Vandenhoeck, 1980.
- . Predigt am 2. Adventssonntag, nachmittags (1531). *WA* 34 II,483-490.
- . Die Schmalkaldischen Artikel (1536 bzw. 1538). *WA* 50,192-254.
- . Vorrede Luthers zum ersten Bande der Gesamtausgabe seiner lateinischen Schriften (1545). *WA* 54,179-187.

- (Luther, M.) *D. Martin Luthers Epistel-Auslegung*. Bd. 1: *Der Römerbrief*. Hg. E. Ellwein, Göttingen: Vandenhoeck, 1963.
- Maurer, W. *Kirche und Geschichte. Gesammelte Aufsätze*. Hg. E.-W. Kohls und G. Müller, 2 Bde., Göttingen: Vandenhoeck, 1970.
- . *Von der Freiheit eines Christenmenschen*. Göttingen: Vandenhoeck, 1949.
- McGrath, A.E. "Der articulus iustificationis als axiomatischer Grundsatz des christlichen Glaubens." *ZThK* 81/1984, S. 383-394.
- . *Luther's Theology of the Cross. Martin Luther's Theological Breakthrough*. Oxford: Blackwell, 1985.
- Melanchthon, Ph. "Enarrationes Epistolae ad Romanos." *Operum Reverendi viri Philippi Melanchthonis pars tertia*. Wittenberg: 1577.
- . "Loci communes rerum theologicarum seu hypotyposes theologicae. 1521." *MW* II, 1. Teil, S. 15-185.
- . "Loci praecipui theologici. 1559." *MW* II, 1. und 2. Teil, S. I/186-II/816.
- Michel, O. *Paulus und seine Bibel*. Gütersloh: Bertelsmann, 1929.
- . "Das wirkende Wort." *ZThK* 15/1934, S. 33-46.
- . *Der Brief an die Römer*. Meyers Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament Bd. IV, 5. Aufl., Göttingen: Vandenhoeck, 1978.
- . *Der Brief an die Hebräer*. Meyers Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament Bd. XIII, 8. Aufl., Göttingen: Vandenhoeck, 1985.
- . "Luthers 'deus absconditus' und der Gottesgedanke des Paulus." *DaW*, S. 11-15.
- . "Der Christus des Paulus." *DaW*, S. 50-71.
- . "Der 'historische Jesus' und das theologische Gewißheitsproblem." *DaW*, S. 135-147.
- . "Heilsereignis und Wortgeschehen im Neuen Testament." *DaW*, S. 186-197.
- . "Was hat uns heute der historische Jesus zu sagen?" *DaW*, S. 198-201.
- Moltmann, J. "Collenbusch." *RGG*<sup>3</sup> I, 1850-1851.
- Müller, G. *Die Rechtfertigungslehre. Geschichte und Probleme*. Gütersloh: Mohn, 1977.
- Müller, H.M. *Erfahrung und Glaube bei Luther*. Leipzig: Hinrichs, 1929.
- Murray, J. *The Epistle to the Romans*. NIC, 2 Bde. in 1 Bd., Grand Rapids: Eerdmans, 1980.
- Niebergall, A. "Menken." *RGG*<sup>3</sup> III, 854-855.
- Nilsson, K.O. *Simul. Das Miteinander von Göttlichem und Menschlichem in Luthers Theologie*. FKDG 17, Göttingen: Vandenhoeck, 1966.
- Nygren, A. *Augustin und Luther*. Aufsätze und Vorträge zur Theologie und Religionswissenschaft, Heft 3, Berlin: Ev. Verlagsanst., 1958.

- Oberman, H.A. *Spätscholastik und Reformation*. Bd. 1: *Der Herbst der mittelalterlichen Theologie*. Zürich: EVZ-Verlag, 1965. Bd. 2: *Werden und Wertung der Reformation*. 2., durchges. Aufl., Tübingen: Mohr, 1979.
- Oepke, A. "DIKAIOSYNE THEOU bei Paulus in neuer Beleuchtung." *ThLZ* 5/1953, 257-264.
- Østergaard-Nielsen, H. *Scriptura sacra et viva vox*. FGLP 10/10, München: Kaiser, 1957.
- Ozment, St. E. *Homo spiritualis. A Comparative Study of the Anthropology of Johannes Tauler, Jean Gerson and Martin Luther (1509-16) in the Context of their Theological Thought*. Hg. H.A. Oberman, SMRT 6, Leiden: Brill, 1969.
- Pesch, O.H. *Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin*. Walberberger Studien der Albertus-Magnus-Akademie, Theolog. Reihe, Bd. 4, Mainz: Grünewald, 1967.
- . und A. Peters. *Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung*. Darmstadt: Wiss. Buchges., 1981.
- Peters, A. *Glaube und Werk. Luthers Rechtfertigungslehre im Lichte der heiligen Schrift*. Berlin und Hamburg: Luth. Verlagshaus, 1962.
- . *Rechtfertigung*. HSTh 12, Gütersloh: Mohn, 1984.
- Pfeiffer, G. "Das Ringen des jungen Luther um die Gerechtigkeit Gottes." *LuJ* 26/1959, S. 25-55.
- Pinomaa, L. *Sieg des Glaubens*. Hg. H. Beintker, Göttingen: Vandenhoeck, 1964.
- Prenter, R. *Spiritus Creator*. FGLP 10/6, München: Kaiser, 1954.
- Quiring, H. "Luther und die Mystik." *ZSystTh* 13/1936, S. 150-240.
- Ritschl, A. *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*. Bd. 1: 2. Aufl.; Bd. 3: 3., verb. Aufl., Bonn: Marcus, 1882 und 1888.
- Rupp, G. *The Righteousness of God*. London: Hodder & Stoughton, 1953.
- Saarnivaara, U. *Luther Discovers the Gospel*. Reprint der 1951 erschienen Originalausgabe, Minneapolis o.J.
- Saint-Blancat, L. "Luthers Verhältnis zu Petrus Lombardus." *ZSystTh* 22/1953, S. 300-331.
- Sanday, W., und Headlam, A.C. *The Epistle to the Romans*. ICC, Reprint der 1902 ersch. 5. Aufl., Edinburgh: Clark, 1977.
- Schaeffer, F.A. *Gott ist keine Illusion*. Wuppertal: Brockhaus, 1971.
- Schelkle, K.H. *Paulus, Lehrer der Väter*. Düsseldorf: Patmos, 1956.
- Schempp, P. *Luthers Stellung zur Heiligen Schrift*. FGLP 2/3, München: Kaiser, 1929.
- Schlatter, A. *Gottes Gerechtigkeit. Ein Kommentar zum Römerbrief*. 5. Aufl., Stuttgart, Calwer, 1975.

