

Reformatorsche Rechtfertigungsbotschaft zwischen tridentinischer Rechtfertigungslehre und gegenwärtigem evangelischen Verständnis der Rechtfertigung

Von Albrecht Peters

Wir ringen um eine »Theologie der gemeinsamen Christenheit«, welche »die echten polaren Spannungen nicht nivelliert«, sondern das heimliche Aufeinander-gewiesensein behutsam herausarbeitet.¹ Wir spüren, daß wir in unseren Spaltungen von dem einen Herrn gehalten werden; wir sind »getrennt im Glauben, innerhalb des gleichen Glaubens nämlich, weil und indem wir hüben und drüben an denselben Herrn glauben dürfen.«² Gerade in der Rechtfertigungslehre, an welcher die Konfessionen sich schieden, bahnt sich heute eine gegenseitige Verständigung an. Hans Küngs Interpretation der römisch-katholischen Schau der Rechtfertigung im Lichte der Theologie Karl Barths hat hier eine Bresche gebrochen. Stephanus Pfürtners zeigt in seiner kleinen Studie zur Frage der Heilsgewißheit, dem kritischen Punkt im Ringen um die Rechtfertigung, daß schon Thomas eine persönliche Heilsgewißheit gelehrt habe, und zwar ganz im Sinne Luthers nicht als »eine Sicherheit des Besitzes«, sondern als »eine Gewißheit des Vertrauens und der Zuversicht.«³ Daß sich die Verwerfungen des »eitlen Vertrauensglaubens der Irrlehrer« (D 802) durch das Tridentinum nicht gegen das genuine Zeugnis der Reformation, sondern gegen eine libertinistisch-präsumptorisch verzeichnete Schau richten, wird auch auf römisch-katholischer Seite immer klarer erkannt.⁴ Daß wegen dieser schiefen Frontstellung das tridentinische Rechtfertigungsverständnis gegenüber der eigentlichen reformatischen Botschaft nicht geschlossen, sondern vielmehr offen ist, darauf hat Peter Brunner in seiner eindringlichen Analyse des Rechtfertigungsdekretes den Finger gelegt.⁵ Weil die personale Glaubensdimension bei Thomas heimlich mitschwingt und in dessen

1 Stephanus Pfürtners: *Luther und Thomas im Gespräch*. Heidelberg 1961, 169.

2 Karl Barth in seinem Geleitbrief zu Hans Küng: *Rechtfertigung*. Einsiedeln 1957, 13.

3 *Luther und Thomas im Gespräch*, 109.

4 Vor allem bei Adolf Stakemeier: *Das Konzil von Trient über die Heilsgewißheit*. Heidelberg 1947, 53-63, 86 f. 104 f. 135, 175.

5 Peter Brunner: *Die Rechtfertigungslehre des Konzils von Trient*. In: Pro veritate. Festschrift für Jaeger/Stählin, 1963, 59-96.

Worten zur Hoffnungsgewißheit andeutungsweise ins Licht des Bewußtseins gehoben ist, deshalb kann Pfürtnner mit durch die Lektüre Luthers geschärften Augen diese beim Aquinaten mitschwingenden Einsichten herausheben.⁶ Weil auch das Tridentinum dank des nicht wirklich unterdrückten Augustinismus Seripandos diese innere Offenheit behält, deshalb kann Brunner zeigen, wie sehr sich die angeblichen Verwerfungen des reformatorischen Standpunktes in den Canones reiben mit der in den Capitula positiv dargelegten Schau. Diese heimliche Offenheit der augustinisch-thomistischen Rechtfertigungslehre zur reformatorischen Botschaft ist uns in den letzten Jahren immer deutlicher bewußt geworden. Das bedeutet zugleich umgekehrt: wir beginnen die tiefe Verwurzelung der reformatorischen Botschaft in der mittelalterlichen Theologie und deren Problemstellung wieder zu sehen.⁷

Und doch bleibt ein schwer zu durchdringender Umschwung, welcher den gesamten geistigen wie geistlichen Horizont verändert hat, das bewußte Eintreten der denkenden Person in den personalen Glaubens- und Gehorsamsvollzug. Von außen her gesehen, erscheint dies so, als habe Gottes Alleinwirksamkeit alles Mitwirken des Menschen in sich aufgesogen. So verharren selbst die freundlichsten römisch-katholischen Betrachtungen bei der These: »Der prinzipielle Unterschied der Lehre des Konzils gegenüber der Auffassung Luthers liegt . . . in der Miteinbeziehung der persönlichen Mitwirkung des freien menschlichen Willens in den Rechtfertigungsvorgang und den ganzen Heilsprozeß.«⁸ »Gott überwältigt . . . den Menschen nicht. Er achtet sein personales Selbst. Er schuf ihn als ein freies Wesen und nimmt ihm seine Freiheit nicht mehr in Ewigkeit. Er richtet daher seine Herrschaft nur in jenem auf, der dieses Geschenk bereitwilligen Herzens entgegennimmt.«⁹ So sehr man Gottes »Alleswirksamkeit« auch betonen mag, sie

6 *Luther und Thomas im Gespräch*, 118: »Ja, der Verfasser gesteht freimütig, daß die Begegnung mit Luther und seiner Lehre ihm in bestimmten Lehrgebieten erst den Blick für die Reichtümer geöffnet hat, die sich hinter den oft so unscheinbaren Aussagen des Aquinaten verbergen.«

7 Siehe hierzu besonders Bengt Hägglund: *Voraussetzungen der Rechtfertigungslehre Luthers in der spätmittelalterlichen Theologie*. LR 11 (1961), 28-55.

8 Adolf Stakemeier: *Das Konzil von Trient über die Heilsgewißheit*, 175; vgl. ebenda, 57. 86 und Eduard Stakemeier: *Trienter Lehrscheidungen und reformatorische Anliegen*. In: *Das Weltkonzil von Trient*, Bd. I. Freiburg 1951, 77-116, 90. 95, wie Hermann Volk: *Die Lehre von der Rechtfertigung nach den Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*. In: *Pro veritate*, 96-131. 126 ff.

9 Michael Schmaus: *Katholische Dogmatik*. Bd. III/2. 5. Aufl. 1956, 248. Siehe hierzu auf evan-

will das Mitwirken des Menschen nicht zermalmen, will Gott doch uns Menschen in sein großes Heilswerk zur Errettung der Welt einbeziehen. »Es gilt Gottes Alleswirksamkeit, aber aus Gottes Alleswirksamkeit folgt nicht Gottes Alleinwirksamkeit, sondern - und das ist das schönste Wunder von Gottes Alleswirksamkeit - die Mitwirksamkeit des Menschen aus Gottes Wirksamkeit.«¹⁰ Daraus ergibt sich sachnotwendig das Anliegen an die »Luthertheologen von heute«, sie sollten das Miteinander von Gott und Mensch »neu . . . überdenken und terminologisch unmißverständlicher . . . fassen«.¹¹

Die evangelischen Theologen sind zu demselben Punkt vorgedrungen. Wilfried Joest schließt seine Analyse der tridentinischen Rechtfertigungslehre mit folgenden Worten: »Wenn ich recht sehe, so bleibt nach Ausräumung aller möglichen gegenseitigen Mißverständnisse und Klischeevorstellungen die Hauptfrage, die die katholische Theologie auch heute in Sachen der Rechtfertigungslehre an uns stellen wird, diese: Wie wollen wir einem Verschwinden der Mensch-Person und ihres Gegenüber zu Gott und Christus, einer Auflösung des personalen Verhältnisses in eine Alleinwirksamkeit Gottes, die den Menschen nur noch zum Objekt hat, entgehen? Unsere Aufgabe wird demgegenüber sein, darüber Rechenschaft zu geben, inwiefern das reformatorische Verständnis von Rechtfertigung, Heiligung und Glauben trotz seiner Ablehnung der *iustitia inhaerens* ein echtes Verständnis des Menschen als Person im Gegenüber zu Gott impliziert.«¹²

Unsere Aufgabe ist hierdurch klar umrissen. Wir bekommen sie vielleicht noch schärfer in den Blick, wenn wir nicht allein das Tridentinum als das Gegenüber ansehen; das andere Gegenüber ist unser heutiges »evangelisches« Verständnis von Rechtfertigung, wie es sich selbst noch in der Ausarbeitung der Theologischen Kommission des Lutherischen Weltbundes »Über die Rechtfertigung« widerspiegelt. Hier ist in die reformatorische Botschaft Kierkegaards schleichender Nihilismus eingedrungen. Gott erscheint primär als Alleszermalmer, welcher jegliche menschliche Eigengerechtigkeit zerstört und vernichtet, um über den Trümmern seine göttliche Gerechtigkeit aufzurichten (Nr. 37-46). Daß der Herr nur niederreißt, um unter uns seine Gerechtigkeit und Heiligkeit zu bauen, daß

gelischer Seite Peter Brunner: *Die Freiheit des Menschen in Gottes Heilsgeschichte*. In: *Pro ecclesia*, 108-125; Martin Seils: *Der Gedanke vom Zusammenwirken Gottes und des Menschen in Luthers Theologie*. Gütersloh 1962.

¹⁰ Hans Küng: *Rechtfertigung*, 258.

¹¹ Stephanus Pfürner: *Luther und Thomas im Gespräch*, 150.

¹² Wilfried Joest: *Die tridentinische Rechtfertigungslehre*. KD 9 (1963), 41-69. 69.

unter und innerhalb des Bekenntnisses zum Solus Christus, sola gratia, sola fide unser Leben und Sterben im Christusgehorsam Ewigkeitsbedeutung behalten, ja erst eigentlich gewinnen darf, wird zwar angedeutet (Nr. 82-84. 93), jedoch nicht wirklich entfaltet. Eine weitere, hiermit unterirdisch verbundene Not in der gegenwärtigen Theologie ist das Sich-Herauslösen der Rechtfertigung aus Gottes Heilshandeln in Christus. Hier hat das Dokument des Lutherischen Weltbundes die heilsgeschichtliche Verwurzelung der Rechtfertigung stark unterstrichen (Nr. 14-36); es wendet sich damit gegen die Engführung vor allem der existentialistischen Theologie.¹³ Erscheint doch bei manchem jener Theologen das Christus-kerygma nur noch als der Anstoß, welcher ein ausschließlich anthropologisch-existential zu interpretierendes Rechtfertigungswiderfahrnis auslöst, oder das Geschick des Menschen Jesus von Nazareth wird gar zum Symbol jener menschlichen Urerfahrung herabgemindert. Jesu Kreuzestod zeige dem hoffenden und vertrauenden Menschen jenes Geheimnis, daß wir mitten im Zerschlagen aller welthaften Stützen, mitten im Vernichtetwerden unserer leiblichen Existenz uns vom ewigen Abgrund und Grund umfassen und in ihm geborgen wissen. Hier tritt der persönliche Gott, welcher uns in jedem Moment unseres Lebens vor sein ewiges Gericht ruft, ins Dunkel eines transpersonalen abgründigen Haltes für unser Vertrauen zurück. Die »Botschaft von der Rechtfertigung entfaltet ihren Trost und ihre Kraft« jedoch nur dort, »wo uns die Frage nach unserem ewigen Geschick, das sich am Jüngsten Gericht endgültig enthüllen wird, jetzt und hier zur Hauptfrage unseres gegenwärtigen Lebens geworden ist«.¹⁴

Nur aus diesem Glaubenswissen heraus: Wir alle gehen miteinander dem Jüngsten Gericht entgegen und müssen offenbar werden vor Christi Richtstuhl! ist die reformatorische Rechtfertigungsbotschaft zu verstehen, weil sie aus ihm erwachsen ist. Deshalb spitzt sich sowohl die Kontroverse zwischen dem reformatorischen und dem römisch-katholischen Rechtfertigungsverständnis als auch der Unterschied zwischen der reformatorischen Schau der Rechtfertigung und deren gegenwärtiger Neuaufnahme zu auf das »Verständnis des Menschen als Person coram Deo«.¹⁵ Es dürfte daher sinnvoll und hilfreich sein, in der gebotenen Kürze diese eigenartige Zwischenstellung des reformatorischen Rechtfertigungsver-

13 Siehe hierzu Ernst Kinder: *Die soteriologischen Motive der altkirchlichen Glaubensbekenntnisse*. LR 11 (1961), 20 ff.

14 Peter Brunner: *Rechtfertigung heute. Versuch einer dogmatischen Paraklese*. Lutherische Monatshefte (März 1962), 106-116. 109.

15 Wilfried Joest. KD 9 (1963), 68.

ständnisses zwischen der Sicht des Tridentinums und der evangelischen Moderne an einigen zentralen Punkten aufzuweisen. Zuvor möchten wir aber versuchen, die personale Innenschau des Glaubens, welche die reformatorische Rechtfertigungsbotschaft charakterisiert, in ihrer eigenständigen Gestalt zu skizzieren. Wir setzen dabei bewußt mit der streng eschatologischen Fragestellung ein. In einem kurzen Aufsatz können wir den nachsinnenden und nachprüfenden Leser nur auf die Kernpunkte aufmerksam machen; hoffentlich gelingt es ein wenig, die oft nur angedeuteten reformatorischen Grundeinsichten ins Licht des Bewußtseins zu heben.¹⁶

I

Die reformatorische Schau der Rechtfertigung ist erwachsen aus Luthers Ringen um das gute Gewissen des Menschen vor Gott. In diesem inneren Kampf des glaubenden Denkens wider die Anfechtung ist die personhafte Gestalt unseres Stehens vor Gottes Gericht in erschreckender Bewußtheit durchreflektiert.

Als christlicher Exeget des Alten Testaments wie als für seine Gemeinde verantwortlicher Hirt und Lehrer sucht Luther in das Geheimnis des Rechtsstreites des Frommen mit seinen Widersachern vor dem Richterstuhl der heiligen Majestät einzudringen. Dabei wird die innere Paradoxie dieses Rechtsstreites scharf durchleuchtet. Mit plastischer Kraft der Glaubensphantasie sieht Luther sich selbst und die ihm anvertrauten Menschen schon jetzt in den Schranken des Jüngsten Gerichtes stehen. In einem jeden Ringen um Gerechtigkeit stehen wir vor Gott dem Vater, dem Sohn und dem Heiligen Geist, vor seinen Engeln und allen Heiligen, aber auch vor der Welt und deren Fürst. Der Glaubende weiß, daß alle Menschen schon jetzt im Angesicht dieses Forums ihr Leben führen; am Tage des Gerichtes wird es uns nur wie Schuppen von den Augen fallen; die Decke über unseren Herzen und Gewissen wird fortgenommen; nichts wird mehr verborgen sein.

Reflektieren wir dieses personhafte Stehen vor dem ewigen Gericht durch, so schlingen sich zwei Bewegungsrichtungen eigenartig ineinander. Wir müssen uns

¹⁶ Eine ausführlichere Begründung der hier vorgetragenen Sicht der Rechtfertigung hat der Verfasser vorgelegt in seiner Studie »*Glaube und Werk. Luthers Rechtfertigungslehre im Lichte der Heiligen Schrift*«. Berlin 1962. Dieser Aufsatz möchte die Verbindungslinien zwischen dem römisch-katholischen und dem reformatorischen Verständnis der Rechtfertigung noch stärker hervorheben. Dabei habe ich die Hinweise und Anregungen von Otto M. Pesch, Cth 16 (1962), 304-316, dankbar aufgegriffen.

vor Gott (*coram Deo*) verteidigen gegen die Anklagen der Menschen, der Welt und ihres Fürsten; wir haben aber auch uns Gott selber zuzuwenden (*erga Deum*) und seinem Gebot der totalen Heiligkeit standzuhalten. Gegen die arge Welt und deren Fürsten hat der Christ mit allen Fasern seines Wesens um das gute Gewissen zu ringen. »Solchen Ruhm und Trotz soll ein iglicher Christ auch haben, daß er so lebe gegen idermann und seine Liebe und beweise, daß niemand ein Klage auf ihn bringen möge, damit er sein Gewissen möge erschrecken oder verzagt machen« (WA 36, 363).¹⁷ Luther sagt von sich selbst in seiner derben Weise: »Ich will am Jüngsten Tag dir ein gut Register bringen guter Werk und disputieren mit dem Teufel, Herzog Georg und Doktor Rotzlöffel (Cochleus)« (WA 36, 474). Dies ist die vordergründige Dimension des Rechts mit Satan und dessen Trabanten oder auch mit den Widersachern unter dem Gottesvolk vor dem ewigen Richter. Dieses Recht geschieht vor Gottes Angesicht (*coram Deo*); es geschieht jedoch gleichsam mit dem Vertrauen auf Gottes Erbarmen im Rücken; in ihm gilt nicht der Maßstab des totalen Doppelgebotes der Gottes- und Nächstenliebe wie des vollkommenen Gehorsams Christi; es geht vielmehr um die vom Gegner uns vorgehaltenen konkreten Verfehlungen gegen die zweite Tafel der Gebote. Was hier aufgedeckt wird, verbleibt im Raume der *iustitia humana coram Deo*.

Die eigentliche Not erhebt sich erst dort, wo wir uns Gottes Heiligkeit selber zuwenden müssen, wo wir mit aufgedecktem Herzen und entblößtem Gewissen dem verzehrenden Feuer der himmlischen Gerechtigkeit und Heiligkeit standhalten müssen. Hier zerschmilzt alles frohe Vertrauen auf die im Geist gewirkten Taten wie Schnee in der Feuersglut; das »gut Register guter Werk« zerstiëbt wie die Spreu auf der Worfschaufel. »Hier nehme ich den Mann Christus Jesus und setz ihn zwischen mir und Gott; das ist die allergrößte fiducia, die's allein tut, da ich nichts hab, darauf ich trotz, denn Christum« (WA 36, 448). Dies ist die Tiefendimension der »Häuftfreidigkeit *erga Deum*« (WA 36, 448); in ihr gilt allein das *Solus Christus, sola gratia, sola fide*.

Daß sich in streng eschatologisch-personaler Hinsicht die Dimension des *erga Deum* heraushebt aus der des *coram Deo*, ist der Grundvorgang der sogenannten

17 WA 39 I, 303: »Imo non solum licet, sed etiam debemus contra adversarios de vita, de doctrina vera gloriari, quod oportet nos certos esse, quod simus in eo vitae genere, ea doceamus, agamus, quae Deo propter Christum placent.«

reformatorisches Rechtfertigungslehre.¹⁸ Er bewirkt, daß im Verständnis des Gesetzes und der Sünde, des Evangeliums und des Glaubens, wie auch der menschlichen Willensversklavung bzw. Willensfreiheit dieselbe Tiefendimension in das menschliche Bewußtsein eindringt und zu einer eigenartigen Schichtung jener Begriffe führt. Dieser Vorgang sei in knappen Strichen angedeutet.