- . *Luthers Deutung des Römerbriefs*. *BFchrTh* 21, Heft 7, Gütersloh: Bertelsmann, 1917.
- Schleiermacher, D.F. *Der Christliche Glaube. Nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*. 2. Ausg. 1830/31. Hg. H. Redeker, Bd. 2, 7. Aufl., Berlin: de Gruyter, 1960.
- Schlier, H. *Der Römerbrief*. Herders Theologischer Kommentar zum NT VI, 2. Aufl., Freiburg: Herder, 1979.
- Schloenbach, M. *Heiligung als Fortschreiten und Wachstum des Glaubens in Luthers Theologie*. Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft 13, Helsinki: Luther-Agricola-Gesellschaft, 1963.
- Schmidt, F.W. "Der Gottesgedanke in Luthers Römerbriefvorlesung." *ThStKr* 3/4.1920/21, S. 117-248.
- Schneider, R. *Seele und Sein. Ontologie bei Augustin und Aristoteles*. Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte NF. VI, Stuttgart: Kohlhammer, 1957.
- Schrenk, G. "dikaioo." *ThW* 2,217-229.
- Schwarz, R. *Fides, Spes und Caritas beim jungen Luther, unter besonderer Berücksichtigung der mittelalterlichen Tradition*. AKG 34, Berlin: de Gruyter, 1962.
- Schwenckfeld, C. von. "Catechismus von ettlichen Hauptartickeln des Christlichen glaubens (vnd vom grund vnnnd anfang der Seelen seligkeit/ Auff Frag vnd Antwort gestellet." CS IV.
- . "Von der Application vnd zuaygnung der erworbnen gaaben vnnnd wolthaten Christi." CS XVI.
- Schwiebert, E.G. *Luther and his times*. St. Louis: Concordia, 1950.
- Seeberg, R. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. Bd. IV/1: *Die Entstehung des protestantischen Lehrbegriffs*, 5. Aufl. (photomechan. Nachdr. der 4. Aufl. von 1933), Graz: Akadem. Druck- und Verlagsanstalt, 1953).
- Seidlmayer, M. "Ficino." *RGG*<sup>3</sup> II, 934.
- Sierszyn, A. *Das Sünde- und Schuldproblem im dogmatischen Denken Schleiermachers*. Theol. Diss. Erlangen, 1973.
- Stadelmann, H. *Grundlinien eines bibeltreuen Schriftverständnisses*. Wuppertal: Brockhaus, 1985.
- Stange, C. *Die Anfänge der Theologie Luthers*. Studien der Luther-Akademie, NF, Heft 5, Berlin: Töpelmann, 1957.
- Stephan, H. *Luther in den Wandlungen seiner Kirche*. 2., neu bearb. und bis zur Gegenwart fortgeführte Aufl., Berlin: Töpelmann, 1951.
- Subilia, V. *Die Rechtfertigung aus Glauben*. Göttingen: Vandenhoeck, 1981.
- The Romans Debate*. Hg. K.P. Donfried, Minneapolis: Augsburg, 1977.

- Thieme, K. "Zu Luthers Lehre von Erlösung und Rechtfertigung." *ZThK* 13/1932, S. 130-153.
- Thimme, H. *Christi Bedeutung für Luthers Glauben, unter Zugrundelegung des Römerbrief-, des Hebräerbrief-, des Galaterbriefkommentars von 1531 und der Disputationen*. Gütersloh: Bertelsmann, 1933.
- Tholuck, F.A.G. "Die Lehre von der Sünde und vom Versöhner oder die wahre Weihe des Zweiflers" (1823). In Auswahl hg. R. Schinzer. *Die Botschaft vom Versöhner*. Wuppertal: Aussaat, 1977.
- Thomas von Aquino: "Summa contra gentiles." *S. Thomae Aquinatis opera omnia*. Bd. 2, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1980.
- . "Summa Theologiae." *S. Thomae Aquinatis opera omnia*. Bd. 2, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1980.
- Vogelsang, E. *Die Anfänge von Luthers Christologie*. AKG 15, Berlin: de Gruyter, 1929.
- . "Der confessio-Begriff des jungen Luther (1513-22)." *LuJ* 12/1930, S. 91-108.
- . *Unbekannte Fragmente aus Luthers zweiter Psalmenvorlesung 1518*. AKG 27, Berlin: de Gruyter, 1940.
- Walter, J. von. *Mystik und Rechtfertigung beim jungen Luther*. Studien der Luther-Akademie, Heft 13, Gütersloh: Bertelsmann, 1937.
- Werbick, J. "Rechtfertigung des Sünders - Rechtfertigung Gottes." *KuD* 27/1981, S. 45-57.
- Wetzel, K. *Theologische Kirchengeschichtsschreibung im deutschen Protestantismus 1660-1760*. Gießen: Brunnen, 1983.
- Wilckens, U.: "Christologie und Anthropologie im Zusammenhang der paulinischen Rechtfertigungslehre." *ZNW* 67/1976, S. 64-82.
- . *Rechtfertigung als Freiheit. Paulusstudien*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1974.
- . *Der Brief an die Römer*. Evangelisch-Katholischer Kommentar VI, 3 Bde., Zürich: Benziger, und Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1978-1982.
- Wolff, O. *Die Haupttypen der neueren Lutherdeutung*. Tübinger Studien zur systematischen Theologie, Heft 7, Stuttgart: Calwer, 1938.
- Wood, A.S. "The Theology of Luther's Lectures on Romans." *Scottish Journal of Theology*, 3/1950, S. 1-18 und 113-126.
- Zahn, Th. *Der Brief des Paulus an die Römer*. 2. Aufl., Leipzig: Deichert, 1910)



## Namens- und Sachverzeichnis

- Ablaß 44, 126  
 Abtötung 116, 153, 294  
 Abtötungder Sünden 119  
 Adam 15, 57, 59, 62  
 Agricola 55  
 akt 200  
 Akt 204, 206, 207, 213, 214, 217, 227,  
 229, 230, 240, 243, 247, 248, 262,  
 282, 292  
 Aland 17, 50, 51  
 Albrecht von Mainz 44  
 Allegorese 78, 79, 80, 86, 88  
 Althaus 15, 184, 212, 217, 222, 268,  
 270, 285  
 Ambrosiaster 66, 67, 216, 255  
 Ambrosius 57  
 Amsdorf 44  
 Anknüpfungspunkt 69, 84, 172, 177,  
 182, 186, 187, 195, 196  
 Anselm 144  
 Anthropologie 13, 42, 74, 159, 176,  
 177, 184, 187, 195  
 Anthropozentrik 175, 183  
 Antinomismus 287  
 Äon 212, 213, 220, 222, 239  
 Äons 213  
 Aristoteles 66, 69, 86, 99, 103, 118,  
 174, 197, 267, 281, 283  
 aristotelisch 63, 85  
 Arnd 277  
 Auferstehung 29, 61, 116, 228, 268,  
 290, 298  
 Aufklärung 15, 24, 174, 183, 185  
 Augustin 44, 57, 66, 69, 74, 80, 100,  
 138, 170, 178, 191, 197, 216, 265  
 Augustins 267  
 Barmherzigkeit 100  
 Barth 179, 277  
 Bayer 17  
 Beck 16  
*Begierde* 20, 195  
 Behm 187  
 Beißer 22  
 Bekenntnis 101, 102, 104, 107, 109  
 Bernhard 67, 76  
 Bernhardi 44  
 Bewußtsein 175, 176, 177, 180, 228,  
 247, 249, 257, 260, 285  
 Bewußtseins 182  
 Biel 41  
 Billigkeit 67  
 Bizer 16, 48, 129  
 Boehmer 16  
 Böhme 281  
 Bonaventura 69  
 Bonhoeffer 201, 205, 268, 271  
 Bornkamm 16, 21  
 Brecht 17  
 Bring 285  
 Buchstabe 80, 81, 84, 87, 94, 181, 209,  
 243, 278  
 Bultmann 20, 21, 179, 214, 221, 231,  
 246, 250, 268  
 Bund 215, 216, 229  
 Buße 292  
*causa secunda* 69, 70, 174, 200, 267  
*causa-secunda-Denken* 280  
*cessio omnium bonorum* 99, 103, 104,  
 109, 118, 124, 127, 161  
 Christus 15, 18, 19, 22, 23, 28, 29, 32,  
 53, 54, 60, 68, 71, 73, 80, 81, 84, 90,  
 93, 94, 99, 102, 104, 105, 107, 114,  
 116, 132, 135, 140, 142, 144, 152,  
 154, 162, 167, 174, 175, 178, 180,  
 181, 182, 190, 191, 194, 199, 200,  
 201, 206, 208, 209, 210, 211, 212,  
 213, 214, 219, 221, 222, 223, 225,  
 227, 228, 231, 233, 250, 252, 253,  
 255, 261, 264, 265, 269, 274, 277,  
 278, 283, 286, 287, 288  
 Christus offenbar geworden ist, um die  
 strukturelle Wiederholung des  
 Gerichts 219  
 Chrysostomus 57, 128  
 Cicero 103, 104  
*claritas scripturae* 29  
*claritas scripturae.* 158  
 Clemen 51  
 Collenbusch 277  
*communicatio idiomatum* 109, 163  
*concupiscentia* 60, 62  
*conformatio* 119