Das Gesetz zerschichtet sich in den *usus civilis* und in den *usus elenchticus*. Zunächst ist es die Aufgabe des Gesetzes, durch eine *disciplina externa* die *iustitia legis* oder *rationis* aufrechtzuerhalten. Gott hat den Menschenherzen das Gesetz eingebrannt und der menschlichen Gemeinschaft Grundordnungen eingestiftet; hierdurch richtet er einen Damm gegen das Chaos auf und bewahrt seine Schöpfung vor gänzlicher Vernichtung durch die Verderbensmächte. Im Raum der *iustitia rationis* haben Rechte und Gesetze, Obrigkeiten und Zwangsordnungen ihr gottgewolltes Amt. Gott bedient sich des Egoismus und des Erwerbstrebens von Menschen, um seiner Kreatur zu helfen; er benutzt den Rechts- und den Vergeltungswillen des Menschen. Er straft entweder durch rechtmäßige Obrigkeit oder auch durch unrechte Gewalt.¹⁹ Er belohnt durch irdischen Segen, durch Frieden und Wohlstand.

Über jenen Bereich der *iustitia coram hominibus* erhebt sich jedoch »das fürnehmste Ampt oder Kraft des Gesetzes« (AS C II, 4), der »*usus theologicus legis*« (WA 40 I, 511.530.556). Hier wird »die Erbsünde mit Früchten und allem« aufgedeckt und dem Menschen gezeigt, »wie gar tief und grundlos seine Natur gefallen und verderbet ist, als dem das Gesetz sagen muß, daß er keinen Gott habe noch achte oder bete fremde Götter an, welchs er zuvor und ohn das Gesetz nicht geglaubt hätte« (AS C II, 4). Das Gesetz in seinem *usus theologicus* deckt den Zusammenhang zwischen unseren Taten und unserer erbsündigen Gottlosigkeit auf. Die Sünden werden erkannt nicht allein in ihrer tathaften Vordergründigkeit, sondern in ihrem sachnotwendigen Hervorquellen aus der Urversklavung der gesamten Person. Diese Tiefe des Gesetzes bricht da auf, wo Gott selber als der hoheitliche Herr und Gebieter dem Menschenherzen entgegentritt. Deshalb liegt auch die Urversklavung im Bereich des ersten Gebotes. Wir sollen »Gott über alle Ding fürchten, lieben und vertrauen«, dieses Gebot entbirgt nun seine unauslotbare Tiefe, welche alle Menschengedanken weit übertrifft. Melancthon

¹⁸ Zu der Spaltung zwischen dem *coram Deo* und *erga Deum* siehe Paul Althaus: *Die Theologie Martin Luthers*. Gütersloh 1962, 372-385; Albrecht Peters: *Glaube und Werk*, 122-136.

¹⁹ GK I, 245: »Denn die Kunst kann Gott meisterlich, weil idermann den andern beraubt und stiehlt, daß er einen Dieb mit dem andern strafet.«

hat sie in Apologie IV, 8.34 dadurch angesprochen, daß er vor jede entfaltende Aussage ein »vere« setzte; der Herr fordert von uns das »vere timere Deum, vere diligere Deum, vere invocare Deum, vere statuere, quod Deus exaudiat...« Dieses vere ist durchglüht von dem verzehrenden Feuer der Heiligkeit Gottes; es überfliegt weit alle unsere Bilder eines heiligen und gottgemäßen Lebens und findet erst sein Ziel in Jesu Gehorsams- und Leidensweg. Damit bleibt das Gesetz notwendig in seinem Verdammungsurteil stehen über allen Menschen außer diesem einen. Aus den vordergründig nur auf die Taten bezogenen Geboten, aus Gottes Legislatur, bricht gleichsam die unergründliche Heiligkeit des Herrn selber hervor und trifft unser Herz und Gewissen in der Judikatur. In Apologie IV hat Melanchthon dies unermüdlich eingeschärft: »Lex... semper accusat conscientias et perterrefacit.« »Das Gesetz klagt allzeit das Gewissen an und erschrecks« (Apol. IV, 39).²⁰

Damit wird auch im Verständnis der Sünde die in der scholastischen Theologie heimlich mitschwingende Tiefe hineingerissen in das verantwortliche Bewußtsein eines Christen. Die Benutzung des Dekaloges als Beichtspiegel, das totale Sündenbekenntnis der Liturgie, die sorgfältige Gewissenserforschung an Hand der Bußpsalmen deckten hinter und unter den akthaft bejahten Begierden die dunkle Selbstversklavung des menschlichen Ich auf. Aus dem coram hominibus hebt sich das coram Deo in seiner Zuspitzung auf das erga Deum heraus. Wie Calvin in seiner Betrachtung zum Sündenfall (Inst. II, 1, 4) zeigt, liegt die Ursünde nicht im Bereiche des Verstoßes gegen die mitmenschlichen Ordnungen, nicht im Raume der iustitia civilis, für welchen die zweite Tafel der Gebote gilt, ja streng genommen liegt die Ursünde nicht einmal im Bereiche einer äußeren Gottesverehrung, also des zweiten und dritten Gebotes, sondern allein und ausschließlich im Raum des ersten Gebotes selber. Es ging bei der Ursünde zunächst um die Haltung des menschlichen Herzens zu Gott. Hier fiel in Adam die Grundentscheidung, welche uns alle kraft des Zornes Gottes ins Verderben riß. Die Ursünde ist das willentlich zerstörte Gottesverhältnis. Luther faßt dies in den Schmalkaldischen Artikeln zusammen in der Wendung: »Gott nicht kennen oder achten« (AS C I, 2). Melanchthon beschreibt es in CA II als Existieren »sine metu Dei, sine fiducia erga Deum et cum concupiscentia«.²¹ Diese Kernsünde ist der Unheilsbrunnen, die Verderbensquelle, aus welcher alle akthaftern Sünden hervorbrechen. Die Urver-

²⁰ Siehe ferner Apol. IV, 129. 158. 167. 205. 270 u. ö.

²¹ Vgl. Apol. II, 14: »ignorationem Dei, contemptum Dei, vacare metu Dei et fiducia erga Deum, non posse diligere Deum.«

sklavung des Menschen, unser Hineingebanntsein in Adams Abkehr von Gott, liegt all unseren konkreten Entscheidungen voraus. Diese Einsicht hat Melancthon in seiner Verteidigung von CA II eindringlich entwickelt. Die Konfutatoren hatten mit einem gewissen Recht bemerkt, daß mit den Worten »ohne Gottesfurcht, ohne Vertrauen« sein, »voll böser Lust und Neigung« leben schon tathafte Sünden bezeichnet wären. Wo die Sünde in unser Bewußtsein tritt, da wird sie bereits als meine Sünde im Bekenntnis vor Gott gebracht. Dennoch hält Melancthon seinen Gegnern entgegen: Man suche durch jene umstrittenen Worte auf etwas hinzudeuten, was tiefer liege als unsere bewußten Entscheidungen, auf jene »perpetua naturae inclinatio« (Apol. II, 3), welche in einem jeglichen Begehren hervorbreche, auf jene »durabiles defectus in natura non renovata« (Apol. II, 31),²² welche alles Fühlen und Wollen, alles Sinnen und Trachten, alles Handeln und Vollbringen besudelten. Deshalb dürfe auch die Konkupiszenz nicht einfach mit der sinnlichen Lust unserer niederen Triebe identifiziert werden, sie sei vielmehr eine Chiffre für den amor sui, für den »ichhaften Lebensdurst des Menschen, sein Selbstseinwollen und seine eigene Mittelpunktshaltung«.²³ »Die böse Lust sei, daß natürlich wider Gottes Wort all unser Sinn, Herz und Mut stehet, da wir nicht allein suchen allerlei Wollust des Leibs, sondern auch auf unser Weisheit und Gerechtigkeit vertrauen, und dagegen Gottes vergessen und wenig, ja gar nichts achten« (Apol. II, 26).

Was wir erkennen und mit Namen nennen können, sind immer nur die ins Licht akthafter Bejahung in Gedanken, Worten und Werken durchgebrochenen einzelnen Sünden, dennoch tragen wir in der Beichte auch diese dunkle Urversklavung vor Gottes Angesicht. Diese Schichtung zwischen dem coram hominibus und dem coram Deo hat für Luther ihren Sitz im Leben im Beichtbekenntnis. Seine Anweisung zur Beichte lautet: »Fur Gott soll man aller Sunden sich schuld geben, auch die wir nicht erkennen, wie wir im Vaterunser tun. Aber fur dem Beichtiger sollen wir allein die Sunden bekennen, die wir wissen und fühlen im Herzen« (KK IV, 18).²⁴

Diese Spannung zwischen einer menschlichen Vordergrund- und einer göttlichen Tiefendimension beobachten wir nicht allein bei dem Begriff des Gesetzes

²² Apol. II, 23: »... non actus tantum, sed dona et vim ad haec efficienda.«

²³ Ernst Kinder: *Die Erbsünde nach der Lehre der ev.-luth. Bekenntnisschriften*. Stuttgart 1959, 43.

²⁴ Vgl. KK IV, 22: »Ich armer Sunder bekenne mich für Gott aller Sunden schuldig; insonderheit bekenne ich für Euch ...«

und der Sünde, sondern auch im reformatorischen Verständnis des Evangeliums und des Glaubens.

Nach Melanchthons Darstellung in Apologie IV umspannt das Wort Evangelium einmal die gesamte im Credo bezeugte Heilsgeschichte (Apol. IV, 51). Wie jedoch im Gesetz Gott der ewige Richter hervorbrach aus dem ersten Gebot, so naht sich uns der in Christus gnädige Erbarmer in dem Glaubensartikel von der Sündenvergebung. Die *remissio peccatorum* springt gleichsam aus den übrigen Artikeln des Credo heraus als die »*causa finalis historiae*« (Apol. IV, 51). In der im Credo nacherzählten Heilsgeschichte wendet uns Gott sein väterliches Herz zu im Sohn durch den Geist (GK II, 65). Insofern meint das Wort Evangelium, »in seinem eigentlichen Verstande gebraucht« (»*propriissima sua significatione*«), allein die »gute und fröhliche Botschaft, daß Gott die Sünde nicht strafen, sondern umb Christi willen vergeben wolle« (SD V, 6. 21).

Notwendig heben sich damit auch im Verständnis des Glaubens zwei Dimensionen scharf voneinander ab. Die vordergründige Schicht wird charakterisiert durch die Wendung »*notitia historiae seu dogmatum*« (Apol. IV, 383). In diesem Bereich fällt noch nicht die Entscheidung über das ewige Heil oder Verderben, können doch auch »die Teufel und Gottlosen... die Historien glauben, daß Christus gelitten hab und auferstanden sei von den Toten« (CA XX, 23), läßt sich nach dem Tridentinum jener Glaube doch durchaus mit einer Todsünde vereinbaren (D 808. 838). Die heilsmächtige Entscheidung fällt in der Tiefenschicht des *pro me*. Melanchthon spricht deshalb von dem »wahren Glauben« (CA XX, 23) oder der »*fides specialis*« (Apol. IV, 45), wodurch ein jeglicher die Zuwendung Gottes in Christus, die Sündenvergebung und die Annahme an Kindes Statt ergreift. Dieser Vertrauensglaube ist die ausgestreckte Bettlerhand, welche das ewige Heil fest umschließt.

II

Diese Tiefendimension in Gesetz und Evangelium, in Sünde und Glaube prägt die Gedanken der Reformatoren zur Rechtfertigung. In diesem »*praecipuus locus doctrinae christianae*« (Apol. IV, 2)²⁵ ringen die Reformatoren um ein Zwiefaches, um das Lob des sich unser in Christus erbarmenden Gottes und um den

²⁵ Siehe hierzu etwa folgende Belege: WA 39 I, 87. 205; WA 40 I, 33; Apol. IV, 398; FC SD III, 6; Inst. III, 11, 1.

Trost der vom Gesetz geschlagenen Gewissen.²⁶ Die Rechtfertigung wird beschrieben als ein personaler Akt zwischen dem allmächtigen und allerbarmenden Gott und uns Sündern. Rechtfertigung ist die Wiederherstellung des von Gott im Ursprung gewollten Verhältnisses zwischen ihm und uns Menschen, ist die Wiederaufnahme in das Kindschaftsverhältnis, die Aussöhnung mit dem erzürnten Vater. Melanchthon umschreibt diesen Akt deshalb durch *iustificatio* oder *reconciliatio*; seine die Vergangenheit verschließende Seite konzentriert sich in den Worten *peccata remitti*, *remissio peccatorum*, seine die Zukunft eröffnende Seite in den Worten *in gratiam recipi*, *iustificatio*, *reconciliatio*.

Gott streicht nicht nur die zwischen uns und ihm stehenden Sünden durch; er nimmt uns zugleich in Gnaden an und eröffnet uns ein Leben in seiner Vergebung, welches bis in die Ewigkeit hineinreicht. Dieses umfassende Verständnis der Rechtfertigung ist bis in die Konkordienformel hinein festgehalten. »Daß ein armer sündiger Mensch für Gott gerechtfertigt, das ist, absolviert, los und ledig gesprochen werde von allen seinen Sünden und von dem Urteil der wohlverdienten Verdammnis, auch angenommen werde zur Kindschaft und Erbschaft des ewigen Lebens« (SD III, 9).

Melanchthon hat in der *Confessio Augustana* und deren Apologie die Bewegung von der *iustificatio* zur *vivificatio* und *renovatio* sowohl christologisch-pneumatologisch als auch anthropologisch-psychologisch entwickelt. Christologisch-pneumatologisch argumentiert er etwa so: Das Gesetz kann nicht erfüllt werden ohne Christus und den Geist.²⁷ Im Glauben ergreift Christus durch den Geist von unseren Herzen Besitz, reinigt und erneuert sie, schenkt uns den Mut zum Kampf gegen die Verderbensmächte, die Kraft zum Gehorsam gegen die Gebote der ersten und auch der zweiten Tafel, wirkt in uns die Heiligung und beschirmt uns wider die Anfechtungen. Anthropologisch-psychologisch entfaltet er die Glieder der Kette vom Wort des Evangeliums bis zur Tat des neuen Gehorsams. Sie lautet: *Euangelium* - *Spiritus sanctus* - *fides* - *Spiritus sanctus* - *nova vita in cordibus* (*renovatio cordis*) - *spirituales motus seu affectus* - *bona opera*, *impletio legis*.²⁸ Eigenartig ist dabei das wiederholte Erscheinen des Geistes. Im Horizont der Rechtfertigung wird gesagt: Der Geist hat sich ganz gebunden an die Gnadenmittel: Wort und Sakrament; nur in ihnen will er uns heilhaft begge-

26 Dieser zwifache Skopus der Rechtfertigungslehre ist unterstrichen Apol. IV, 2. 117 ff. 157; FC SD III, 30; Inst. III, 13, 1-5.

27 Apol. IV, 127: »Lex non potest fieri sine Christo. Item lex non potest fieri sine Spiritu sancto.«

28 Die Glieder dieser Kette sind genannt in CA XX, 29; Apol. IV, 45 f. 64. 125. 136.

nen.²⁹ Doch bleibt er in dieser seiner Bindung der hoheitliche Herr, welcher den auf das Evangelium Lauschenden den Glauben schenkt, »wo und wenn er will«, »ubi et quando visum est Deo« (CA V). Hier gilt also die Reihenfolge: Euangelium - Spiritus sanctus - fides; der Glaube ist nicht Tat des Menschen, sondern Geschenk des Geistes (Apol. IV, 64. 116). Im Horizont der Heiligung dagegen erscheint der Glaube als das Empfangsorgan des Spiritus in nobis, welcher die Wandlung des Herzens wirkt. »Der Glaub ergreift allzeit allein Gnade und Vergebung der Sunde. Und dieweil durch den Glauben der heilig Geist geben wird, so wird auch das Herz geschickt, gute Werk zu tun« (CA XX, 28 f). Im Horizonte der Heiligung gilt also die Reihenfolge: fides - Spiritus sanctus - nova vita in cordibus (Apol. IV, 47. 125).