- conformatio cum Christo* 75  
*conformitas* 75  
*conformitas cum Christo* 75  
 Cranz 17  
 Demmer 20, 65  
*Demut* 20, 75, 84, 246, 286  
 Denifle 67, 68, 71  
 Dichotomie 205, 206, 207, 210, 278, 279, 282, 284  
 Docketismus 81, 227  
 Donfried 13  
 Ebeling 14, 15, 22, 79, 86, 246, 285  
 Ellwein 93, 115, 222  
 Emser 88, 97  
 Entelechie 40, 70, 74, 197, 240, 267  
*ephapax* 80, 84, 163, 171, 191, 201, 218, 233  
 Erasmus 12, 41, 45, 54, 55  
 Erfahrung 207, 275  
 Erkenntnis 160, 180, 187, 193, 197, 209, 250, 290  
 Erwählung 23, 55, 62, 74, 113, 114, 128, 136, 147, 193, 204, 264  
 Eschatologie 189  
 eschatologisch 231, 239  
 Eschaton 112, 151, 236, 237  
 Ethik 30, 38, 62, 68, 179, 181, 190, 195, 290  
 Evangelium 21, 29, 30, 43, 86, 112, 137, 164, 200, 206, 214, 243  
 Exegese 78, 159, 185, 203, 243, 261, 263  
 existential 204  
 Existenz 22, 81, 84, 112, 181, 182, 203, 208, 217, 220, 221, 232, 234, 238, 239, 245, 247, 251  
 Existenz. 217  
*facere quod in se est* 70  
*facere, quod in se est* 42  
 Fausel 16, 173  
 Fichte 205  
 Ficino 40  
 Ficker 17, 27, 46, 51, 52  
 Fleisch 30, 37, 98, 108, 151, 154, 186, 195  
 fomes 20, 107, 109, 115  
 forensisch 33, 36, 146, 169, 269  
 Form 85, 122  
 fröhliche Wechsel 76  
 fröhlicher Wechsel 131  
 Führer 23  
 Gebot 190, 206, 220, 248, 287, 288, 290  
 Gebote 197  
 Gehorsam 192, 204, 210, 218, 219, 231, 232, 233, 234, 236, 244, 246, 251  
 Geist 37, 90, 102, 108, 112, 151, 154, 179, 185, 186, 195, 196, 199, 200, 201, 206, 207, 208, 213, 233, 250, 259, 264, 277, 283, 284  
 Geist und Buchstabe 22, 28, 84, 87, 88, 89, 208, 246, 247, 265, 272  
 Geist, heiligeer 128  
 Gerechtigkeit 17, 20, 24, 28, 29, 63, 66, 99, 103, 109, 115, 117, 118, 119, 120, 126, 135, 137, 139, 148, 151, 153, 160, 175, 177, 178, 183, 190, 191, 198, 200, 201, 207, 209, 210, 212, 214, 216, 217, 219, 220, 221, 229, 230, 231, 232, 235, 236, 245, 251, 254, 258, 261, 269, 271, 278  
 Gerechtigkeit Gottes 31  
 Gerechtmachung 15, 18, 21, 61, 66, 71, 83, 104, 107, 109, 111, 116, 163, 166, 179, 192, 195, 200, 222, 232, 259, 276  
 Gericht 219  
 Gerson 76  
 Geschichte 173, 199, 203, 204, 207, 242  
 Gesetz 18, 30, 36, 63, 81, 82, 86, 107, 108, 140, 145, 154, 160, 164, 182, 185, 186, 187, 188, 190, 192, 195, 197, 199, 214, 229, 243, 253, 258, 269, 292  
 Gesetz und Evangelium 53, 55, 65, 89, 153, 250  
 Gesetz und Evanglium 246  
 Gewissen 83, 90, 158, 186, 250, 264, 292, 299  
 Gewißheit 55, 112, 113, 204, 209  
 Glaube 17, 20, 23, 29, 32, 34, 40, 45, 53, 79, 81, 83, 87, 101, 102, 103, 104, 106, 113, 117, 121, 123, 130, 137, 140, 142, 147, 149, 161, 168, 177, 179, 181, 192, 193, 194, 197, 200, 201, 210, 217, 218, 219, 221, 234,

- 235, 244, 245, 246, 248, 251, 252,  
259, 260, 269, 278, 279, 280, 288
- Glauben 100, 277
- Gleichförmigkeit 287
- Gleichförmigkeit mit Christus 291
- Gnade 18, 35, 46, 49, 50, 53, 61, 63,  
70, 71, 92, 108, 133, 182, 219, 232,  
245, 259, 278
- Gnosis 59, 78, 252, 262
- gnostisch 241
- Gottesbegriff 198
- Green 17, 43, 46, 49, 128, 129
- Grundmann 19
- Gyllenkrok 18, 51, 113, 285
- habitus 70, 73, 104, 123, 274, 295
- Hahn 86
- Hamel 60, 65
- Hamm 16, 72
- Härle 13
- Heiligung 17, 19, 36, 38, 54, 110, 151,  
152, 155, 162, 165, 171, 220, 221,  
238, 239, 284, 285, 290
- Heilsaneignung 101
- Heilsanwendung 211, 274, 283, 295
- Heilsmitteilung 32, 132, 192, 194, 201,  
217
- Heilmittel 22, 49, 275, 276, 277
- Heilswirklichkeit 20, 29, 85, 179, 181,  
195, 200, 205, 212, 219, 232, 242
- Hermann 15, 285
- Hermeneutik 13, 21, 22, 26, 78, 81, 86,  
87, 93, 160, 198, 201, 208, 243, 246,  
264
- Herms 13
- Herrmann 179, 182
- Herz 89, 122, 187, 190, 264
- Hieronymus 57
- Hilburg 22
- Hirsch 14, 51, 179
- Hodge 35
- Hofmann 178, 196, 240
- Holl 13, 14, 48, 66, 67, 193, 284
- Hollaz 281
- Hübner 19, 51
- Humanismus 12, 24, 41, 42, 46, 54, 86,  
87, 174, 238
- humilitas 64, 65, 99, 102, 104, 107,  
109, 112, 113, 127, 160, 163
- Hylemorphismus 85
- hypostasis* 45, 87, 168
- Idealismus 15, 164, 175, 178, 240, 268
- idealistischen 173
- imitatio Christi* 75, 217, 219
- Immanenz 24, 80, 237, 238, 241
- Imputation* 15, 182, 256, 259
- incurvatio in se* 20, 64, 98, 252
- Inkarnation 199, 210, 212, 227, 239,  
243
- inkarnatorisch 236, 240
- inkarnatorische 80
- inkarnatorische Gestalt 79, 199, 201,  
205, 219, 261, 264
- Innendimensio 280
- Innendimension 175, 280
- Innendimension 54
- Inspiration 172, 199, 200, 264
- iustificatio dei passiva* 219, 291
- iustificatio Dei passiva* 105, 132, 140,  
170
- Iwand 16
- Jesus Christus 230
- Joest 12
- Johannes Cassianus 80
- juridisch 115
- juridische 79
- juridische Kategorien 148, 253
- Kähler 277
- Karlstadt 44
- Käsemann 33, 35, 203, 214, 221, 253,  
268
- Kirche 38, 80, 81, 226, 236, 241, 246
- Klarheit 24, 90, 264
- Klarheit der Schrift* 22, 56, 88, 92, 250
- Kohls 13, 42, 44, 55, 96
- Komplexität Gottes 254
- Konkordienformel 282
- Konkupiszenz 60, 197
- Köster 168
- Kraft 62
- Kreatur 37, 89, 104, 152, 220, 231,  
232, 284, 288, 293
- Kropatscheck 81, 82
- Kulturprotestantismus 15
- Lang 18
- Latomus 26, 46, 53, 97, 133 138
- Leben 35
- leib 278
- Leib 36, 37, 74, 133, 155, 179, 189