Durch diese lebendige Bewegung von der iustificatio zur sanctificatio sind die Reformatoren gefeit gegen die Angriffe des Tridentinums. Gegen den Vorwurf der Gesetzesverachtung wie des Libertinismus mußten sich bereits Paulus und Augustin verteidigen. Einen »eitlen Vertrauensglauben«, welchen vor allem Seripando bei Luther befürchtet, haben die Reformatoren nie gelehrt.³⁰ Daß man allein die Sündenvergebung herausstreicht, ohne die Erneuerung durch den Geist zu fordern, ist für Luther der unverzeihliche Fehler der Antinomer (WA 50, 599 f). Auch Melancthons Rechtfertigungslehre wird verzeichnet, wenn man sie auf ein abstraktes forensisches Urteil reduziert und die innere Bewegung von der Rechtfertigung zum neuen Gehorsam übersieht.³¹ Deshalb könnten wir dem Satz von Hans Küng beipflichten: »Die Protestanten reden von Gerechtsprechung, die Gerechtmachung einschließt, und die Katholiken von Gerechtmachung, die die Gerechtsprechung voraussetzt. Wäre es nicht an der Zeit, aufzuhören, polemisch aneinander vorbeizureden?«³²

Doch bleibt bei einer derartigen schematischen Darstellung des Zueinanders das tiefe Widereinander zwischen Rom und Wittenberg verdeckt, so spitzt Michael Schmaus die Kontroverse zu auf Luthers Aussagen über den Totalitätscharakter der im Christen noch verbleibenden Sünde. Wie läßt sich die Neuschaffung des inwendigen Menschen durch Gott vereinen mit dem peccator in re, iustus in spe? Zeigt das Ja zum Bleiben der Sünde im Christen nicht doch, daß die Recht-

29 CA V Var.: »Nam spiritus sanctus datur et est efficax per verbum Dei et per sacramenta.«

30 Siehe hierzu Stephanus Pfürntner: *Luther und Thomas im Gespräch*, 146 ff.

31 Insofern trifft selbst der Canon 11 des Rechtfertigungsdekretes nicht wirklich die Position der Reformatoren.

32 Hans Küng: *Rechtfertigung*, 218.

fertigung letztlich bei Gott im Himmel bleibt und unsere Wirklichkeit auf Erden nicht verändert?³³

Bei einer Antwort auf diese Anfrage müssen wir die reformatorische Unterscheidung zwischen dem *peccatum regnans* und dem *peccatum regnatum* bedenken. Der Glaube an die Vergebung in Christus verträgt sich nach reformatorischer Schau nicht mit einem Ja zur Sünde. Die Lehre der Reformatoren, daß die abgründige Versklavung unter die Erbsünde auch im Christen bleibe, ist nicht als eine metaphysische oder ontologische Feststellung mißzuverstehen.³⁴ Sie ist gesprochen in der geistlichen Teilhabe am Gotteshaß gegen die Sünde. Dieses existentielle Nein des Glaubenden zur Sünde wird befestigt in der sorgfältigen Unterscheidung zwischen der herrschenden und der beherrschten Sünde, welche Luther 1521 in der Schrift gegen Latomus zuerst breiter entfaltet (WA 8, 96). Wohl bleibt die Sünde im Christen, jedoch immer als unter die Füße getretene, nie als obsiegende Macht, »denn der heilige Geist läßt die Sünde nicht walten und überhand gewinnen, daß sie vollbracht werde, sondern steuret und wehret, daß sie nicht muß tun, was sie will. Tut sie aber, was sie will, so ist der heilige Geist und Glaube nicht dabei« (AS C III, 44). Der rechte Heilsglaube kommt aus der Buße und bleibt im Ringen mit der Sünde; er lebt in der ständigen *mortificatio*, deshalb kann er nicht zusammengehen mit einer Todsünde.³⁵ Vor allem Melancthon zeigt hier in beachtenswerten anthropologischen Ausführungen die Rückwirkung der bejahten Sünde auf den rechten Glauben auf. Der Heilsglaube wird durch ein »*peccatum regnans seu dominans*«,³⁶ welches als bewußte »*actio contra conscientiam*«³⁷ gedeutet wird, vernichtet. Wo das in Gottes Wort gebundene Gewissen verletzt wird, da wandelt sich die betende Zuwendung zu Gott notwendig in Verachtung Gottes, in Flucht vor seinem heiligen Gericht.³⁸ Die Konkordienformel faßt diese Einsicht in folgendem Diktum zusammen: »Also ist ein wahrer, seligmachender Glaube nicht in denen, so ohne Reu und Leid sind und

33 Michael Schmaus: *Katholische Dogmatik*, Bd. III/2, 97 ff.

34 Michael Schmaus: *Katholische Dogmatik*, Bd. III/2, 120: »Luthers Formel *simul iustus et peccator* wäre von der Verurteilung des Tridentinums nicht getroffen, wenn sie nicht metaphysisch, sondern konkret-geschichtlich gemeint ist.«

35 Siehe hierzu Apol. IV, 48. 65. 116. 144; Apol. XXI, 13.

36 Loci von 1559. Studienausgabe Bd. II/1, 275; Bd. II/2, 470 f.

37 Ebd. Bd. II/1, 273; Bd. II/2, 468. 470.

38 Ebd. Bd. II/2, 467, 29: »Necesse est autem hoc sciri conscientiam oportere regi verbo Dei«; 468, 5: »Conscientia retinens propositum peccandi contemnit aut fugit Deum, non potest Deum invocare.«

einen bösen Fürsatz haben, in Sünden zu bleiben und beharren, sondern wahre Reue gehet vorher, und rechter Glaub ist in und bei wahrer Buß» (SD III, 26).

Dieser negativen Rückführung der bejahten Sünde auf das darin hervorbrechende Nein zum gnädigen Gott korrespondiert nun zugleich ein positives Verhältnis zwischen dem Glauben und dem Kampf mit der Sünde. Wilfried Joest hat diesen Unterschied zwischen dem tridentinischen und dem reformatorischen Glaubensverständnis klar formuliert. Trotz der plerophoren Aussage des 8. Kapitels im Rechtfertigungsdekret, nach welcher der Glaube »Beginn des Heils für den Menschen, Grundlage und Wurzel jeder Rechtfertigung« ist,³⁹ gewinnt er im Gesamt des Dekretes nur eine »zeitliche Wurzelstellung«; der Glaube bleibt »eine Teilfunktion des Verhaltens des Menschen zu Gott, nämlich die Aufnahme der Offenbarung Gottes in seine Überzeugung und seine Gedanken. Zu dieser Teilfunktion müssen im Verhalten der ganzen Person zu Gott andere Funktionen hinzukommen, vor allem die Liebe im Fühlen und der Gehorsam im Wollen . . . Nach evangelischer Auffassung hat der Glaube im Rechtfertigungsgeschehen eine sachliche Wurzelstellung. Als der Totalvorgang der Selbstpreisgabe an Gottes Verheißung empfängt er bedingungslos, was Gott zusagt, und in diesem bedingungslosen Empfangen leben Buße, Liebe, Hoffnung und Gehorsam auf«.⁴⁰

Diese »sachliche Wurzelstellung« ist jedoch streng personal in der Dimension persönlicher Gewißheit zu sehen und zu beschreiben. Das bewährt die reformatorische Vorstellung, daß sich der Glaube in seinen Werken übt. Die Reformatoren scheuen sich nicht, eine echte Rückwirkung der Gewißheit aus den Werken auf die grundlegende Glaubensgewißheit, den sogenannten Syllogismus practicus, zu vertreten. Das Schriftwort, welches diesen Zusammenhang am stärksten beleuchtet, ist 2. Petrus 1, 10: »Fleißigt euch, eure Berufung und Erwählung fest zu machen, denn wenn ihr dies tut, werdet ihr niemals straucheln!«⁴¹ Während der Syllogismus practicus in den grundlegenden reformierten Bekenntnissen sich nur in der Frage 86 des Heidelberger Katechismus andeutet,⁴² ist er in den lutherischen Bekenntnissen in einer scharf durchreflektierten Gestalt bezeugt. In Apol. XIII, 16-17 findet Melanchthon es unbedenklich, auch das Gebet, die Almosen, das Kreuz und die Trübsale der Christen unter die Sakramente zu zählen. Auch sie

39 D 801: »Fides est humanae salutis initium, fundamentum et radix omnis iustificationis.«

40 Wilfried Joest. KD 9 (1963), 65. 64.

41 Eine Auslegung von 2. Petrus 1, 10 findet sich Apol. XX, 12-13; Inst. III, 14. 18 f.

42 »Warumb sollen wir gute Werk tun? . . . Darnach auch, daß wir bei uns selbst unsers Glaubens aus seinen Früchten gewiß sein.«

hätten Gottes Befehl und Verheißung. Auch in ihnen könnten darum die Christen Gottes Zusage im leiblichen Zeichen ergreifen. Wie die Sakramente, so rechtfertigten auch diese Liebeswerke den Menschen keineswegs *ex opere operato*, sondern allein darin, daß wir sie im Glauben ergreifen.⁴³ Luther läßt diese Deutung der Liebeswerke im Horizont der Sakramente anklingen in seiner Auslegung der fünften Vaterunserbitte im Großen Katechismus (GK III, 98). Die Worte »als wir verlassen unseren Schuldigern« bezeichnet er als ein besonders handliches Siegel, welches Gott seiner Zusage der Sündenvergebung angeheftet habe. Im Unterschied zu Taufe und Abendmahl hätten wir dieses Siegel »allezeit bei uns« und könnten es »alle Stunden brauchen und uben«. Indem wir unserem Nächsten helfen und ihm vergeben, lassen wir unseren Glauben nicht allein anderen Menschen gegenüber hervorbrechen; wir selber dürfen ein wenig davon spüren und so vor dem eigenen Gewissen unsere Erwählung und Berufung festmachen. »Opera bona certam faciunt vocationem et electionem nostram, quia testimonium sunt fidei verae« (WA 39 I, 131, Th. 57). Im Hinblick auf diese Erkenntnis, daß unser Glaube sich in den Werken übt und dadurch wächst, könnten die Reformatoren dem 10. Kapitel und dem 24. Kanon des Trienter Rechtfertigungsdekretes einen positiven Sinn abgewinnen. Die Werke sind nicht ausschließlich Frucht und Anzeichen der schon erlangten Rechtfertigung, in ihnen wächst unsere Heiligung und damit auch Gottes Freude über unseren Gehorsam.

Wie stark die Reformatoren auf die Werke des neuen Gehorsams drängen, das wird greifbar aus Melanchthons Wendungen in der Apologie. Sie sind Früchte des rechten Glaubens; wir bringen sie dar als »sacrificia eucharistica« (Apol. XXIV, 30. 25), als Dankopfer, Gott in seinen Geboten zu ehren, »propter gloriam et mandatum Dei« (Apol. XII, 139. 174). Zugleich sind die guten Werke Kampfhandlungen Christi gegen das Satansreich (Apol. IV, 189-193); in ihnen richtet unser Herr durch die Evangeliumsverkündigung wie den Liebesdienst der Seinen hier auf Erden seine Herrschaft auf, baut er die »externa politia regni Christi inter homines« (Apol. IV, 193) und feiert seine Siege über den Widersacher.⁴⁴ In den guten Werken werden wir selber hineingenommen in das Christus-

43 Apol. IV, 275 f: »... nobis opus est habere externa signa tantae promissionis, quia conscientia pavida multiplici consolatione opus habet... ita scripta et picta est eadem promissio in bonis operibus, ut haec opera admoneant nos, ut firmius credamus... Pii amplectuntur eas et gaudent habere signa et testimonia tantae promissionis. Ideo exercent se in illis signis et testimoniis. Sicut igitur coena Domini non iustificat ex opere operato sine fide, ita eleemosynae non iustificant sine fide ex opere operato.«

44 Apol. IV, 192: »Per haec opera triumphat Christus adversus diabolum.«

opfer, in das »liebe heilige Kreuz« (GK III, 65). Das Lobopfer des Dankes vertieft sich zum Ganzopfer der Existenz.⁴⁵

Für die Reformatoren bleibt die innere Wirkkraft der guten Werke nicht beschränkt auf dieses Leben, auf einen irdischen Segen; ihr Lohn greift ins Jenseits hinüber (Apol. IV, 367). Was in Christus gewirkt ist, das streicht Gott mit unserem Tod nicht einfach durch; es leuchtet zur Verherrlichung des Schöpfers und Erlösers auch in der Ewigkeit. Ausdrücklich betont Melanchthon in der Apologie: »Erunt igitur dissimilia praemia propter dissimiles labores« (Apol. IV, 194) und fügt hinzu: »Erunt enim discrimina gloriae sanctorum« (Apol. IV, 355). Dasselbe sagt Luther in seiner plastischen Sprache: »Auf diese Weise lassen wir nu zu, daß die Christen Verdienst und Lohn bei Gott haben, nicht dazu, daß sie Gottes Kinder und Erben des ewigen Lebens werden, sondern den Gläubigen, die bereit solchs haben, zu Trost, daß sie wissen, daß er nicht wolle unvergolten lassen, was sie hie umb Christi willen leiden. Sondern wenn sie viel leiden und erbeiten, so wolle er sie am Jungsten Tag sonderlich schmücken, mehr und herrlicher denn andere als sonderliche große Stern für andern . . . Daß heißet nicht Vergebung der Sunde noch den Himmel verdienet, sondern Vergeltung des Leidens mit destе großer Herrlichkeit« (WA 32, 543).

Diese Unterscheidung zwischen der grundlegenden Rechtfertigung allein durch den Glauben an das allgenugsame Christusopfer und der Vergeltung des Leidens in Christo durch die Herrlichkeit bei Gott aktualisiert die Spannung zwischen dem erga Deum und dem coram Deo. Das Kapitel 16 und der Kanon 32 der sechsten Sitzung des Tridentinums unterscheiden hier nicht; sie sagen, der Gerechtfertigte verdiene im strengen Sinne des Wortes (D 842 »vere mereri«, D 809 »vere promeruisse«) durch seine in der Kraft der göttlichen Gnade und des Verdienstes Christi gewirkten Taten nicht allein den Herrlichkeitsstand, sondern auch den Eintritt in das ewige Leben. Die Reformatoren unterscheiden hier sehr betont: Der Eingang in das ewige Leben wird uns allein »propter Christum per fidem« zuteil; bei dem Herrlichkeitsstand jedoch fällt der in der Liebe tätige Glaube ins Gewicht. Es wird »unterscheiden sein in Klarheit, sed tamen gleich in Christo« (WA 36, 653). »In fide gleich, in der Ehr ungleich« (WA 36, 636).

Damit wird auch im Verständnis des Glaubens die heilsmächtige Tiefendimension von der charismatischen Kraftdimension unterschieden. Erga Deum müssen

45 Zu diesem Abschnitt vergleiche Peter Brunner: *Die Notwendigkeit des neuen Gehorsams nach dem Augsburger Bekenntnis*. KD 7 (1961), 272-283. 278 ff.

nicht allein unsere Werke und Verdienste, unsere Reue und unsere Liebe dahintenableiben, auch das Schauen auf den gottgeschenkten Glauben, solange wir diesen noch verstehen als eine intensive Vertrauens- und Liebesbewegung, mit welcher wir uns Gott zu nahen und zu einen suchen, vergeht im Feuer der Heiligkeit Gottes (Apol. IV, 56. 86). Luthers personales Eintreten in den Glaubensvollzug deutet sich hier an. Solange ich mich noch auf meinen Glauben verlasse, mich selber in meinem Glauben festhalte, bin ich nicht wirklich im allgenugsamen Christusopfer bei Gott, ich bin ja noch bei mir selbst. Der Glaube rechtfertigt allein dadurch und darin, daß er sich ganz hineinversenkt erfährt in das Opfer Christi, daß er sich selbst aus dem Blick verliert und ganz im Herrn geborgen ist. Dieser allein in Christus sich Gott nahende Glaube ist der errettende Heilsglaube; den Glauben als vom Göttlichen eröffnete machtvolle Willensbewegung menschlicher Existenz kennen alle homines religiosi; er ist für die Reformatoren ein Charisma des Spiritus creator, welches jedoch unter dem Fluch des Gesetzes verbleibt.

Die grundlegende Rechtfertigung propter Christum per fidem bleibt für die Reformatoren stehen über den Worten zum Lohn der Werke. Hierdurch verschärfen sich die augustinischen Gedanken, welche im 16. Kapitel des Rechtfertigungsdekretes durchbrechen möchten; Gottes Lohn ist »praemium, nicht pretium, eine unberechenbare, unvorstellbare Belohnung, nicht ein berechenbarer, dem menschlichen Anspruch verfügbarer Preis für seine Werke«. ⁴⁶ Gott schenkt seinen Gnadenlohn frei als der souveräne Herr. Gott nimmt mit der sich im Heilsglauben ins Christusopfer hineinbergenden Person auch deren Taten an, ⁴⁷ er schenkt auch ihnen den Gnadenlohn in der Verherrlichung des Wirkers. »Der Mensch soll ganz, beide nach der Person und seinen Werken, gerecht und heilig heißen und sein aus lauter Gnade und Barmherzigkeit in Christo über uns ausgeschütt und ausgebreit« (AS C XIII, 2). Insofern bleibt, wie vor allem Melanchthon und Calvin hervorheben, ⁴⁸ ein sachnotwendiger Unterschied zwischen der grundlegenden Bekehrung aus dem Unglauben zum Glauben und dem Leben im Glaubensgehorsam. Solange der Mensch im Unglauben verharret, verbleiben auch alle

46 Günther Bornkamm: *Der Lohngedanke im Neuen Testament*. In: Studien zu Antike und Urchristentum. Gesammelte Aufsätze. Bd. 2, München 1959, 69-92. 91.

47 Apol. IV, 269: »Opera non placent sine propitiatore Christo«; Apol. IV, 252: »Nam bona opera in sanctis . . . sunt iustitiae et placent propter fidem«; Apol. IV, 222: »Iustificatio non est certi operis approbatio, sed totius personae.«

48 Diese Unterscheidung ist bedacht bei Calvin im Genfer Katechismus, Gruppe 19 und 20, und in der Institutio von 1559, Buch III, 17, 4 f, bei Melanchthon in Apologie IV, 364-367.

noch so sittlichen Taten unter dem Fluch des Gesetzes; lebt der Errettete im Glaubensgehorsam, so nimmt Gott mit der glaubenden Person auch deren noch von der Sünde befleckten Werke an.

In Melanchthons Ringen um diejenigen Schriftworte, welche das Gericht nach den Werken und den Gnadenlohn herausstreichen, deutet sich jedoch die Gefahr an, daß dieses zweite Urteil nach den Glaubenswerken sich wieder von der grundlegenden Rechtfertigung propter Christum per fidem ablöst. Am greifbarsten ist diese Gefahr wohl in folgender Wendung: »Impletio legis, quae sequitur fidem, versatur circa legem, in qua non gratis, sed pro nostris operibus offertur et debetur merces« (Apol. IV, 367). Es hat den Anschein, als sollte nach der grundlegenden Glaubensrechtfertigung wieder eine reine Gesetzes- und Verdienstgerechtigkeit aufgerichtet werden. Diese Gefahr ist dadurch entstanden, daß sich eine abstrahierende Analyse der einzelnen Stadien im Heilsprozeß aus der eschatologischen Bewegung auf das Gericht nach den Werken und die Errettung allein im Glauben herauslöst. In den Bekenntnisschriften, insbesondere in Apologie IV, wird jene Gefahr gebannt durch ein fünffaches »semper«. ⁴⁹

(1) Das anklagende Gesetz bleibt über den Wiedergeborenen, sofern sie noch den alten Adam an sich tragen, aufgerichtet. »Lex semper accusat conscientias et perterrefacit« (Apol. IV, 39). Der eine unwandelbare Wille Gottes will unseren ganzen Menschen durchdringen und mehr und mehr in uns Gestalt gewinnen. ⁵⁰ Es geht um das heimliche Reifen der eschatologischen Erfüllung von Jeremia 31, 33, um das in unser Inneres gelegte und in unser Herz geschriebene Gesetz.

(2) Die Ursünde bleibt in uns als eine »perpetua naturae inclinatio« (Apol. II, 3) bis in den Tod. Immer gelüstet das Fleisch wider den Geist (Galater 5, 17); ⁵¹ immer bleiben die Werke der Heiligen befleckt von der Erbseuche; ⁵² unaufhörlich leuchtet das Gesetz in diese Abgründe hinein und offenbart uns die Erbsünde an ihren Früchten (AS C II, 4).

(3) Doch auch Christus hört nicht auf, unser Mittler zu sein. Er ist nicht nur

49 Dieses fünffache »semper« ist frei wiedergegeben nach Gerhard Gloege: *Zur Rechtfertigungslehre der Augsburgerischen Apologie*. MPTh 45 (1956), 205-214. 212 f.

50 Apol. IV, 124: »Hae sententiae et similes testantur, quod oporteat legem in nobis inchoari et magis magisque fieri«; Apol. IV, 136: »Profitemur igitur, quod necesse sit inchoari in nobis et subinde magis magisque fieri legem.«

51 Apol. IV, 319: »Semper enim caro concupiscit adversus Spiritum.«

52 Apol. IV, 168: »Semper . . . in hac infirmitate nostra adest peccatum.« Apol. IV, 146: »Nam in hac vita non possumus legi satisfacere, quia natura carnalis non desinit malos affectus parere, etsi his resistit Spiritus in nobis.«

einmal für uns am Kreuz gestorben und hat uns nicht nur einmal im Glauben die grundlegende Rechtfertigung zuteilwerden lassen; ununterbrochen tritt er als der ständige Fürbitter ein für uns vor dem himmlischen Vater.⁵³ Deshalb läßt sich auch der Glaube nicht eingrenzen auf ein zeitliches principium der Rechtfertigung (Apol. IV, 71. 72), ist er doch als das Sich-Hineinbergen in das Opfer und die ständige Fürbitte Christi die Gerechtigkeit, welche uns errettet (Apol. IV, 86). Als dieses fortwährende Ergreifen des einmaligen Opfers wie der ständigen Fürbitte Christi bleibt auch er das gottgewirkte Vorzeichen vor dem gesamten Glaubensstreit des Christenmenschen, ja er ist in jedem Moment dieses Ringens als die wirkmächtige Geisteskraft anwesend (Apol. IV, 115. 117. 161).

(4) Immer aufs neue wird die Vergebung dargereicht und ergriffen. Ständig dürfen wir in der Buße zur Verheißung zurückkehren, dürfen wir wieder hineinkriechen in unsere Taufe.⁵⁴ Ständig übt der Heilige Geist sein Amt und Werk an uns (GK II, 61); er teilt unter mannigfaltiger Gestalt die Vergebung aus und eint uns mit Christus. Ständig erwächst die Heiligung aus der Vergebung; ständig wird unser Gewissen befreit von der Anklage des Gesetzes, unser Herz ermutigt zum Kampf wider die Verderbensmächte; ständig werden Herz und Gewissen mitten im Streit im rechten einigen Glauben erhalten und vor dem Versinken in den Anfechtungen bewahrt.

(5) Zugleich gilt auch die andere Seite, und darin ist der Bogen geschlagen zurück zum ersten Punkt. Ständig wird der alte Mensch in den Tod gegeben (GK IV, 65). Ständig wirkt Gott durch die »Donneraxt« seines Gesetzes in uns nicht eine »activa contritio, eine gemachte Reu, sondern passiva contritio, das recht Herzeleid, Leiden und Fühlen des Todes« (AS C III, 2). Ständig legt er uns das Kreuz auf und behält uns unter den Anfechtungen vom eigenen Fleisch, von der Welt und vom Teufel. Diese nicht erheuchelte und zugleich nicht »stückliche« und nicht »bettelische« Buße »währet bei den Christen bis in den Tod« (AS C III, 36. 40), weil das Reinigungs- und Heiligungswerk des Geistes bis in den Tod und die Auferweckung des erneuerten Menschen währet.

53 Apol. IV, 162: »Christus non desinit esse mediator, postquam renovati sumus.« Apol. IV, 165: »Perpetuo interpellat pro nobis.«

54 Apol. IV, 165: »Semper ad promissionem recurrendum est«; vgl. CA XII, 1. GK IV, 65: »Diese zwei Stück, unter das Wasser sinken und wieder erauskommen, deutet die Kraft und Werk der Taufe, welchs nichts anders ist denn die Tötung des alten Adams, darnach die Auferstehung des neuen Menschens, welche beide unser Leben lang in uns gehen sollen, also daß ein christlich Leben nichts anders ist denn eine tägliche Taufe, einmal angefangen und immer darin gehalten.«

III

Haben wir hiermit die reformatorische Rechtfertigungsbotschaft in knappen Strichen skizziert, so ist dadurch vielleicht die Basis gewonnen, um die Frage anzugehen, welche uns heute im kontroverstheologischen Gespräch wie beim eigenen Nachvollzug des Zeugnisses der Reformatoren bedrängt: Wie verstehen die Reformatoren das personale Gegenüber des Menschen zu Gott? Wird bei ihnen die freie respondierende Verantwortung des Menschen nicht doch verschlungen von der Alleinwirksamkeit Gottes? Die römisch-katholische Christenheit hat hier vor allem Anstoß genommen an der These 13 der Heidelberger Disputation: »*Libenum arbitrium post peccatum res est de solo titulo, et dum facit quod in se est, peccat mortaliter*« (WA I, 359; D 776. 815). Die lutherischen Gesprächspartner haben wie schon der Reformator selber in *De servo arbitrio* (WA 18, 667-671) darauf hingewiesen, daß auch nach thomistisch-augustinischer Vorstellung, wie sie trotz mancher Abschwächungen das Tridentinum festhält, grundsätzlich gilt: »Im Blick auf die Erlangung des Heiles ist das *liberum arbitrium* des noch nicht gerechtfertigten und noch nicht berufenen Menschen ein *servum arbitrium*. Denn der Mensch ist mit allem, was er ist und hat, so sehr *servus peccati* und in solchem Maße *sub potestate diaboli ac mortis*, daß er seine Verlorenheit vor Gott mit den ihm verbliebenen Kräften nicht wenden kann.«⁵⁵ Konzentriert man die Kontroverse auf die allein durch die Christusgnade eröffnete Möglichkeit zum Ausbruch aus dem Kerker der Ursünde, des Zornes Gottes und der Herrschaft der Verderbensmächte, so scheint eine Verständigung möglich. Jedoch ist damit die abgründige Tiefe der Urerfahrung Luthers nicht ausgelotet. Bei ihm handelt es sich ursprünglich nicht um die Frage nach der Willensfreiheit des Menschen vor dessen Bekehrung, sondern um den Einbruch des Gotteshasses in das Bewußtsein eines Christenmenschen, welcher jahrelang um den vollen Herzensgehorsam gerungen hat,⁵⁶ zugleich aber auch um das Widerfahrnis, daß wir vom unaussprechlichen Seufzen des Geistes gehalten werden über dem Abgrund der Selbstver-

⁵⁵ Peter Brunner, in: *Pro veritate*, 63.

⁵⁶ Rudolf Bultmann: *Glauben und Verstehen*, Bd. 2, 47: »Das Ausbrechen des Gotteshasses ins Bewußtsein in der eigentümlichen Form bei Luther setzt eine Tiefe der Reflexion voraus, die erst in der christlichen Geschichte möglich geworden ist. Der Christ kennt ja in sich den Zwiespalt, den der Jude noch nicht gekannt hatte. Paulus hatte ihn als einen unbewußten erlebt und überwunden; erst nach Paulus kann er zu einem bewußten werden, wenn sich herausstellt, daß sich die Situation des Juden, die Rm. 7, 15 ff gezeichnet war, beim Christen auf neuer Ebene wiederholt.«

zweiflung und des Gottesfluches.⁵⁷ Hierin wurde vom Reformator etwas ahnend erfaßt, was für einen jeden Moment unseres Christenlebens gilt bis in den Tod hinein, was sich sogar in der Existenz des Nichtchristen vorschattet. Luther hat es in seiner schonungslosen Offenheit und zupackenden Prägnanz formuliert in dem zentralen Diktum zur sogenannten Willensfreiheit aus *De servo arbitrio*: »Ehe der Mensch zur neuen Schöpfung der Herrschaft des Geistes erneuert ist, tut er nichts, bemüht er sich in nichts, wodurch er sich bereite zu jenem Neuwerden und jener Herrschaft; ferner, wiedergeboren, tut er nichts, bemüht er sich in nichts, wodurch er in dieser Herrschaft bliebe, sondern beides tut allein der Geist in uns, gebiert uns ohne uns neu und erhält die Wiedergeborenen.« Der Reformator fügt jedoch hinzu: »Dennoch wirkt der Geist nicht ohne uns, hat er uns doch gerade dazu wiedergeboren und erhält uns dazu, daß er in uns wirke und wir mit ihm zusammenwirken.«⁵⁸ Nach Luther bleibt diese spannungsvolle Grundordnung bestehen über dem gesamten Christenleben. Im Hinblick auf unser Heil vor Gott gibt es keine Mitwirkung des Menschen; allein im Hinblick auf unseren Nächsten dürfen wir Gottes Mitwirkler sein. Sicher ist dieser Text zugespitzt formuliert, dennoch ist in ihm Luthers zentrale Aussage zur Versklavung unseres Willens konzentriert. Bleibt sie nur eine undurchdringbare Behauptung, oder können wir ihr einen nachvollziehbaren Sinn abgewinnen?

Indem wir letzteres wagen, halten wir uns an Luthers Auslegung der sechsten Vaterunserbitte im Großen Katechismus. Hier hat der Reformator die Versuchungen, in welche uns Gott zwar hineingeraten, aber nicht darin umkommen läßt, dreifach gestuft, in Verlockungen des Fleisches, Verführungen der Welt und Anfechtungen des Teufels (GK III, 101-107). Diese Dreigliederung ermöglicht es uns, gleichsam von außen nach innen vorzustoßen.

(1) Blicken wir auf das Fleisch, auf den alten Adam, welchen wir noch am Halse tragen, so treten uns diejenigen Lüste vor Augen, welche aus der triebgebundenen Sinnesexistenz gegen den vernunftbegabten Menschen anbranden. In diesem

57 WA 5, 87: »Verum dura haec res humanae naturae et intolerabilis, nisi spiritus domini feratur super has aquas et tenebras huius abyssi foveat, donec lux fiat.« WA 5, 203: »Spiritus fertur super aquas, et gemitus inenarrabilis solus est reliquus.«

58 WA 18, 754: »Homo antequam renovetur in novam creaturam regni spiritus, nihil facit, nihil conatur, quo paretur ad eam renovationem et regnum, Deinde recreatus, nihil facit, nihil conatur, quo perseveret in eo regno Sed utrunque facit solus spiritus in nobis, nos sine nobis recreans et conservans recreatos... Sed non operatur sine nobis, ut quos in hoc ipsum recreavit et conservat, ut operaretur in nobis et nos ei cooperaremur.« Vgl. hierzu die Auslegung bei Martin Seils aaO 114-121. 130-132. 136-141. 159 f. 166-169.

Kampffelde ringen wir um die iustitia civilis oder rationis (Apol. XVIII, 5), um die iustitia philosophica (Apol. II, 43; XVIII, 6). Unser besonnenes Wesen soll sich nicht überwältigen lassen von der in den Sinnen aufbrechenden Begierde und uns davor bewahren, daß wir die Gebote der zweiten Tafel oder auch das Gebot der äußeren Gottesverehrung durch akthafte Verletzungen übertreten. Wir sollen dem Begehren nicht die Zügel freigeben und wenigstens unseren tathaften Menschen vor Mord, Ehebruch, Diebstahl und dergleichen bewahren (Apol. XVIII, 4). Dieser Bereich steht dem gefallenem Menschen offen; wie sehr auch er bedroht ist, von den Begierden überflutet zu werden, wissen wir alle.

Den Grundfehler der scholastischen Theologen wie auch der Humanisten⁵⁹ sieht Luther schon in der Römerbriefvorlesung (WA 56, 351 f) darin, daß sie, von diesen Erfahrungen und Erkenntnissen geleitet, die Anthropologie objektivierend hineinbannen in die platonische Pyramide: Affekte - Wille - Vernunft. Hierdurch werden die menschlichen Seelenkräfte denkerisch hypostasiert. Die Vernunft erscheint als ein in sich Abgeschlossenes und Geisthaft-Gutes, die Sinnesexistenz ebenfalls als ein in sich Abgeschlossenes, jedoch zutiefst Verdorbenes. Die Sünde scheint ausschließlich aus der fleischlichen Sinnesexistenz gegen das geisthafte Herzzentrum der Person anzubranden. Bejaht der inwendige Mensch dieses sinnlich-dunkle Begehren in seinem sittlich-vernunfthaften Willen und macht es sich somit zu eigen, so verfällt er der Sünde; weist er es in seine Schranken zurück, so bleibt er im Guten.

In diesen Überlegungen wird die anthropozentrisch-abstrahierte Seelenpyramide aus der antiken Philosophie unkritisch in die Theologie übertragen. So entsteht der Anschein, als sei das geisthafte Zentrum des Menschen unverdorben, als könne er von sich aus Akte einer zureichenden Gottes- und Nächstenliebe aufbringen. Zugleich entsteht ungewollt der Anschein, als sei Christus allein für unsere von der sündhaften Begierde gezeichnete Sinnesexistenz gestorben, nicht jedoch für die geisthaft-vernünftige Seele. Diese objektivierende Hypostasierung unserer menschlichen Seelenkräfte läßt zugleich unser Verhältnis zum Nächsten aus dem Denkhorizont herausfallen; dieser Gefahr ist auch Melanchthon in der Confessio Augustana sowie in der Apologie nicht ganz entgangen, in den späteren Loci erliegt er ihr sogar zunehmend.

(2) Luther stellt deshalb neben die Sünden und Anfechtungen des Fleisches die Angriffe der Welt. Hier beschreibt er die uns im mitmenschlichen Bereich bedrohenden Versündigungen. Wir wollen uns selbst behaupten; wir setzen unser Ich

59 Siehe hierzu Eduard Ellwein: *Vom neuen Leben*. 1932, 2 ff.

durch, indem wir die Nebenmenschen zurückdrängen. »Niemand will der Geringste sein, sondern obenan sitzen und für jedermann gesehen sein« (GK III, 103). Schon in dieser Dimension taucht dasjenige auf, was die Reformatoren mit Leidenschaft ins Licht des Bewußtseins heben. Sünde geschieht nicht allein dort, wo unser vernunfthaftes Willenszentrum von der triebgebundenen Sinnesexistenz überwältigt wird; Sünde geschieht nicht minder im Verhältnis der Person in ihren Gedanken, Worten und Werken zu anderen Personen und darin im Verhalten des Menschen zu sich selber. Wir Menschen unterscheiden uns ja dadurch von den Tieren, daß wir die Spanne zwischen Reiz und Reaktion durch eine freie Reflexion erfüllen können; diese freie Reflexion ist Selbstreflexion, welche sich im Spannungsfeld zwischen dem eigenen Ich und den personhaften Gegenspielern vollzieht. Bereits in diesem Bereiche geht es nicht mehr um die Tat an sich, nicht einmal nur um das Verhältnis der Person zu ihrer Tat, sondern um das Verhältnis der Person zu sich selber wie zu dem personhaften Gegenüber in ihrer Tat.

Schon in dieser Dimension deutet sich die Versklavung des Menschen an seinen eigenen Willen an. Luther fordert vom Gebot der Nächstenliebe her ein radikales Umdenken. Er hat die Weisung: Liebe deinen Nächsten wie dich selbst! nicht mehr im Sinne eines Sowohl-als-auch verstehen können. Vermochte der Lombarde noch im Anschluß an Augustin zu sagen: »Erstlich sei Gott zu lieben, danach unsere Seele, hernach die Seele des Nächsten, endlich unser Leib«, ⁶⁰ so zerbricht Luther diese Stufenfolge, weil er bewußt in den inneren Vollzug der Nächstenliebe eintritt. Von innen her gesehen, ergibt sich ein schroffes Entweder-Oder, entweder ich denke an mich bei der Liebestat, dann gebe ich mein Selbst gerade nicht dem Nächsten hin, oder ich habe ihn wirklich im Auge, dann habe ich mich selbst zwangsläufig aus dem Blick verloren. So sagt Luther im Römerbriefkommentar zu Römer 15, 2: »Ich glaube also, daß mit diesem Gebot »wie dich selbst« nicht dem Menschen geboten wird, er solle sich selbst lieben, sondern daß damit jene lasterhafte Liebe aufgezeigt werden soll, mit der er sich tatsächlich liebt . . . Das verkehrte Wesen zeigt sich darin, daß wir von allen geliebt werden wollen und in allem das Unsere suchen. Das rechtschaffene Wesen aber besteht darin, daß du, wenn du das allen antust, was du verkehrterweise willst, daß es dir geschehe, mit einem ebensov großen Eifer das Gute tun mußt, wie du das Böse getan hast.« ⁶¹

⁶⁰ WA 56, 517: »Deus primo, deinde anima nostra, post anima proximi, tandem corpus nostrum diligenda sunt«; nach Augustin: *De doctrina christiana* I, 23, 22; Petrus Lombardus, Sent. III dist. 29, c. 1.

⁶¹ WA 56, 518: »Igitur credo, quod isto precepto »sicut teipsum« non precipiatur homo diligere

Sorgfältig unterscheidet Luther hierzu zwischen dem guten und dem frommen Werk. Im frommen Werk suchen wir uns selbst und geben uns dadurch nicht wirklich aus der Hand; im guten Werk sind wir ganz bei der Not des Mitmenschen. Aus dieser Innenschau des Herzens heraus gesehen, sind alle Menschen ohne Gott in die Egozentrität hineinverstrickt. In Fortführung des Augustin-Wortes über die gleißenden Laster der Heiden (*De spiritu et littera*, c. 27, n. 48) zeigen die Reformatoren: Auch in den lautersten Taten, im Opfertod fürs Vaterland, in der Hingabe für Weib und Kind, im Erdulden unmenschlicher Marter suchen die Heiden den Ruhm. Sie alle haben dies öffentlich bezeugt, die Römer vor allem, doch auch die Griechen und selbst die Juden.⁶² An das abgründige Geheimnis dieser Versklavung an das eigene Selbst rührt Luther in *De servo arbitrio* mit folgenden Worten: »Wie sollten sie zur Ehre Gottes handeln, da sie Gott und seine Ehre nicht kannten, und das nicht, weil sie nicht offenbar war, sondern weil das Fleisch sie die Ehre Gottes vor leidenschaftlicher Begierde und Tollheit nach der eigenen Ehre nicht sehen ließ« (WA 18, 743).