- Leib 59  
 leiblich 290  
 Liebe 31, 35, 62, 70, 149, 155, 187, 188, 191, 198, 211, 254, 286  
 Link 69, 72, 73, 74  
 Loewenich 43, 129  
 Lohse 16, 159  
 Loofs 106  
 Lortz 21, 166  
 Lupinus 44  
 Luther 74, 85, 173, 176, 179, 181, 182, 184, 187, 188, 197, 200, 205, 206, 218, 221, 222, 244, 250, 252, 254, 259, 260, 279  
 Luthertum 179  
 Marsilius von Padua 41  
 Maurer 133, 285  
 McGrath 16, 41, 48, 73, 104  
 Melanchthon 26, 41, 45, 46, 47, 87, 127, 174, 275, 278  
 Menken 277  
 Mensch 40, 60, 62, 109, 110, 184, 186, 197, 201, 213, 224, 244, 248  
 Methode 93  
 Michel 35, 253, 263, 268, 271  
 Moltmann 277  
 Monismus 189, 198, 267, 268  
 monistisch 31, 215  
*mortificatio* 68, 124, 165  
*mortificatio peccati* 295  
 Müller 13  
 Murray 33, 35, 116  
*mysterion* 79  
*mysterium* 80  
 Mysterium 79, 81, 87, 90  
 Mystik 41, 62, 68, 74, 195, 201, 202, 207, 209, 210, 221, 271, 274, 277, 292  
 Mythos 214  
 Nachahmung 277, 291  
 Nachfolge 205, 209  
 Natur 70, 73, 206, 267  
 natürlich 195  
 Neander 277  
 neuplatonisch 41, 69, 74, 82, 84, 282  
 Neuplatonismus 40, 57, 59, 68, 78, 79, 176  
 Niebergall 277  
 nomologisch 18, 36, 54, 62, 81, 95, 112, 154, 178, 182, 198, 202, 206, 207, 218, 221, 236, 237, 244, 260  
*nous* 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 195, 196, 201  
 Objekt 113  
 Objektbezug 203  
 Ockham 40, 73, 85, 267  
 Ockhamismus 71, 82  
 Offenbarung 79, 91, 141, 163, 181, 198, 199, 200, 204, 208, 210, 217, 227, 235, 236, 248, 261, 264, 283  
 Ontologie 242, 261  
 ontologisch 195, 196, 200, 227, 233, 239, 242, 248, 278, 282  
 Opfer 31, 32, 53, 60, 178, 190, 211, 217, 254, 279  
 Origenes 79, 88  
 Orthodoxie 275, 281  
 Østergaard-Nielsen 23  
 Ozment 76  
 Pelagianismus 72, 73  
 Pelagius 73  
 Person 245  
 Pesch 13, 71, 72  
 Peters 13, 16  
 Petrus Lombardus 57, 67  
 Pfeiffer 16  
 Philo 78  
 Pietismus 275, 277, 278, 281  
 Pinomaa 15, 285  
 Platon 176, 189, 283  
 Potenz 195  
 Prädestination 224  
 Predigt 217, 236  
 Prenter 284, 285  
 Psychologisierung 89, 176, 180, 196, 207, 287, 292  
 Quadriga 48  
 Quenstedt 281  
 Quiring 74, 75, 76  
 Recht 36, 213, 228, 230, 279, 291  
 Rechtfertigung 12, 13, 15, 19, 32, 34, 38, 61, 63, 71, 86, 107, 110, 111, 116, 126, 166, 169, 176, 179, 180, 181, 182, 184, 190, 192, 217, 218, 220, 221, 226, 231, 232, 239, 258, 277, 284