(3) Damit stehen wir im Grunde schon vor der heimlichen Tiefendimension unserer Anfechtungen und Sünden. Sie enthüllt sich jedoch allein dort, wo sich Gott in Gesetz und Evangelium offenbart. In seiner Auslegung der sechsten Bitte spricht Luther von den Anfechtungen, welche direkt vom Teufel kommen und sonderlich »die starken Christen« treffen; in ihnen geht es um die »geistlichen Sachen«, um Gottes Wort und Werk wie um unser Gewissen (GK III, 104. 107). Hier dringen wir ein in das Geheimnis der Sünde wider den Geist, in die »finalis praesumptio« oder »finalis dubitatio«;⁶³ hier »hetzet und bläset« der Teufel »allenthalben zu . . . , daß man beide Gottes Wort und Werk in Wind schlage und vorachte, daß er uns von Glauben, Hoffnung und Liebe reiße und bringe zu Mißglauben, falscher Vermessenheit und Verstockung oder wiederümb zur Verzweiflung, Gottes Verleugnen und Lästerung« (GK III, 104).

Die Alternative zwischen Selbstsucht oder Nächstenliebe wird übergriffen von der Alternative zwischen Selbstvertrauen oder Gottesliebe. »Gott über alle Ding

se, sed ostendatur vitiosus amor, quo diligit se de facto . . . Perversitas enim est, quod volumus ab omnibus diligi et in omnibus querere, que nostra sunt; rectitudo autem est, ut si id omnibus facias, quod tibi fieri vis perverse, tanto studio facias bonum, quanto fecisti malum.« Vgl. WA 2, 581.

62 Hierzu siehe etwa WA 56, 157; WA 6, 220; WA 40 I, 461.

63 WA 39 I, 428 f: » . . . et finalis praesumptio et finalis dubitatio utraque est peccatum in Spiritum sanctum.«

fürchten, lieben und vertrauen«, dieses oberste Gebot deckt die verborgene Selbstbehauptung des Menschen auf und stellt sie an den Pranger; es fordert die Selbstpreisgabe. »Diligere Deum est seipsum odisse et praeter Deum nihil novisse« (WA 1, 228, Th. 96). Das radikale Doppelgebot der totalen Gottes- und Nächstenliebe läßt uns schmerzlich erkennen, daß wir uns freiwillig, ja mutwillig in den Sklavendienst des eigenen Selbst begeben haben, daß wir als ein »ethelodoulos« (Inst. II, 2, 7) unter dem Banner der Verderbensmächte streiten.

Diese abgründige Aporie der menschlichen Willensfreiheit hat Luther am prägnantesten charakterisiert in der »Auslegung deutsch des Vaterunsers für den einfältigen Laien« 1519, indem er den Unterschied zwischen einem freien Willen und dem »Eigen-Willen« aufzeigt. »So spricht man: ›Ei, hat uns doch Gott einen freien Willen gegeben!‹ Antwort: Ja freilich hat er dir einen freien Willen gegeben! Warumb willst du ihn dann machen zu einem eigen Willen und läßt ihn nit frei bleiben? Wann du damit tust, was du willst, so ist er nit frei, sundern dein eigen. Gott aber hat dir nach niemand ein eigen Willen gegeben. Dann der eigen Will kummt vom Teufel und Adam, die haben ihren freien Willen, von Gott empfangen, ihn' selbst zu eigen gemacht; dann ein freier Will ist, der nichts eigens will, sundern allein auf Gottes Willen schauet, dadurch er dann auch frei bleibet, nirgend anhangend oder anklebend« (WA 2, 104).

Die eigentliche Unfreiheit und Verknechtung des Menschen liegt in demjenigen beschlossen, was wir seine Autonomie nennen. Indem er seine Freiheit bewährt und durchsetzt, hält er in einer tieferen Schicht seiner Existenz sich in seinem eigenen Willen selber fest. Dieser, anthropologisch betrachtet, unausweichliche Tatbestand ist zugleich ein willentlich bejahter. Luther hat ihn jedoch unter der Last des Doppelgebotes der vollkommenen Gottes- und Nächstenliebe als unsere Urversklavung durchlitten und erkannt. Nicht allein in unseren Sünden, auch gerade in unseren guten Taten halten wir uns selbst fest in unserem eigenen Tun und bespiegeln oder bestätigen uns in unserem Werk. Der Einblick in diese anthropologische Kernerfahrung ist in Luthers Anfechtungen gewonnen; seitdem begleitet sie die abendländische Menschheit als ein verborgen-offenbares Wissen. Luther ist diese Erkenntnis zugewachsen als ein furchtbares Leid; er hat sie unter dem Gericht des heiligen Gottes durchlitten als eine gräßliche Selbstbesudelung, als einen verfluchten Zwang seiner Person wie allen Menschenwesens; in allem, was wir fühlen, denken und tun, kommen wir nicht los von der Reflexion auf das eigene Selbst. Diese Erfahrung ist jedoch herauslösbar aus der Bindung an den in Gesetz und Evangelium sich uns zuwendenden Gott; sie läßt sich säkularisieren

und in eine abstrakte Formel bannen. Wir können etwa sagen: Ein Mensch ist ein Wesen, welches sich in seinem Verhalten zur nichtpersonalen wie zur personalen Mitwelt zugleich und primär zu sich selbst verhält, oder erinnern an Kierkegaards berühmte Wendung aus dem Eingang der Krankheit zum Tode: ein Selbst ist »ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält«.

Diese Erfahrung des willentlichen Versklavtseins an das eigene Selbst wird überwunden in der Gnade des Glaubens. Das vom Gesetz geschlagene Herz, das von Gottes Heiligkeit getroffene Gewissen wird durch den Geist im Glauben gehalten über dem Höllenschlund des eigenen Wesens, aus welchem die Flüche des selbstsüchtigen Gotteshasses aufsteigen. Im Geist gewinnt der Christ die Kraft, sich selbst aus dem Blick zu verlieren, dem eigenen sündigen Wesen den Kampf anzusagen und sich ganz hineinzubergen in das allgenugsame Christusopfer. Dieses Aufbrechen eines wahren Heilsglaubens erfahren wir niemals als ein von uns aus Gewirktes oder gar Erzwungenes, sondern stets und ständig als ein uns zuteilgewordenes Geschenk, als ein Gehalten- und Getragenwerden durch den Geist.

Dabei ist es für das kontroverstheologische Gespräch verhängnisvoll geworden, daß es den Reformatoren nicht gelang zu zeigen, wie ihre neue aus der personalen Innenschau erwachsene Sicht bereits in der scholastisch-tridentinischen Schau der Rechtfertigung ans Licht drängt, wie jedoch zugleich das reformatorische Verständnis die römisch-katholischen Aussagen in eine verschärfende Beleuchtung rückt. Bis dahin blieb der Ichwille noch eingehüllt in die überschauenden Objektivierungen; jetzt tritt er ins Licht des unerbittlichen Doppelgebotes. Zugleich wird jedoch Gottes Gnadenhand gespürt, welche uns allein errettet. Gottes Alleinwirksamkeit erkennt erst der Mensch, welcher sich mit allen Fasern seines Wesens um den vollen Gehorsam müht; erst dieser Mensch wird in das innere Geheimnis des Christenglaubens eindringen, welches Luther in dem zum Eingang dieses Abschnittes angeführten Wort aus *De servo arbitrio* anspricht.

Bereits für das Kommen zum Glauben gilt: Unser Heil erwächst nicht aus unserem Tun; wir erlangen es allein aus dem Hören auf die frohe Botschaft von der Vergebung in Christus.⁶⁴ Hierbei wird der Wille des Menschen durchaus einbezogen. Es ist ein strenges Gebot Gottes, daß wir »sein Wort hören und nicht die Ohren verstopfen« (Ep. II, 5); wir sollen »die Predigt und sein Wort nicht verachten, sondern dasselbige heilig halten, gerne hören und lernen« (KK I, 6).

64 Apol. IV, 68: »Cum Deo non potest agi, Deum non potest apprehendi nisi per verbum... Fides est ex auditu.«

Hierzu hat Luther in seinen Vorreden zu den Katechismen recht derbe und unmißverständliche Anweisungen erlassen, und Melanchthon rechnet in seinen späteren Loci das willentliche Überhören und Verdrängen der göttlichen Botschaft, die »peccata ignorantiae affectatae et omissionis affectatae«, ⁶⁵ unter die Todsünden. Der verantwortliche Wille des Menschen ist hier sehr handfest gefordert. Trotz einiger mißverständlicher Wendungen in Melanchthons frühen Loci⁶⁶ und in Luthers *De servo arbitrio*⁶⁷ geben die Reformatoren die Front der altkirchlichen Väter gegen die stoisch-manichäische Fatumslehre nicht preis. In der Konkordienformel wird der Satz: »hominem coactum omnia facere« ausdrücklich verworfen (SD II, 74). Gottes Alleinwirksamkeit degradiert den Menschen nicht zu einem Klotz oder Stein. An dieser Stelle behalten die Aussagen des Tridentinums, daß wir uns durch unsere Willensbewegung zurüsten und bereiten müssen (D 819), einen vertretbaren Sinn; selbst der Hinweis auf unsere freie Zustimmung zu Gottes zuvorkommender Gnade und unsere freie Mitwirkung mit dieser (D 797) ist in diesem Bereiche nicht ganz unberechtigt. Doch verbleibt für die Reformatoren dieses alles unter dem Bann des Gesetzes.

Hier geht es um ein Geheimnis, das im Grunde jeder wache Christ aus eigener Glaubenserfahrung kennt. Wir sollen uns dem Wort aussetzen, wir sollen auf es hören und es bejahen wollen mit allen Fasern unseres Wesens, und dennoch kann niemand den echten Heilsglauben herbeizwingen. In einer Welt, wo alles christlich ist, kann man meinen, es handle sich lediglich um die Zustimmung zu einigen anerkannten Glaubenslehren. Wo uns die Forderung des wahren Heilsglaubens an das allgenugsame Christusopfer begegnet, wo uns das pro nobis der fides specialissima entgegentritt, spüren wir schnell, jeder von uns erzwungene Glaube ist zutiefst Selbstbetrug. Rechter Heilsglaube ist immer Geschenk und Gabe des Geistes; wir erfahren ihn stets gleichsam im Nachherein als etwas, das durch eine fremde Macht in uns gewirkt wurde, das von jenseits her in uns aufgebrochen ist, niemals als etwas, das wir durch unsere freie Zustimmung und Mitwirkung erlangt haben. Um diesen Geschenkcharakter des Glaubens zu wahren, wehrt sich noch die Konkordienformel gegen den Versuch Melanchthons, die »facultas appli-

65 Loci Studienausgabe II/2, 473: »Cum dicimus peccata mortalia esse lapsus contra conscientiam, complectimur etiam peccata ignorantiae affectatae et omissionis affectatae, ut usitate loquimur.«

66 Besonders Loci, Studienausgabe II/1, 10: »Quandoquidem omnia quae eveniunt, necessario iuxta divinam praedestinationem eveniunt, nulla est voluntatis nostrae libertas.«

67 Besonders WA 18, 617 f. 685 f. 709 f. 718 f.

candi se ad gratiam«⁶⁸ zu erneuern und wieder zur objektivierenden Schau eines abstrakten Zusammenwirkens des menschlichen Willens mit dem Worte und dem Geist Gottes zurückzulenken.⁶⁹ Die Bekehrung sei »nicht allein zum Teil, sondern ganz und gar eine Wirkung, Gabe und Geschenk und Werk des Heiligen Geistes« (SD II, 89). »Sowenig ein toter Leib sich selbst lebendigmachen kann zum leiblichen irdischen Leben, sowenig mag der Mensch, so durch die Sünde geistlich tot ist, sich selbst zum geistlichen Leben aufrichten« (Ep. II, 3). Mitten in aller inneren Anspannung unseres sehnächtigen Herzens erfahren wir den Glauben als das übermächtige Wirken des Geistes.

Diese Glaubenserfahrung, welche in Luther ins Bewußtsein einbrach und seitdem zwischen den Konfessionen steht, hat jedoch auch eine anthropologische Seite, welche weit über den Bereich des christusgebundenen Heilsglaubens hinausgreift und in ihrer Grundstruktur unser Menschsein prägt. Wir haben uns nicht selbst geboren; wir haben uns unsere Eltern, unser Volk, unsere Kulturepoche nicht erwählt.⁷⁰ Wir erfahren ständig die Grenzen unserer selbstmächtigen Existenz. In all unserem Bemühen erleben wir rechtes Verstehen, reine Liebe, schöpferisches Gelingen stets als ein Geschenk von jenseits her, niemals als ein von uns aus selbstmächtig Erzwungenes. Weil diese Urerfahrungen zwar im persönlichen Gottesglauben aufgipfeln, ihre Analogien jedoch durchaus im Bereiche des Schöpfungsmäßigen finden, deshalb konnten sie herausgelöst werden aus dem christlichen Lebensverständnis. So schreibt, um nur ein Beispiel zu nennen, Karl Jaspers an Rudolf Bultmann: »Ich gestehe . . . , durch Paulus und Augustin erst klar begriffen zu haben, was mir ein philosophischer Impuls war: die Ohnmacht in der Freiheit zu erfahren. Sie zitieren meine Sätze vom Sichgeschenktwerden und Sichausbleiben. Diese ›Entscheidung‹ im menschlichen Selbstbewußtsein hat in der Tat einen umwendenden Charakter. Aber sie ist

68 Loci von 1559. Studienausgabe II/1, 245: »Liberum arbitrium in homine facultatem esse applicandi se ad gratiam, id est, audit promissionem et assentiri conatur et abiicit peccata contra conscientiam.«

69 Loci von 1559. Ebd., 243: »Cumque ordimur a verbo, hic concurrunt tres causae bonae actionis, verbum Dei, Spiritus sanctus et humana voluntas assentiens nec repugnans verbo Dei.«

70 Die Verbindung zwischen Geburt und Wiedergeburt (bzw. Rechtfertigung) schlägt folgende These Luthers (WA 39 I, 48, Th. 71): »Quam blasphemum igitur est dicere, Se ipsum esse sui ipsius Deum, creatorem seu generantem, tam blasphemum est suis operibus iustificari.«

unabhängig von Christus, von einem mir unbekannten Heilsgeschehen, von einer Verkündigung.«⁷¹

Dieser Unabhängigkeit jener Urerfahrung vom Christuszeugnis haben die Reformatoren dadurch Rechnung getragen, daß sie auf das Wissen der Heiden um die Schicksalsmacht der Götter verwiesen (WA 18, 617 f) und deren Einsicht in die Gottesgabe des »Stündeleins« erneuerten. Wir haben unser eigenes Leben nicht in der Hand; unsere Taten lösen sich ab von uns und verkehren sich oft in das Gegenteil des von uns ursprünglich Gewollten. In seiner Auslegung zu Jesaja 64, 4 ff in der Schrift gegen Latomus hat Luther dieses Geheimnis allen Menschenlebens in das Licht von Gesetz und Evangelium gerückt: »Und wie zur Zeit, da die Gerechtigkeit blühte, auch die Sünden der anderen weiß gemacht sind wie Schnee und du hast sie nicht gestraft, vielmehr für Nicht-Sünden gerechnet, so hältst du jetzt zur Zeit des Zornes, und da die Gerechtigkeit dahinsinkt, auch all unsere Gerechtigkeit für befleckt und strafst sie zugleich mit den Sünden der anderen und verwickelst sie mit dem Bösen, gibst uns preis in die Hand unserer Bosheit, läßt uns geschehen, was unsere Sünden wert sind, daß wir gleich wie unrein sind, wir alle« (WA 8, 68). Diese Erfahrungen der lastenden Hand des Deus absconditus sind uns nicht fremd.

Wir alle erfahren uns als geschickhaft-geworfen und gesetzhaft-gefordert. Dennoch wissen auch die Nichtchristen um die gütige Hand, welche uns über abgründige Tiefen hält. Keineswegs haben deshalb auch die Reformatoren, wie Hans Küng freilich ohne einen Quellenbeleg ihnen vorwirft, »den Zustand des Sünders als einen schlechthin gnadenlosen« aufgefaßt.⁷² Der gesamte Bereich des weltlichen Regimentes Gottes war für sie durchwaltet vom Spiritus Creator. Jedoch unterschied vor allem Luther in der Nachfolge des Thomas (S. th. I/II, 111, 4 f) streng zwischen Charis und Charisma. Der Zustand des Sünders ist ihm insofern gnadenlos, als diesem die Charis des allein errettenden Heilsglaubens nicht zuteil geworden ist. Er ist jedoch nicht ohne die Gaben der Schöpfergüte Gottes, nicht ohne Charismen. Streng genommen gehören für die Reformatoren allein der Heilsglaube und die ihm entspringende selbstlose Liebe in die Dimension des Himmelreiches. Alle Charismen, wo sie aus diesem ewigkeitsmächtigen Wurzelgrund herausgelöst sind, verbleiben im Bereich des Irdisch-Zweideutigen, verfallen letztlich dem Fluch. Bei diesen Überlegungen scheut Luther sich nicht, die in

⁷¹ Jaspers/Bultmann: *Die Frage der Entmythologisierung*. München (1962), 78.

⁷² Hans Küng: *Rechtfertigung*, 179; Küng greift hier Barths Kritik an der reformatorischen Lehre von den beiden Regimenten auf.

der Kirche lebendige wunderwirkende Glaubenskraft zu parallelisieren mit der »Begeisterung« weltlicher Wunderleute.⁷³

Von diesen Heroen als einem »säkularen Gegenstück« (Franz Lau) zu den Propheten aus erschließen sich die Reformatoren Gottes Wirken im Raume der Schöpfung. Überall, wo eine derartige Gabe Gottes sich entfaltet, sei es in der Rechtsfindung oder in der Kriegsführung, im Handwerk oder in der Kunst, da ist Gottes Heiliger Geist in seinem weltlichen Regiment auf dem Plan. Im Grunde gilt dies sogar für die in der Kirche in Wundertat, Diakonie, Gemeindeleitung geübten und bewährten Charismen. Auch sie verbleiben unter dem Gesetz. Das Alte Testament und der humanistische Geniebegriff gehen hier eine eigenartige Verbindung ein; bei Luther mag die alttestamentliche Komponente stärker heraustreten,⁷⁴ bei den Zürichern und Genfern mag die humanistische überwiegen.⁷⁵

Einer Verbindung zwischen diesen Schöpfungsgaben des Geistes und der Hauptesgnade Christi, wie sie die römisch-katholische Lehre vom »votum Ecclesiae« andeutet,⁷⁶ widersetzen sich die Reformatoren. Sie ihrerseits verstehen die Charismen als Gaben zur Bewahrung der gefallenen Menschheit vor dem Chaos, auf daß Raum bleibe für die Verkündigung des Evangeliums. Diese Gaben können in den Dienst der Evangeliumsverkündigung treten, sie können uns jedoch nicht vor Gott erretten; dies vermag allein die eschatologische Gabe des wahren Glaubens.

Doch tritt die schon dem besinnlichen Nichtchristen erkennbare Grundstruktur, daß wir in allem eigenen Bemühen und Ringen von jenseits und oben her gehalten werden, im Christusglauben in letzter Akzentuierung heraus, weil in Jesus von Nazareth Gott als personales Gegenüber aus dem Dunkel des »Umgreifen« oder auch eines neutrischen »Grundes und Abgrundes« hervorbricht. Den um sich selber und seine Existenz vor Gott wissenden Christenmenschen begleitet diese Einsicht in das Gnadenhaft-Gehaltenwerden das ganze Leben hindurch bis in den Tod. Natürlich kann und soll der Wiedergeborene mit allen Fasern seines

73 WA 39 II, 237, Th. 23: »Fidem hanc publicae utilitatis similem esse dicerem motibus illis, quibus heroici homines excitantur.«

74 Siehe hierzu Paul Althaus: *Die Theologie Martin Luthers*, 369, Anm. 68: »Luther spricht vom Wirken des Geistes Gottes in weiterem Sinne als die heutige Theologie, offenbar durch das Alte Testament geleitet.«

75 Siehe zu ihnen Werner Krusche: *Das Wirken des Heiligen Geistes nach Calvin*. Göttingen 1957, 95-125.

76 Siehe hierzu Wolfgang Dietzfelbinger: *Die Grenzen der Kirche nach römisch-katholischer Lehre*. Göttingen 1962, 62-107.

erneuerten Herzens und Willens mitwirken mit dem Geist; insofern ist durch die grundlegende Umwendung aus dem Unglauben zum Glaubensgehorsam eine neue Situation entstanden; die Gläubigen (aber auch die Ungläubigen) dürfen das Evangelium in Wort und Tat weitertragen und hierin Gottes Mitwirker sein. Dennoch, dieses Mitwirken gilt auch hier nur im Hinblick auf unseren Nächsten, nicht im Hinblick auf unser eigenes Heil Gott gegenüber. Auch der Glaubende kämpft den guten Streit des Gottesknechtes nicht aus eigener Vollmacht; in jedem Moment seines Gehorsamslebens wird er vom Geist über den Chaosfluten des alten Menschen gehalten. Auch von ihm gilt, »daß der bekehrte Mensch soviel und lang Guts tu, soviel und lang ohne Gott mit seinem Heiligen Geist regieret, leitet und führet; und sobald Gott seine gnädige Hand von ihm abzöge, könnte er nicht einen Augenblick in Gottes Gehorsam bestehn« (SD II, 66).

Diese Aussagen sind gesprochen nicht in objektivierender Überschau, sondern im nachsinnenden Darinbleiben im eigenen Willens- und Glaubensvollzug; sie sind gesprochen am Ort der Confessio als dem Ort des Bekenntnisses der eigenen sündigen Ohnmacht und des Lobpreises des übermächtig in und durch uns wirkenden Gottes. Insofern bleibt über allen Stadien unseres Christenlebens die Paradoxie von Philipper 2, 12 f. Wir sollen uns mühen um unser Heil mit Furcht und Zittern. An diesem Orte haben die altkirchlichen Väter zu Recht unser verantwortliches Wollen angerufen. Wir sollen und dürfen uns den Geboten und Verheißungen Gottes erschließen; wir sollen und dürfen der Sünde und dem Zweifel nicht Raum geben. Wir sollen und dürfen Gottes Mithelfer in seinem Wirken zur Erhaltung und Errettung der Welt sein. An diesem Orte behalten die eingangs zitierten Worte der modernen katholischen Theologen ihren guten Sinn, ihre sachliche Notwendigkeit. Wo Gott uns Menschen zu mächtig wird und uns Widerstrebende überwältigt, da zerbricht er unsere personale Verantwortlichkeit nicht, vielmehr bricht er gerade unseren Eigenwillen auf zum freien Willen, vielmehr befreit er unser *servum arbitrium* zum *arbitrium liberatum* (SD II, 67). Auch Luther bezeugt in den umstrittenen Worten aus *De servo arbitrio* (WA 18, 754) das Wunder der »Mitwirksamkeit des Menschen aus Gottes Wirksamkeit«. ⁷⁷ Vielleicht könnte auch er es als »das schönste Wunder von Gottes Alleswirksamkeit« preisen.

Das tiefste Wunder im »Miteinander« zwischen Gott und Mensch erschließt sich jedoch für den Reformator erst dort, wo wir mit allen Fasern unseres Wesens

⁷⁷ Hans Küng: *Rechtfertigung*, 258. Auch für Luther tut Gott »uns die Ehre, daß er mit uns und durch uns sein Werk wirken will« (WA 6, 227).

in jene Mitwirksamkeit eintreten; erst hier eröffnet sich uns die zweite grundlegende Hälfte des Apostelwortes: »Denn Gott ist es, der in euch sowohl das Wollen als auch das Vollbringen wirkt um seines Wohlgefallens willen!« Von uns aus können wir den wahren Christusglauben nicht erzwingen; wir erfahren ihn im Gebetskampf als Wirken des Geistes in uns. In unserem sittlichen Ringen können wir uns nicht selber schützen vor dem Selbstvertrauen oder der Selbstver zweiflung, vor den dunklen Befleckungen des Herzens und Gewissens. Auch hier bleibt allein das Flehen um den Beistand des Geistes, in welchem dieser selbst bereits auf dem Plan ist.

Vielleicht wird die zentrale Aporie im Ringen der Konfessionen um die Rechtfertigung jedoch erst darin sichtbar, daß hier ein Analogon zum Streit zwischen Luther und Zwingli um die sachgemäße Exegese der Einsetzungsworte zum Abendmahl auftaucht. Im Hinblick auf die *verba testamenti* hatte Luther gefordert, die Auslegung müsse auch den Ungläubigen als sachgemäß erscheinen; ein Nichtchrist müßte sagen können: »Ich gläube zwar nicht an der Christen Lehre; aber das muß ich sagen, wollen sie Christen sein und ihre Lehre halten, so müssen sie gläuben, daß Christus Leib und Blut im Brot und Wein gegessen und getrunken werde leiblich« (WA 26, 497). Ganz ähnlich könnte man die Stellungnahme eines modernen Philosophen, etwa Karl Jaspers', zum kontroverstheologischen Gespräch um die Rechtfertigungslehre formulieren: Der Glaube an die Errettung allein in Christus ist mir verschlossen geblieben, ja zutiefst fragwürdig, dennoch müßte ich urteilen, daß in der theologischen Durchdringung jenes Vollzuges ein Zwiefaches zur Sprache kommen müßte; auf der einen Seite müßte gezeigt werden, daß Gott unser Personsein nicht zerbricht, sondern zur Vollendung führt; auf der anderen Seite dürfte nicht verdeckt bleiben, was mir über der Beschäftigung mit Paulus und Augustin zum »philosophischen Impuls« wurde, daß wir Menschen gerade in unserer personhaften Freiheit das übermächtige Gehaltenwerden vom Umgreifenden erfahren. Diese Erfahrung prägt doch unser gesamtes Leben in der Welt, wie sollte sie in den tiefsten Bezügen des Christenglaubens nicht greifbar werden?

Luther hat diese abgründige Spannung zwischen dem vollen Dabeisein unserer Person und dem alleinigen Gehaltenwerden durch Gott für die einzelnen Stadien unseres Christenlebens in folgende biblisch gesättigte Thesen zusammengefaßt: »Es ist notwendig, daß wir laufen und wollen, und dennoch liegt es nicht an dem, der läuft und will, sondern am sich erbarmenden Gott. Es ist notwendig, daß wir uns nichts bewußt sind, und dennoch sollen wir wissen, daß wir darin nicht ge-

rechtfertigt sind. Es ist notwendig, daß wir durch geduldiges Beharren im guten Werk das ewige Leben erstreben, dennoch liegt es nicht an unserem Streben, sondern am sich erbarmenden Gott. Schließlich ist es notwendig, daß wir den Lauf vollenden und den uns aufbehaltenen Kranz der Gerechtigkeit gewinnen, und dennoch ist es nicht das Werk dessen, der ans Ziel gelangt und den Kranz gewinnt, sondern des sich erbarmenden Gottes.«⁷⁸

IV

Zur Vertiefung und Einübung der gewonnenen Einsicht in das reformatorische Rechtfertigungszeugnis dürfte es gut sein, es an einigen wichtigen Punkten sowohl mit dem Tridentinum als auch mit der gegenwärtigen evangelischen Theologie zu konfrontieren.

Zunächst ist es bewegend zu sehen, wie sich das personhafte Verständnis sowohl der Ursünde als auch des Glaubens im Tridentinum anbahnt. Auf dem Konzil hat man lebhaft gerungen um ein angemessenes Verständnis des paulinischen Satzes, daß die Rechtfertigung aus dem Glauben ohne des Gesetzes Werke erfolge (Römer 3, 28). Die Thomisten wollten dies auf denjenigen Glauben beziehen, welcher aus der Eingießung der heiligmachenden Gnade entspringt und durch die Liebe seine geprägte Mächtigkeit gewinnt, nicht auf den formlosen Glauben, welcher dem ersten Hören auf die Lehrverkündigung der Kirche entspringt und zur sakramentalen Taufgnade hindrängt. Die Skotisten dagegen meinten, zur Substanz jener sakramentalen Rechtfertigung gehöre streng genommen allein die mit der heiligmachenden Gnade identische Liebe. Der Glaube, von welchem Paulus hier rede, könne folglich nur jener noch unvollkommene Glaubensakt im ersten Lauschen auf die Christusbotschaft sein.

Nach langen und hartnäckigen Kontroversen schälten sich folgende Gemeinsamkeiten heraus:⁷⁹ (1) Der erste geforderte Akt ist ein Glaubensakt an die Rechtfertigung durch Christus, darum kann man den Glauben als Fundament der Rechtfertigung bezeichnen. (2) Der Glaubende kann notfalls auch ohne den Empfang des Taufsakramentes allein durch den Wunsch, es zu erlangen, gerecht-

⁷⁸ WA 39 I, 203, Th. 12-15: »Currere et velle oportet, Nec tamen est currentis aut volentis, sed miserentis Dei. Nihil sibi conscius esse oportet, et tamen scire, non in hoc se esse iustificatum. Quærere oportet per patientiam boni operis vitam aeternam, Nec est tamen quaerentis, sed miserentis Dei. Denique cursum consummare, et coronam iustitiae repositam habere oportet, Nec tamen est consummantis, nec habentis, sed miserentis Dei.«

⁷⁹ Nach Eduard Stakemeier: *Glaube und Rechtfertigung*. Freiburg 1937, 118.

fertigt werden, dann scheint der Glaube das Heil zu applizieren. (3) Dieser Glaube ist immer durch die Liebe wirksam. So stößt man schließlich zu dem Satz vor: Der Glaube sei Beginn des Heils, Grundlage und Wurzel des gesamten Rechtfertigungsgeschehens, könne doch ohne ihn niemand Gott gefallen (Hebräer 11, 6) und zur Gemeinschaft seiner Söhne gelangen.⁸⁰ Die Auslegung der Wendung »*omnis iustificationis*« durch den Kardinal Cervini unterstreicht diese grundlegende Bedeutung des Glaubens: »Weil sowohl in der Vorbereitung als auch im Augenblick der Rechtfertigung, wie auch in ihrer Übung und in ihrem Wachstum immer der Glaube das Fundament und die Wurzel der Rechtfertigung ist, deshalb heißt es aller Rechtfertigung.«⁸¹

Diese Überlegungen stoßen, wenn auch noch in objektivierender Schau, genau in die von Melanchthon in Apologie IV bezeichnete Richtung: Der Glaube ist nicht allein zuständig für das *initium renovationis*; er bleibt über dem gesamten Weg des Christenmenschen, weil uns einerseits das Gesetz unaufhörlich anklagt wegen unserer unvollkommenen Gerechtigkeit und andererseits Christus auch über den Wiedergeborenen seine hoheitliche Mittlerstellung behält; insofern ist ein ständiges glaubendes Sich-Hineinbergen in die Zusage der Vergebung, ein fortwährendes Gehen in der Taufe geboten.

Das Tridentinum stößt nicht durch zu dieser personalen Sicht des Glaubens, weil es durch die objektivierende Hypostasierung der menschlichen Seelenkräfte und gottgewirkten Tugenden gehindert wird. Es verharret in dem Denkschema: Subjekt mit Eigenschaften und kann deshalb den Glauben als ein gottgewirktes Totalverhalten des Menschen nicht in den Blick bekommen. Zugleich wird der Glaube in die Vergangenheitsdimension abgedrängt, wobei das Moment einer persönlichen *fiducia* durchaus mitschwingt. Im Glauben halten wir die göttliche Offenbarung für wahr und ergreifen die uns in Christus zuteilgewordene Annahme an Kindes Statt (D 798). Dies alles blickt jedoch zurück auf das Golgathaofer und auf unsere vorbereitende Rechtfertigung. Zugleich steht Gott vor uns als das Ziel eines langen Gehorsamsweges, welchen die mit der Liebe geeinte Hoffnung durchwandern muß. Deshalb sagt das Tridentinum: »Der Glaube eint nicht vollkommen mit Christus und macht nicht zum lebendigen Glied seines Lei-

80 D 801: »... *fides est humanae salutis initium, fundamentum et radix omnis iustificationis, sine qua impossibile est placere Deo* (Hebräer 11, 6) *et ad filiorum eius consortium pervenire.*«

81 CT V, 734, 26: »*Ideo proposita verba videntur secundum consensum ecclesiae, quia tam in dispositione, quam in instanti iustificationis, quam etiam in exercitatione et augmento semper fides est fundamentum et radix iustificationis; ideo dicitur omnis.*«

bes, wenn nicht Hoffnung und Liebe dazutreten.«⁸² Hinter dieser Schau steht vor allem der Augustinismus Seripandos. Jener deutete bereits 1543 in seinem »Tratato della giustificatione al magnifico M. Lattantio«⁸³ den Glauben primär als ein Fürwahrhalten der Heilslehren; an die Stelle einer personalen fiducia rückt für ihn die spes, welche das in den Heilslehren Zugesagte für das eigene Selbst erhofft. Sie muß mit der Liebe verbunden sein, welche den Weg der Nachfolge gehorsam beschreitet. Der innere Seelenfrieden des um sein Heil Bangenden muß »aus der Hoffnung kommen, die im Glauben wurzelt und in der Liebe sich entfaltet.«⁸⁴ Stephanus Pfürtner hat in seiner umsichtigen Analyse der Gedanken des Thomas zur Hoffnungsgewißheit gezeigt, daß der Aquinate diese Grundüberlegungen Augustins aufgegriffen und geklärt hat, hierdurch in eine erstaunliche Nähe zu Luther gerät, indem er ein paradoxes Zugleich herausarbeitet: »Gewißheit des Glaubens und der Hoffnung - Ungewißheit des eigenen Gnadenstandes und der Verdienste.«⁸⁵ In abgeschwächtem Maße findet sich diese Paradoxie auch in den gegen eine libertinistisch-präsumptorisch mißverstandene Reformation gerichteten Kapiteln 9 und 13 des tridentinischen Rechtfertigungsdekretes. Folgen wir dem Duktus jener Abschnitte, so scheint ihre Lehre über die Gnaden- wie die Vollendungsgewißheit sehr eindeutig zu sein. Im Heilsvorgang wirken ein göttlicher und ein menschlicher Faktor zusammen. Blicken wir auf Gott und dessen Werk, so gilt: Kein Christ darf zweifeln an Gottes Erbarmen, an Christi Verdienst, an der Wirkkraft der Sakramente (D 802); zugleich sollen wir fest darauf vertrauen, daß Gott sein in uns angefangenes Werk bis zur Vollendung führen will (D 806). Blicken wir jedoch auf uns und unser Mitwirken, so gilt: Im Hinblick auf unsere Schwäche wie mangelnde Bereitung wissen wir nicht absolut gewiß, ob wir im Gnadenstand sind (D 802); mit Bangen sollen wir zugleich dem Kampf entgegensehen, welcher unser harret (D 806). Daraus wird mit Stringenz das Fazit gezogen: Niemand kann und darf - besondere Offenbarungen sind ausgenommen - wissen, ob er zu den Prädestinierten gehört oder nicht (D 805. 825). Niemand kann mit irrumsloser Sicherheit sagen, ob er in der Gnade steht oder

82 D 800: »Nam fides, nisi ad eam spes accedat et caritas, neque unit perfecte cum Christo, neque corporis eius vivum membrum efficit.«

83 CT XII, 824-849; eine inhaltliche Wiedergabe findet sich bei Eduard Stakemeier: *Der Kampf um Augustin auf dem Tridentinum*. Paderborn 1937, 132-151.

84 Adolf Stakemeier: *Das Konzil von Trient über die Heilsgewißheit*, 50.

85 Stephanus Pfürtner: *Luther und Thomas im Gespräch*, 119.

nicht (D 802); niemand kann mit absoluter Sicherheit wissen, daß Gott ihm die Gabe der Beharrung bis ans Ende verleihen werde (D 806. 826).