- Reformation 25, 188, 197, 221, 250, 251, 269  
 reformatorische Erkenntnis 25, 47  
 Reinigung 295  
 Renaissance 40, 174  
 Rengstorf 13  
 Ritschl 179  
 römisches Denken 25, 43, 274, 286, 289, 297  
 römisch-katholisch 131, 192  
 Rörer 26  
 Rupp 17  
 Saarnivaara 16, 48, 76  
*sacramentum* 80  
 Sakrament 131, 195, 251  
 sakramental 80  
 Sakramente 68, 208, 276  
 Satisfaktion 101, 103, 114, 115, 116, 126, 146, 162, 254, 288  
 Schempp 21  
 Schlatter 17, 35, 157, 184, 188  
 Schleiermacher 28, 177, 178, 179, 180, 182, 196, 240  
 Schloenbach 285  
 Scholastik 62, 66, 72, 82, 103, 187, 286  
 scholastisch 158  
 Schöpfung 30, 85, 189, 197, 198, 215, 226, 231, 252, 274  
 Schrenk 33, 169  
 Schrift 21, 23, 24, 28, 32, 53, 56, 80, 81, 87, 94, 141, 175, 176, 179, 199, 208, 247, 249, 250, 264, 277  
 Schriftauslegung 201, 278  
 Schwärmer 54, 90  
 Schwärmerei 74, 178, 272, 281, 292  
 Schwenckfeld 275  
 Schwiebert 16, 44  
 Seeberg 15, 134, 284  
 Seele 37, 53, 59, 62, 64, 68, 69, 80, 132, 175, 267, 277  
 Seelenfunken 74  
 Seidlmayer 40  
 Sein 176, 186, 192, 282  
 Selbstruhm 98, 174, 188  
 semipelagianisch 54  
 Sierszyn 175, 176  
*simul* 108, 149, 155, 156, 196, 238, 252, 295  
 Spalatin 55  
 species contraria 83, 86, 161  
 Spekulation 68  
 Stadelmann 96  
 Stand 297  
 stellvertretende 193  
 Stellvertretung 115, 163, 167, 190, 191, 199, 210, 211, 213, 217, 234, 253, 256, 269, 289  
 Stephan 176  
 Strafe 179, 228  
 Subilia 13  
 Subjektivität 12, 195, 197, 198, 208, 221, 235, 237  
 Subjekt-Objekt-Schema 20, 23, 182  
 Substanz 85, 110, 122  
 Sühne 20, 29, 55, 115, 116, 135, 177, 178, 180, 190, 211, 229, 253, 255  
 Sünde 21, 30, 33, 37, 42, 55, 59, 60, 64, 70, 74, 84, 86, 91, 98, 107, 109, 115, 132, 134, 158, 175, 177, 178, 180, 184, 186, 187, 188, 189, 190, 197, 213, 216, 220, 224, 228, 254, 257, 285  
 Sündenfall 189, 224  
 Synergismus 46, 55, 70, 93  
 syntheresis 76  
 Syntheresis 74, 75, 187, 188  
 Taufe 60, 158, 193, 194, 201, 219, 220, 221, 233, 234, 246, 251, 259, 272  
 Tauler 75, 76  
*theologia crucis* 22, 43, 44, 48, 50, 58, 83, 85, 86, 117, 120, 125, 126, 127, 158, 218, 245, 265, 271  
 Thesenanschlag 44  
 Tholuck 177, 178, 179, 240, 277  
 Thomas 40, 67, 69, 70, 74, 85  
 Thomas von Aquino 82, 267, 286  
 Thomismus 40, 54  
 Tillich 13  
 Tradition 81  
 Transzendenz 175, 198, 235, 236, 237, 243  
 Tropologie 19, 81, 86, 127, 165, 181  
 tropologisch 28, 43, 53, 57, 78, 83, 105, 107, 108, 112, 115, 116, 160, 248, 249  
 tropologische 104, 108  
 tropologischer Sinn 247  
 Tugend 118, 174, 274, 282

- Usingen 41  
Verdammnis 103, 105  
Verdienst 42, 72, 100, 102  
Vergebung 60, 61, 101, 115, 116, 141,  
177, 280  
Verheißung 87, 129, 176, 201, 215  
Vernunft 40, 68, 79, 174, 185, 186  
Versöhnung 61, 180, 229  
*via moderna* 104  
vierfacher 80  
vierfacher Schriftsinn 22, 26, 28, 78,  
83, 86, 246, 249  
Vogelsang 14, 16, 48, 49  
Walter 74, 75, 76  
weltlich 296  
Werk 155  
Werke 32, 42, 110, 111, 133, 134, 146,  
155, 164, 194, 211, 218, 231, 274,  
281, 282, 286  
Wiedergeburt 131, 177, 200, 275  
Wiedergeburt; 176  
Wilhelm von Moerbeke 69  
Wille 54, 55, 59, 64, 114, 186  
Willen 12  
Wirklichkeitsverständnis 13, 24, 203,  
206  
Wolff 181, 182  
Wood 18  
Wort 21, 22, 23, 32, 49, 53, 81, 93,  
103, 106, 113, 131, 168, 172, 176,  
194, 199, 201, 207, 208, 244, 251,  
263, 284  
Wortgeschehen 220  
Zahn 216  
Zorn 31, 61, 82, 134, 159, 178, 180,  
190, 191, 198, 211, 215, 224, 228,  
231, 254, 267  
Zurechnung 34, 46, 65, 71, 100, 101,  
107, 127, 135, 146, 164, 169, 197,  
222, 229, 251  
Zweitkausalität 218

## Glossar

- acceptatio* die Annahme  
*akoe* wörtl.: das Gehörte; die Predigt  
*assensus* die Zustimmung  
*auditus* wörtl.: das Gehörte; die Predigt  
*beneficia Christi* die Wohltaten Christi  
*causa causans* die wirkende Ursache  
*causa prima* die erste (Wirk-)Ursache  
*causa secunda* die zweite (Wirk-) Ursache  
*causa salutis* der Heilsgrund  
*causa sine qua non* die absolut notwendige (Wirk-)Ursache  
*cessio omnium bonorum* die Entsagung aller Dinge  
*charitas* die Liebe  
*claritas scripturae externa/interna* die äußere/innere Klarheit der Schrift  
*communicatio idiomatum* die Mitteilung der Eigenschaften  
*confessio peccati* das Bekenntnis der Sünde  
*conformatio/conformitas cum Christo* Gleichformung/Gleichförmigkeit mit Christus  
*coram deo* vor dem Angesicht Gottes  
*corpus Christi mysticum* der verborgene Leib Christi  
*crux* das Kreuz  
*da, quod iubes* gib, was du befehlst  
*defectus* der Mangel  
*donum* die Gabe  
*effectus historiae* das von (Christus in) der Geschichte Bewirkte  
*ephapax* ein für allemal  
*ex opere operato* wörtl.: aus dem gewirkten Werk, d.h. aus dem bloßen Vollzug des Sakraments heraus wirksam  
*ex suis naturalibus* aus seinen natürlichen Kräften  
*exemplum* das Beispiel, Vorbild  
*expiatio* die Sühne  
*fac, quod iubeo* tu, was ich befehle  
*facere, quod in se est* tun, was in eines Vermögen steht  
*facultas* die Fähigkeit  
*favor dei* die Gunst Gottes  
*fiducia evangelii* das Vertrauen in das Evangelium  
*fides* der Glaube, das Vertrauen  
*fides charitate formata* der durch Liebe geformte Glaube  
*fides ex auditu* Glaube aus der Predigt  
*fides infusa* der eingegossene Glaube  
*fides nuda* nackter Glaube, Glaube ohne Glaubensgegenstand  
*genus maiestaticum* eine Form der Mitteilung der Eigenschaften in der Person Christi, nämlich, daß die menschliche Natur Christi an den Eigenschaften der göttlichen Majestät Anteil hatte  
*gratia gratum faciens* die angenehm machende Gnade  
*gratia superabundans* die überreichliche Gnade  
*habitus* das Verhaltensmuster  
*hic et nunc* hier und jetzt  
*historiae notitia* die Erkenntnis der Geschichte  
*humilitas* die Demut  
*humilitas meritoria* die verdienstliche Demut  
*Hylemorphismus* philosophische Position im Mittelalter, die alle Dinge als in Stoff (*hyle*) und Form (*morphe*) existierend sah  
*hyper hemon* für uns, an unserer statt  
*imitatio* die Nachahmung  
*imputatio* die Zurechnung  
*inchoatio* der Beginn, das anfangsweises Vorhandensein  
*inclinatio ad gloriam* die Neigung zum (Selbst-)Ruhm  
*induere* bekleiden  
*infusio gratiae* die Eingießung der Gnade  
*ingenitum malum* das angeborene Übel  
*initium novae creaturae* der Anfang der neuen Schöpfung  
*ipso facto* durch die Tat selbst

- iuriste* (eigtl.: *iuristae*) die Rechtsgelehrten, v.a. die Gelehrten des Kirchenrechts
- iustificatio dei passiva* die passive Rechtfertigung Gottes, bei der der Mensch Gott rechtgibt
- iustificatio inimicorum* die Rechtfertigung der Feinde
- iustitia* die Gerechtigkeit
- iustitia aliena* die fremde Gerechtigkeit
- iustitia passiva* die passive Gerechtigkeit
- iustitia propria* die eigene Gerechtigkeit
- kauchasthai* sich rühmen
- kauchema* der Selbstruhm
- krites* der Richter
- lex* das Gesetz
- lex fidei* das Gesetz des Glaubens
- littera* der Buchstabe
- locus theologicus* der theologische Ort (bzw. Gegenstand)
- locus praesentia divinitatis* der Bereich, in dem der Mensch als göttlich oder mit Gott kompatibel gedacht wird
- meritum de condigno* das Billigkeitsverdienst (das aus natürlichen Kräften, vor Eingießung der Gnade erworben wird)
- meritum de congruo* das Würdigkeitsverdienst, daß kraft der eingegossenen Gnade erworben wird
- methexis* die Teilhabe
- misericordia* die Barmherzigkeit
- mortificatio peccati* die Abtötung der Sünde
- mysterion* das Geheimnis
- mysterium Christi* das Geheimnis Christi
- nomos* das Gesetz
- nous* der Verstand, die Vernunft
- nova oboedientia* der neue Gehorsam
- oboedientia activa/passiva* der aktive/passive Gehorsam (Christi)
- ontisch* seinshaft, hier in der Regel im Sinne von *wirklich* gebraucht
- ontologisch* in Seinskategorien; als Wirklichkeit, die in Worten aussagbar ist
- opera fidei* die Werke des Glaubens
- opus alienum* das fremde und dem Menschen unverständliche Werk (Gottes)
- opus proprium* das eigentliche, heilschaffende Werk (Gottes)
- ordo salutis* die Heilsordnung
- pactum* der Bund
- pax Christi* der Friede Christi
- pepeismai* ich bin gewiß
- per se* durch sich
- placatio* die Besänftigung
- pneuma* der (Heilige) Geist
- possessio* der Besitz
- potentia absoluta* die absolute, freie Macht Gottes
- potentia ordinata* die durch den Heils willen geordnete Macht Gottes
- Potentialisierung* die Einerschaffung von Fähigkeiten
- praecipuum opus bonum* das hervorragendste gute Werk
- praefatio* die Vorrede
- praemissiv* verheißend
- praeter fidem, post fidem* neben dem Glauben, bzw. nach dem Glauben
- primum ens* das erste bzw. höchste Sein
- prius* vorher
- privatio boni* der Zustand der Entbehrung des Gutseins
- pro me* für mich
- promissio* die Verheißung
- propitiatio* die Versöhnung
- propitiatorium* der Ort, an dem in der Schrift Versöhnung geschieht
- propter Christum* um Christi willen
- punitiv* strafend, Straf-
- purificatio cordis* die Reinigung des Herzens
- Quadrige* das System des vierfachen Schriftsinnes
- ratio* die Vernunft
- reditus ad baptismum* die Rückkehr zur Taufe
- regnum Adae* die Herrschaft Adams
- regnum charitatis* das Reich der Liebe
- remissio peccatorum* die Vergebung der Sünden



*reputatio* das Dafürhalten  
*res* die Sache  
*sarkinos* fleischlich  
*sarx* das Fleisch  
*satisfactio* die Genugtuung  
*sensus literalis* der buchstäbliche, wörtliche Sinn  
*sensus spiritualis* der geistliche Sinn  
*signum* das Zeichen  
*simul* zugleich  
*sola fide* allein durch den Glauben  
*solus Christus* allein Christus  
*spiritus* Geist  
*terminus ad quem* der Zeitpunkt, bis zu dem hin etwas möglich ist  
*tetelesthai* es ist vollbracht  
*theologia crucis* die Theologie des Kreuzes