Diese Aussagen richten sich im Grunde gar nicht gegen die Reformatoren, sondern gegen den bei Duns Scotus angesetzten Versuch, mit Hilfe unseres technisch beherrschenden Erkennens eine Gewißheit zu erschwingen, welche nur dem einend sich hingebenden Erkennen zuteilwerden kann.⁸⁶ Das Nein des Konzils zu derartigen Unternehmungen wird von den Reformatoren nicht abgelehnt, sondern verschärft.⁸⁷ Ist damit durch das Tridentinum auch die persönliche Heilsgewißheit, welche sich nicht als sicheren Besitz menschlicher Bemächtigung, sondern als echte Gewißheit vertrauender Hingabe versteht, wie Thomas sie im Horizont der Hoffnungsgewißheit herausgestellt hat, verworfen? Das wird man nicht sagen können. Doch bleibt diese Dimension unseres Glaubenslebens durch die einseitige Stoßrichtung der genannten Kapitel verdeckt. Man müßte jene Abschnitte gleichsam von hinten nach vorne lesen, dann würde diese Seite heraustreten. Gerade weil unsere Schwachheit offensichtlich ist, sollen wir weder in falscher securitas durch einen leeren und unfrohen Vertrauensglauben (D 802) den gebotenen Kampf gegen die Sünde überfliegen, noch sollten wir in dunkler desperatio auf unsere Ohnmacht starren und hierdurch uns von der eigenen Mutlosigkeit überwältigen lassen, sondern wir dürfen und sollen unsere Schwachheit hineinbergen in Gottes Gnadenwirken an uns und Gottes Treue über uns. Das Tridentinum hat, geleitet durch die augustinisch-thomistische Hoffnungs- und Liebesbewegung auf Gott als das höchste Ziel unseres Strebens hin, diese Verpflichtung, wenn auch nur in einem Nebensatz, ausgesprochen: »Alle sollen ihre feste Hoffnung ganz und gar auf Gottes Hilfe setzen.«⁸⁸

Reibt sich dieser Hinweis mit den Verwerfungen der Canones 15 und 16 (D 825. 826), so verstärkt sich diese Spannung noch im Hinblick auf unsere Gewißheit, schon jetzt im Stande der Gnade zu sein. Hier bereiten uns vor allem die Canones 13 und 14 Not (D 823. 824). Zu ihnen schreibt Peter Brunner: »Gewiß ist nicht die Sicherheit des Glaubens der Grund, der bewirkt, daß der Mensch von seinen Sünden befreit und gerechtfertigt wird. Aber wie sollte der wirklich gerechtfertigt sein, der nicht glaubt, daß er tatsächlich gerechtfertigt ist? Wer nicht glaubt, er sei gerechtfertigt, obwohl Gott durch sein Wort und Sakrament ihm

86 Zur Frage der Verifizierung mit Hilfe dieser unterschiedlichen Weisen des Erkennens siehe Paul Tillich: *Systematische Theologie*. Bd. I, 121-127.

87 Dies hat Stephanus Pfürtnner, aaO, 125 ff, gut herausgearbeitet.

88 D 806: »... tametsi in Dei auxilio firmissimam spem collocare et reponere omnes debent.«

zusagt, er sei es, straft der nicht Gott Lügen?«⁸⁹ Treten wir existentiell in den Glaubensvollzug ein, so müssen wir fragen: Wie lassen sich diese beiden Canones 13 und 14⁹⁰ vereinen mit dem Verbot (D 802), an Gottes Barmherzigkeit, Christi Verdienst, an der Wirkkraft der Sakramente – und seines zusagenden Wortes, würden wir gerne hinzufügen – zu zweifeln? Immer wieder strandet der Versuch, die Aussagen des tridentinischen Rechtfertigungsdekretes nicht von außen her zu schematisieren, sondern von innen her lebendig nachzuvollziehen, an diesem Punkte: In den Kapiteln ist die reformatorische Schau latent gegenwärtig; in den Canones bleibt sie verdeckt, weil man in ihnen ficht gegen das Zerrbild der Absolutsetzung eines als Teilfunktion unserer menschlichen Existenz gedeuteten Glaubens.⁹¹

Die gegenwärtige evangelische Theologie hat das reformatorische Eintreten in den Glaubensvollzug zumeist aufgenommen, doch begegnet bei ihr eine analoge Gefahr wie im Tridentinum, nur in der Dimension der Innenschau personaler Bezüge. Auch in der modernen evangelischen Theologie wird der Glaube zumeist wieder interpretiert als ein Existential unseres Menschseins. Dabei beobachten wir eine zwiefache Verengung. Der Glaube wird herausgelöst aus Gottes Wirken an und in uns durch sein Wort und Sakrament und wird zugleich reduziert auf die tathafte Entscheidung unseres geistig-personalen Seins. Das Kerygma, die frohe Botschaft vom Christusheil, erscheint weithin nur als Anstoß, welcher die existential zu analysierende Bewegung des Glaubens hervorruft. Diese Entwicklung ist sicher bereits im reformatorischen Glaubensverständnis angelegt. Sie wird jedoch von Luther bewußt durchkreuzt in dessen Gedanken zur Kindertaufe und zum Kinderglauben.⁹²

89 Peter Brunner, in: Pro veritate, 81 f.

90 D 823: »Si quis dixerit omni homini ad remissionem peccatorum assequendam necessarium esse, ut credat certo et absque ulla haesitatione propriae infirmitatis et indispositionis, peccata sibi esse remissa: A.S.«

D 824: »Si quis dixerit, . . . neminem vere esse iustificatum, nisi qui credit se esse iustificatum, et hac sola fide absolutionem et iustificationem perfici: A.S.«

91 Im Hinblick auf diese Spannung gewinnt die Frage ein starkes Gewicht, ob man die offene Darstellung der Capitula von den verzerrenden Canones her interpretieren muß, oder umgekehrt; hierzu vergleiche Hubert Jedin: *Geschichte des Konzils von Trient*. Bd. 2: Die erste Trienter Tagungsperiode 1545/47. Freiburg 1957, 263.

92 Siehe zu Luthers Deutung des Kinderglaubens vor allem Karl Brinkel: *Die Lehre Luthers von der fides infantium bei der Kindertaufe*, 1958; Peter Brunner: *Taufe und Glaube – Kindertaufe und Kinderglaube*. In: Pro ecclesia, 165 ff.

Auf der einen Seite fordert der Reformator auch für die kleinen Kinder einen eigenen Glauben; ein jeder Mensch steht und fällt mit ihm vor Gott, auch der Säugling. »Fremder Glaube hilft nichts. Und wenn zwei Christenheiten dabeistünden, so gälten sie nichts.« Es muß ein jeder eigenen Glauben haben und selber frei werden vom Tode und selber das Leben erlangen (WA 15, 709 f). Nach Luthers Taufformular bekennen die Paten denjenigen Glauben, welchen Gott zum gesegneten Empfang der Taufe den Säuglingen schenkt.

Auf der anderen Seite versteht Luther den Glauben nicht ausschließlich in der Dimension eines personhaft-willentlichen Entscheidungsaktes. Der Glaube greift tiefer als unser geisthaft-bewußtes Leben. Er entspringt im tiefsten nicht einer personalen Entscheidung des Menschen, sondern dem worthaft-leiblichen Handeln des dreieinigen Gottes.

Für den Reformator handelt es sich hierbei um eine eigenartige Korrespondenz zwischen dem Glauben und der Urversklavung des Menschen. Die Sünde greift tiefer als unsere willentlich-bejahten Entscheidungen. Wir sind in unserer Geburt, ja bereits in der Empfängnis hineingestoßen in diese von Adam her uns überkommene Urentscheidung des gesamten Menschengeschlechtes.⁹³ Von unserem Ursprung her sind wir hineingebannt in Gottes Fluch über die Sünde. Diese Urversklavung prägt das Herzzentrum unserer personalen Existenz: »Ich, ich, ich bin in Sunden empfangen« (WA 26, 503), und dennoch ist jenes Hineingebanntsein in die Sünde ein uns erbartig überkommenes Geschick. Luther und mit ihm die Konkordienformel neigen dem Traduzianismus zu.⁹⁴ Gott wirkt nach ihnen gleichsam im Mutterleibe aus dem verderbten Samen einen gezeichneten Leib und eine gezeichnete Seele. Exegetisch gesehen, gilt es hier die Spannung zwischen Psalm 51 Vers 6 und 7 durchzuhalten: »An dir allein habe ich gesündigt . . . Siehe, in Schuld bin ich geboren und meine Mutter hat mich in Sünden empfangen.« Luther hat jene fast übermenschliche Spannweite zwischen der allen Menschen gemeinsamen, fast erbmäßig übertragenen Versklavung und der persönlichsten Entscheidung jedes Einzelnen hineingebannt in das berühmte Diktum: »Die Erbsund, oder Natursund, oder Personsund, die rechte Häubtsund« (WA 10 I 1, 508; SD I, 6).

Wie die Urversklavung tiefer greift als unsere willentlichen und bewußt vollzogenen Entscheidungen, so ist für Luther auch die Gabe des Glaubens und des Gei-

93 WA 40 II, 381: »Ex ipsa Conceptione, nativitate in utero sumus coniecti in peccatum«;

WA 40 II, 380: »Antequam nascimur, sumus homines, sumus peccatores.«

94 Siehe hierzu vor allem WA 39 II, 341, Th. 31/32 und SD I, 7.28.38.

stes umgreifender als unser bewußtes und willentliches Ja zu Christus. »Ich weiß, wenn ich auch gleich schlafe, daß ich im Glauben bin und bin umfangen von Christo, der mich herzet und berufet zum Himmelreich. Denn der Glaube ist in des Schlafenden Herzen, auch wenn er gleich stirbet« (WA 47, 331). Der Grenzfall des Kinderglaubens erschließt uns eine »überaus trostreiche Einsicht in die pneumatische Ganzheit des geistgewirkten Glaubens«, er preist dessen »siegereiche Überlegenheit über alle Bewußtseinslagen unseres menschlichen Geistes«.⁹⁵ Die personal-entscheidungshafte wie die leibhaft-umschließende Seite des Glaubens tritt prägnant heraus in den einleitenden und abschließenden Worten zu Luthers Bekenntnis von 1528: »So will ich mit dieser Schrift fur Gott und aller Welt meinen Glauben von Stück zu Stück bekennen, darauf ich gedenke zu bleiben bis in den Tod, drynnen (des mir Gott helfe) von dieser Welt zu scheiden und fur unsers Herrn Jesu Christi Richtstuhl kommen« (WA 26, 499). »Das ist mein Glaube, denn also gläuben alle rechte Christen, und also lehret uns die heilige Schrift . . . Des bitte ich alle frumme Herzen, wollten mir Zeugen sein und fur mich bitten, daß ich in solchem Glauben feste müge bestehen und mein Ende beschließen. Denn (da Gott fur sei) ob ich aus Anfechtung und Todes Nöten etwas anders würde sagen, so soll es doch nichts sein und will hie mit öffentlich bekennet haben, daß es unrecht und vom Teufel eingegeben sei. Dazu helfe mir mein Herr und Heiland Jesus Christus, gebenedeiet in Ewigkeit. Amen« (WA 26, 509).

Der Glaube ist hier einerseits das sorgsam bedachte, bewußt verantwortete, in klaren Worten umschriebene Bekenntnis eines Einzelnen wie einer Gemeinschaft und ist doch andererseits die Gotteskraft, in welcher wir leben und sterben dürfen, der raumartige Ort, an welchem uns allein Gottes Gnade hält, das umhüllende und bergende Gnadenmittel, welches uns ins Eschaton hindurchträgt.

An dieser Stelle wird die Nähe und zugleich die Ferne zum tridentinischen Gnadenbegriff offenbar. Was Luther hier unter der Chiffre des Glaubens faßt, das wird im 16. Kapitel des Rechtfertigungsdekretes (D 809) unter dem augustini-schen Bilde der Hauptesgnade Christi angesprochen. »Christus Jesus selbst läßt in die Gerechtfertigten seine Kraft einströmen, als Haupt in die Glieder (Epheser 4, 15) und als Weinstock in die Rebzweige (Johannes 15, 5). Diese Kraft geht stets ihren Werken voraus, begleitet sie und folgt ihnen nach, und ohne sie könnten sie in keiner Weise Gott genehm und verdienstlich sein.«⁹⁶ In diesen Bildern

⁹⁵ Peter Brunner, in: *Pro ecclesia*, 181.

⁹⁶ D 809: »Cum enim ille ipse Christus Iesus tanquam caput in membra (Epheser 4, 15) et tanquam vitis in palmites (Johannes 15, 5) in ipsos iustificatos iugiter virtutem influat, quae

hat die katholische Schau des Corpus Christi mysticum ihren lebendigen Ausdruck gewonnen; nach den modernen katholischen Theologen wurde hierdurch »die tiefste positive Antwort« gefunden, »die auf Luthers Reformation überhaupt gegeben werden kann«. ⁹⁷ Seripando hatte die personhafte Seite dieses Verhältnisses noch schärfer herausstreichen wollen durch den Hinweis auf Christus als den ewigen Hohenpriester, ⁹⁸ wodurch sich die Nähe zur reformatorischen Sicht noch vergrößert haben würde. Die Grenzscheide wird dadurch markiert, daß man jene uns von Gott um der Verdienste Christi willen eingegossene Gnade als ein uns innerlich Anhaftendes deutet (D 809.821), jenes Anhaftende jedoch nicht aus einer personalen Innenschau heraus versteht.

Auch Luther drängt hinaus über ein bloßes propter Christum per fidem; im Glauben werden wir bis ins Leiblich-Raumhafte hinein umschlossen und gehalten vom dreieinigen Gott. Doch hält uns im Glauben der Herr in hoheitlicher Personhaftigkeit; das zeigt sich wieder darin, daß wir uns nicht selber festhalten können in unserem eigenen Glauben, sondern vom Herrn gehalten werden über dem Abgrund des Irrglaubens und der satanischen Verführung, des Selbstvertrauens und der Verzweiflung.

Im tridentinischen Rechtfertigungsdekret kommt der eschatologische Ausblick des 16. Kapitels diesem Verständnis nahe, wo angesichts des ins Verborgene hineinleuchtenden Gottesgerichtes (1 Korinther 4, 5) vor dem Selbstruhm gewarnt wird (1 Korinther 1, 31; 2 Korinther 10, 17) (D 810). Diese personhafte Sicht des Glaubens wird jedoch nicht ins Bewußtsein gehoben, spitzt doch das objektivierende Denken des Dekretes die Wirkung der Sakramente auf eine verdinglichende Gnadeninfusion und des Wortes auf eine Erkenntnismitteilung zu. So ist im 5. und 6. Kapitel das Aufbrechen des Glaubens am Rufe Christi zwar erwähnt (D 797. 798), aber die »Fülle dessen, was im Neuen Testament über die Predigt des Evangeliums als Gnadenmittel gesagt wird«, ist keineswegs in das Dekret eingegangen. ⁹⁹

Eine analoge Reduktion beobachten wir jedoch auch im modernen evangelischen Verständnis des Wortes. So hebt etwa Karl Barth in Calvins Nachfolge die

virtus bona eorum opera semper antecedit, comitatur et subsequitur, et sine qua nullo pacto Deo gratia et meritoria possent . . .«

⁹⁷ Walter Lipgens: *Kardinal Johannes Gropper und die Anfänge der katholischen Reform in Deutschland*. Münster 1951, 107 f.

⁹⁸ Siehe hierzu CT V, 667 f und Eduard Stakemeier: *Glaube und Rechtfertigung*, 175.

⁹⁹ Hierauf macht Peter Brunner zu Recht aufmerksam, in: *Pro veritate*, 75 ff.

»kognitive Richtung« des Taufgeschehens gegen eine kausative oder generative Wirkung der Taufe ab.¹⁰⁰ Das Wort hat in der Moderne weithin die Dimension der Macht eingebüßt, welche in Luthers Taufbüchlein durch das Beibehalten des Exorzismus bekundet wird.¹⁰¹ In seinen Überlegungen zur Wirksamkeit des Wortes in den Sakramenten hat der Reformator gerade diese alle bloße Mitteilung übergreifende Gotteskraft des Wortes hervorgehoben. Der Herr, welcher in den Sakramenten an uns handelt, ist »derselbe, wie der, der das All durch sein Allmachtswort trägt, der Sturm und Wellen gebietet, Dämonen verjagt, dessen Wort denen, die kein Gehör haben, das Gehör schafft, ja, dessen Wort die Toten aus dem Tode ins Leben ruft«.¹⁰²

So ist für den Reformator das Wort gleichsam aufgeladen mit sakramentaler Mächtigkeit, und zugleich werden die Sakramente verstanden als leibhafte Begegnungsgestalten des Wortes. Das Abendmahl ist ihm »summa et compendium Evangelii« (WA 6, 525.374); in den Stiftungs- und Spendeworten greift der Herr das gesamte Heilsgeschehen, sein Leiden und Sterben wie seine Auferweckung, zusammen, um es uns in seinem eigenen Opfer- und Auferstehungsleibe tathaft zuzueignen. Zugleich tragen alle Perikopen der Evangelien sakramentalen Charakter, sind sie doch »heilige Zeichen, durch die Gott in den Gläubigen bewirkt, was jene Geschichten bezeichnen« (WA 9, 440). Das Wort gewinnt eine sakramentale Dimension und das Sakrament eine worterfüllte Gestalt; alles drängt hin auf die werthafte Übereignung der Sündenvergebung und auf die leibhafte Hineinnahme in Christi Gnadenherrschaft (AS C IV).

Damit gewinnt für die Reformatoren die geschichtliche Seite des Christuszeugnisses wie unseres Glaubens eine eminente Bedeutung. In den Sakramenten lenkt die kritische Rückfrage nach dem geschichtlichen Grund unserer Gewißheit den Blick auf die Stiftungsworte Christi. Diese Worte werden sowohl als unser kirchliches Handeln fundierende Stiftung als auch als die verheißene Gnaden Gegenwart kundmachender und schenkender Vollzug gewertet. In Taufe, Abendmahl und Absolution stehen wir nicht allein in einem irgendwie gearteten Zusammenhang mit Jesus von Nazareth, welcher unter seinen Jüngern wandelte und ihnen nach seiner Auferstehung erschien. Wir berufen uns nicht allein auf die Kraft des in seinem Namen gesprochenen Gebetes. Wir glauben uns auf eine echte Institutio Christi durch ein verbum externum berufen zu können. Dabei

100 Karl Barth: *Die kirchliche Lehre von der Taufe*, besonders 19.

101 Taufbüchlein, 11: »Fahr aus, Du unreiner Geist, und gib Raum dem heiligen Geist.«

102 Peter Brunner, in: *Pro ecclesia*, 178.

kommt es Luther nicht auf eine historisch-punktueller Fixierung des Stiftungsvorganges an, läßt er doch etwa bei der Taufe eine Erstreckung jenes stiftenden Handelns von der Taufe Jesu durch Johannes den Täufer über Kreuz und Auferstehung bis hin zum Taufbefehl des Auferstandenen gelten; wohl aber ringt er um die Glaubensgewißheit, daß unser kirchliches Handeln nicht allein in der pneumatischen Spontaneität der Urgemeinde gründet, sondern auf eine wort-tathafte Institutio Christi selber zurückgeht. Luthers Drängen auf geistliche Gewißheit birgt die moderne historisch-kritische Fragestellung in sich, welche uns gegenwärtig solche Nöte bereitet im Hinblick auf die erste These von Arnoldshain. Ist doch rechte Glaubensgewißheit nicht abzulösen von ihrem Haftpunkt in der Geschichte, so wenig, wie sich die Gewißheit, daß meine Eltern wirklich meine Eltern sind, ablösen läßt von sehr konkreten Vorgängen in Raum und Zeit.