*totus homo peccator* der ganze Mensch (in allen Bereichen seines Wesens) ist Sünder  
*ultimus finis* des letzte Ziel, die letzte Absicht  
*unio mystica* die verborgene, mystischen Einung (mit dem Göttlichen)  
*victima* Opfer  
*vinculum perfectionis nos uniens cum Deo* das Band der Vollkommenheit, das uns mit Gott vereint  
*virtus* Tugend  
*via antiqua* die auf Thomas und Augustin zurückgehende dominikanische Theologie des ausgehenden Mittelalters  
*via moderna* die auf Duns Scotus und Ockham zurückgehende franziskanische Theologie des ausgehenden Mittelalters

### Verzeichnis der Abkürzungen

- AKG* *Arbeiten zur Kirchengeschichte* (Berlin, 1927 ff., 1952 ff., 1971 ff.)
- ARG* *Archiv für Reformationsgeschichte* (Berlin 1903-43; Gütersloh 1950 ff.)
- BFchrTh* *Beiträge zur Förderung christlicher Theologie* (Gütersloh, 1897 ff.)
- BSLK* *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, 7. Aufl. (Göttingen: Vandenhoeck, 1976).
- CA* *Confessio Augustana*
- CChr* *Corpus Christianorum, series latina* (Turnhout, 1953 ff.)
- CS* *Corpus Schwenckfeldianorum. Letters and Treatises of Caspar Schwenckfeld von Ossig* (Leipzig: Breitkopf und Härtel, 1914)
- CSEL* *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum* (Wien, 1866 ff.)
- DaW* O. Michel, *Dienst am Wort*, hg. K. Haacker (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1986)
- EKK* *Evangelisch-Katholischer Kommentar* (Neukirchen-Vluyn und Zürich)
- EVB* E. Käsemann, *Exegetische Versuche und Besinnungen*, Bd. 1 (6. Aufl.) und 2 (3. Aufl.) (Göttingen: Vandenhoeck, 1970)
- FGLP* *Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus* (München, 1927 ff.)
- FKDG* *Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte* (Göttingen, 1952 ff.)
- FTA* *Fundierte Theologische Abhandlungen* (Gießen/Wuppertal, 1983 ff.)
- GalV* M. Luther, *Die erste Vorlesung über den Galaterbrief* (1516/17) *WA* 57 (II)
- HDThG* *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, 3 Bde., hg. C. Andresen (Göttingen: Vandenhoeck, 1980-1984)
- HbrV* M. Luther, *Die Vorlesung über den Hebräerbrief* (1517/18) *WA* 57(III)
- HSTh* *Handbuch Systematischer Theologie* (Gütersloh)
- HWPh* *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Darmstadt, 1971 ff.)
- ICC* *The International Critical Commentary* (Edinburgh)
- Kleinknecht* *Martin Luther: Der Galaterbrief. Vorlesung von 1531*. Hg. H. Kleinknecht (Göttingen: Vandenhoeck, 1980)
- KuD* *Kerygma und Dogma* (Göttingen, 1955 ff.)

- LuJ* *Luther-Jahrbuch* (Leipzig, 1919-41; 1957 ff.)
- MPL* *J.P. Migne, (ed.): Patrologia latina* (Paris, 1844-1855)
- MPG* *J.P. Migne, (ed.): Patrologia graeca* (Paris, 1857-1866)
- MüA* *Martin Luther. Ausgewählte Werke*, hg. von H.H. Borchardt und Georg Merz, 6 Bde. und 7 Ergänzungsbd., 3. Aufl., (München: Kaiser, 1957-1983)
- MW* *Melanchthons Werke in Auswahl*, hg. R. Stupperich, Bd. 2, 2., neubearb. Aufl. (Gütersloh: Mohn, 1978).
- NIC* *The New International Commentary on the New Testament* (Grand Rapids)
- NTD* *Das Neue Testament Deutsch* (Göttingen)
- RGG<sup>3</sup>* *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3. Aufl., hg. K. Gallig, 6 Bde. (Tübingen: Mohr, 1957-62)
- RV* M. Luther, *Die Vorlesung über den Römerbrief* (1515/16) WA 56
- SgV* *Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte* (Tübingen)
- SMRT* *Studies in Medieval and Reformation Thought* (Leiden)
- SVRG* *Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte* (Gütersloh, 1883-1939; 1951 ff.)
- TEH* *Theologische Existenz heute* (München, 1933-41; NF 1946 ff.)
- ThLZ* *Theologische Literaturzeitung* (Leipzig, 1876-1944; 1947 ff.)
- ThStKr* *Theologische Studien und Kritiken* (Hamburg, 1828-1941)
- ThW* *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, hg. G. Kittel und G. Friedrich, 10 Bde. (Stuttgart: Kohlhammer, 1933-79)
- ThZ* *Theologische Zeitschrift der Universität Basel* (Basel, 1945 ff.)
- TRE* *Theologische Realenzyklopädie*, hg. G. Krause und G. Müller (Berlin: de Gruyter, 1977 ff.)
- TrThZ* *Trierer Theologische Zeitschrift* (Trier, 1947 ff.)
- WA* *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe* (Weimarer Ausgabe) (Weimar, Köln, Tübingen 1883 ff.). Unterabteilungen: B = Briefe, DB = Deutsche Bibel, TR = Tischreden
- ZKG* *Zeitschrift für Kirchengeschichte* (Stuttgart u.a., 1877-1917; 1920-44; 1950 ff.)
- ZsystTh* *Zeitschrift für systematische Theologie* (Berlin, 1923-1943; 1950-55)
- ZThK* *Zeitschrift für Theologie und Kirche* (Tübingen, 1891-1917; 1920-1938; 1950 ff.)
- ZZ* *Zwischen den Zeiten* (München, 1923-33)