Wie sehr den Reformatoren an diesem Charakter einer greifbaren *ordinatio divina* lag, können wir daraus entnehmen, daß sie jene Überlegungen auch auf Gottes weltliches Regiment ausgedehnt haben. Auch hier begnügen sie sich nicht mit dem geschichtlich-soziologisch Überkommenen, sondern fragen nach in der Schrift überlieferten eindeutigen Mandaten Gottes. Hierdurch tritt die Frage nach der Gewißheit unseres Handelns vor Gott in ein überscharfes Licht. Im geistlichen wie im weltlichen Regiment Gottes gewinnen wir nach den Reformatoren erst dort eine letzte Gewißheit, welche in der Anfechtung und vor Christi Richterstuhl nicht zuschanden wird, wo wir uns auf eine in der Form eines Mandates ergangene Anordnung Gottes stützen können.

Diese Überlegungen untermauern für die Reformatoren jene von uns eingangs erhobene doppelte Gewißheit. Unter die hohe Gewißheit des Glaubens: Ich bin errettet allein durch Christi allgenugsames Opfer! schiebt sich die Gewißheit der Werke: Gott hat mich an diesen bestimmten Ort gestellt, und ich bin demjenigen, was er mir hier vor die Füße legte, nicht ausgewichen!¹⁰³ Diese zwiefache Gewißheit des *coram Deo* und des *erga Deum*, jene grundlegende Unterscheidung der reformatorischen Rechtfertigungslehre, fehlt sowohl im Tridentinum als auch in der Ausarbeitung der Theologischen Kommission des Lutherischen Weltbundes zur Rechtfertigung. Im Tridentinum bleibt die personale Erfahrung sowohl des Rechtens vor Gott mit den Widersachern als auch des Sich-Hineinbergens in das Christusopfer noch eingefangen in das ganz von der Christusgnade umschlossene und gehaltene Streben des Menschen. In der lutherischen Ausarbei-

103 WA 20, 163: »...quod prae manibus est et tuae vocationis«; WA 40 II, 153: »Fac opus tuum et mane in tua vocatione, illam fideliter exerce.«

tung zur Rechtfertigung schlägt das Sola fide jegliche Werkgerechtigkeit nieder; Gottes Freude über das im Glauben Gewirkte wird nicht bezeugt.

In diesem modernen Dokument wird mit einer bis an den Zynismus streifenden Härte der vordergründige Moralismus amerikanischen Luthertums befehdet, so entsteht der Eindruck, als wolle Gott allein über dem Trümmerfeld der zerschlagenen menschlichen Eigengerechtigkeiten herrschen. In die reformatorische Botschaft ist Kierkegaards zynischer Nihilismus eingedrungen und hat das freudige Ja zum Lohn der guten Werke verstummen lassen. Der Glaube reckt sich empor als das »einzige Werk, das Gott gefällt« (Nr. 62). Wo die Aussage allein stehen bliebe, da verkürzte sie in unguter Weise das reformatorische Bekenntnis und würde dem biblischen Zeugnis nicht gerecht.

Gott nimmt in Christus nicht allein unseren Glauben an, sondern die gesamte Person mit allen im Glauben gewirkten Werken. Deshalb müßte im Geiste der Reformation bezeugt werden: Der Glaube ist das einzige gottgewirkte »Werk«, in welchem unsere Person mit ihrem gesamten Leiden und Wirken um Christi willen Gott gefällt. So gibt ein weiterer Satz, welcher als moralistisches Zerrbild rechten Glaubens gebrandmarkt werden soll, einen guten Sinn, wenn man ihn im Lichte von CA VI und XX liest. Jener Satz lautet: »Ein Mensch mit gesundem Menschenverstand weiß, daß Gott an guten Werken seine Freude hat, und trachtet darum, sie recht zahlreich zu vollbringen« (Nr. 58). Dieser Satz müßte in seiner reformatorischen Fassung etwa lauten: Ein Christ weiß aus der Schrift, daß Gott an guten Werken seine Freude hat und fleht um die Gnade, ständig in ihnen zu wandeln, nicht um damit sich selber und sein eigenes Seelenheil bei Gott zu suchen, sondern um teilzugewinnen an den Triumphen Christi wider den Satan und Gott den dreieinigen Herrn zu verherrlichen. Wo das Kierkegaardsche Glaubensparadox (vgl. Nr. 58) diesen eschatologischen Sinn der Werke zerstören wollte, müßte es als Häresie zurückgewiesen werden. Die abschließenden Andeutungen jener Ausarbeitung über die Rechtfertigung, welche auf unser Leben im neuen Gehorsam hinweisen (bes. Nr. 84.93), lassen hoffen, daß die Verfasser dem schleichenden Nihilismus der Moderne nicht restlos erlegen sind. Jedoch findet sich in der gesamten Arbeit keine einzige Stelle, an welcher diese moderne Verfälschung der reformatorischen Botschaft durchreflektiert und eindeutig zurückgewiesen wird. Das aber wäre die vordringlichste Aufgabe bei einer Erneuerung des reformatorischen Zeugnisses nach vierhundert Jahren gewesen.

Das Tridentinum hat ebenfalls die Unterscheidung zwischen dem coram Deo und dem erga Deum nicht klar vollzogen. Unser Mitwirken wird zwar im Hin-

blick auf die Heilsgewißheit abgehoben von Gottes Gnadenwirken, im Tun des Menschen selber wird jene Spannung jedoch nicht durchreflektiert. Man unterscheidet nicht zwischen demjenigen, was aus dem guten Geist Gottes kommt, was von uns stets als ein geschenkhaftes Gelingen erfahren wird, und dem Widerstreiten des alten Ich, welches nicht allein als Schwäche erlitten, sondern als zu verantwortende Schuld vor Gott getragen wird. Ansätze zu einer derartigen Unterscheidung finden sich in der Konkupiszenzlehre bei Augustin und Thomas;¹⁰⁴ Seripando hat sie angedeutet, ohne sie voll durchdringen zu können. Im Rechtfertigungsdekret klingen sie an in jener Wendung, daß die Gerechtfertigten in ihren in Gott vollbrachten Werken dem Gesetze genuggetan hätten »entsprechend dem Zustand dieses Lebens«.¹⁰⁵ Die Tiefendimension im Gerichte Gottes, welche in der reformatorischen Unterscheidung zwischen den »iudicia Dei« und den »iudicia hominum«,¹⁰⁶ zwischen dem »forum theologicum« und dem »forum politicum«¹⁰⁷ herausgehoben wird, blitzt auf in folgender Wendung: »Kein Menschenleben wird geprüft und gerichtet vor menschlichem Gericht, sondern vor Gottes Gericht, der hineinleuchtet in verborgene Dunkelheit und offenbar macht die Gedanken des Herzens« (D 810). Doch zerschlägt diese Einsicht nicht das Vertrauen auf das eigene Tun, auf unsere Verdienste auch angesichts der verzehrenden Eiferheiligkeit des Herrn. Die Ursünde der Selbstsucht und des Selbstvertrauens wird nicht ins Licht verantworteter Erkenntnis gezogen (D 835.804).

Unter der Decke scholastisierender Objektivierungen garte es sehr wohl auch auf dem Tridentinum. Vor allem die Augustinereremiten um Seripando drangen darauf, daß jene doppelte Einsicht, welche man in der apokalyptischen Gegenströmung gegen den Renaissance-Optimismus in Italien wiedergewonnen hatte,¹⁰⁸ nicht erneut preisgegeben wurde, einmal die dunkle Erfahrung, daß unser Ringen mit den Begierden bis in den Tod währt, zum andern die trostreiche Gewißheit,

104 Diese Einsichten Augustins und Thomas', welche die tridentinische Schau überschreiten und zu Luther hinüberweisen, sind besprochen bei Eduard Stakemeier: *Der Kampf um Augustin auf dem Tridentinum*, 79 ff. 107 ff.

105 D 809: »pro huius vitae statu«.

106 WA 40 II, 16: »Alia sunt iudicia dei, alia hominum.« WA 39 I, 208: »Duplex in scripturis traditur iustificatio, altera fidei coram Deo, altera operum coram mundo.«

107 WA 39 I, 230: »Duplex est enim forum, politicum et theologicum. Iam Deus longe aliter iudicat, quam mundus.«

108 Zu diesem Aufbruch in Italien siehe Eduard Stakemeier: *Der Kampf um Augustin*, 66 ff. Von Michelangelo sind folgende Zeilen an Vittoria Colonna überliefert, nach welchen ihn die Frage beschäftigt:

daß wir in der Todesstunde alles Schauen auf unsere Verdienste fahrenlassen und uns ganz in die Arme Christi hineinbergen dürfen. Jener Überschrift vom Vertrauen auf unser Tun coram Deo zum Sich-Bergen ins allgenugsame Christusopfer erga Deum ist am klarsten fixiert durch Gregor von Padua, welcher sagte: »Es sei gewiß wahr, daß der Mensch durch seine übernatürlichen Verdienste den Himmel wahrhaft als Lohn seiner Werke verdiene«, um fortzufahren: »Aber niemand werde diesen Satz auf sich anzuwenden wagen, um zu sagen: Ich bin jener Gerechte; also wird mir der Himmel von Rechts wegen geschuldet.«¹⁰⁹ Ver zweifelt hat Seripando darum gerungen, daß jenes totale Sich-Bergen in das Leiden sverdienst Christi angesichts des ewigen Richters in das Dekret aufgenommen werde.¹¹⁰ Bekommt man das personhafte Sich-Anklammern an das Wort der Zusage der Sündenvergebung in Christus nicht in den Blick, verbleibt man im Bildhorizont einer sakramentalen Gnadeninfusion, so muß dieses Anliegen gefaßt werden als eine eschatologische Zuwendung der Gerechtigkeit Christi. Dies schien jedoch der bereits erlangten Gerechtigkeit Abbruch zu tun. Wie sollte es zudem geschehen und durch welchen Vorgang?

Es ist den Augustinern auf dem Konzil nicht gelungen, den personhaften Charakter unseres Glaubenslebens vor Gott von innen heraus zu durchdringen. Die objektivierende Schau der Scholastik erschien als in sich geschlossen und sinnvoll. »Alle Arten von Mängeln an den guten Werken der Gerechten treten hinter der entscheidenden Tatsache zurück, daß der Besitz der heiligmachenden Gnade ein Anrecht im strengen Sinne auf den Lohn des Himmels gibt. Die schwere Sünde ist mit der heiligmachenden Gnade unvereinbar, läßliche Sünden und zeitliche Sündenstrafen müssen im Fegfeuer abgebußt werden.«¹¹¹ Das erscheint als ein in sich geschlossenes und schlüssiges System.¹¹² Seripandos Anliegen konnte nur im

»Ob die gering're Gnade einstmals finden,
Die demutsvoll sich nah'n mit tausend Sünden;
Als die, die stolz auf das, was sie getan,
Im Überfluß der guten Werke nah'n?«

(Die Übersetzung nach Herman Grimm: *Das Leben Michelangelos*. 4. Aufl., Bd. 2, 302).

¹⁰⁹ CT V, 580, 1 ff; nach Eduard Stakemeier: *Der Kampf um Augustin*, 203.

¹¹⁰ CT V, 670, 14: »Si licet mihi de perfectione iustitiae operum meorum dubitare, cur non licebit ad Dei misericordiam recurrere?« Zu diesem Kampf Seripandos siehe bes. Hanns Rückert: *Die Rechtfertigungslehre auf dem Tridentinischen Konzil*. Bonn 1925, 253; Hubert Jedin: *Geschichte des Konzils von Trient*, Bd. 2, 214 ff. 241 ff.

¹¹¹ Eduard Stakemeier: *Glaube und Rechtfertigung*, 181.

¹¹² In diesem Sinne hat es vor allem der Jesuit Lainez verteidigt, vgl. CT V, 614 ff; Rückert, aaO, 250 f; Jedin, Bd. 2, 216 f.

Bilde der vom Christushaupt in die Glieder des Leibes fortwährend einfließenden Gnadenströme aufgenommen werden. So bleibt das Gericht über die Taten eingeschlossen in die alles durchpulsende Christusgnade; das Vertrauen auf unser Tun tritt nicht personal unter das Sich-Hineinbergen in die Arme des ewigen Hohenpriesters. Das Zerschellen der Gesetzesordnung von Lohn und Strafe am Evangelium wird nicht in letzter eschatologischer Mächtigkeit erfahren und bezeugt.

Dieses eschatologische Zerschellen der Gesetzesordnung am Evangelium hat Luther scharf durchreflektiert. Es hat gleichsam eine anthropologisch-existentielle und eine nomologisch-christologische Seite, welche sich sachnotwendig ineinanderfügen. Den existentiellen Bezug hat der Reformator in der Schrift gegen Latomus durchdacht (WA 8, 79 ff.). Ähnlich wie Gregor von Padua zeigt er die Veränderung auf, welche ein theologischer Satz durch das Eintreten der Person in seinen Inhalt erfährt. Luther meint, es bestehe ein tiefer Unterschied zwischen der abstrakt-exegetischen Aussage: Nach der Schrift wird Gott uns richten nach unseren Werken und die Verdienste belohnen! und dem existentiellen Hintreten vor den ewigen Richter mit unserer Gesetzesgerechtigkeit. Wer werde es wagen, sich Gott zu nahen und zu sprechen: »Siehe, Herr Gott, dies gute Werk habe ich getan mit Hilfe deiner Gnade; es ist darin kein Fehl oder irgendeine Sünde, bedarf auch nicht deines verzeihenden Erbarmens, bitte deshalb auch nicht darum, sondern will, daß du es richtest nach deinem wahrhaftigen und gestrengen Gericht« (WA 8, 79). Im allgemeinen sagt Luther mit den anderen Reformatoren: In der ganzen Welt, nicht einmal in der Christenheit gibt es kein Werk, was ohne Sünde ist, ausgenommen Jesu Leben und Sterben.¹¹³ An einigen Stellen geht er jedoch auch hierüber hinaus und läßt die gesamte Gesetzesordnung an Jesu Kreuz scheitern. Selbst dort, wo ein Mensch durch Beistand des Geistes das Gesetz restlos erfüllte, müßte er noch mit Lukas 17, 10 sprechen: Ich bin ein unnützer Knecht und habe nur getan, was mir aufgetragen war.¹¹⁴ Selbst derjenige, welcher sich mit dem Apostel keiner Sünde bewußt wäre (1 Korinther 4, 4), müßte sich in das allumspannende Christusopfer hineinbergen.

Die nomologisch-christologische Seite des Vorganges erläutert Luther, indem er den nominalistischen Gedanken der *acceptatio divina* aufgreift und von Christus her neu füllt. Bereits in der vorbereitenden Niederschrift zur Heidelberger

¹¹³ WA 39 I, 51, Th. 56: »Scilicet nullum fuisse, esse, fore exemplum legis impletæ in ullo sanctorum, neque in tota Ecclesia sancta Catholica.«

¹¹⁴ Siehe hierzu besonders Tischrede Nr. 85, WA TR 1, 32.

Disputation formuliert er: Gott akzeptiert seine in Christus uns zugewandte Barmherzigkeit in unseren Werken.¹¹⁵ Der Weg des Gesetzes ist nicht allein an der Sünde des Menschen gescheitert. Letztlich und eigentlich ist er zerschellt am Opfer Christi. Christus ist vor allem darin das Ende des Gesetzes, daß Gott sein Opfer annahm. »Zwischen Gott und dem Menschen soll nach Gottes Willen unter keinen Umständen die Gesetzesordnung, sondern allein die Gnadenordnung gelten.«¹¹⁶ Ein jeglicher Versuch, die Gesetzesordnung von Leistung und Verdienst durch das Christusopfer hindurch festhalten zu wollen, wäre zutiefst eine Verleugnung der Annahme des Christusopfers durch den himmlischen Vater. Immer wieder spitzt Luther die Überlegung zu auf diese Ursünde aller Sünden; wir weisen gerade den Gott zurück, welcher sich uns in Christus bedingungslos zuwendet.¹¹⁷

Dadurch, daß all unser Tun und Lassen erga Deum gebeugt wird unter das Christusopfer, verliert es aber nicht seine Relevanz coram Deo, es gewinnt sie vielmehr. Wer so hineingerissen wird in das ursprunghafte Sein in Christus, der erfährt in unmittelbarer Klarheit den zentralen Gotteswillen. Er ist nicht allein frei vom Fluche des Gesetzes, vom Zwang zur Selbstrechtfertigung, er ist ebenso frei davon, sich an das geschriebene Gesetz als eine äußere Norm oder Regel anklammern zu müssen¹¹⁸ oder Gottes Gebote in schwärmerischer Hoffart zu überfliegen.¹¹⁹ Weder richtet er eine neue Gesetzes- und Werkordnung auf noch schlägt er in schwärmerischem Nihilismus durch das Sola fide den eschatologischen Sinn des neuen Gehorsams tot. Er weiß sehr wohl: Alles, was in Christus gewirkt und erlitten ist, wird im Feuer des Jüngsten Gerichtes nicht vergehen, sondern wird geläutert und entschlackt in alle Ewigkeit leuchten zur Ehre des dreieinigen Gottes. So gewinnt unser Leben und Sterben im Christusgehorsam durch das glaubende Sich-Hineinbergen ins allgenugsame Christusopfer erst seine tiefste Gewißheit und eschatologische Mächtigkeit. Das Zeugnis der Reformation steht hierin genau in der Mitte zwischen dem Tridentinum und der Ausarbeitung der Theologischen Kommission des Lutherischen Weltbundes.

¹¹⁵ WA 1, 370: »... sic acceptat misericordiam suam in operibus nostris.«

¹¹⁶ Paul Althaus: *Gottes Gottheit als Sinn der Rechtfertigungslehre Luthers*. LuJ 13 (1931), 1-28. 12 f.

¹¹⁷ WA 39 I, 84, Th. 7: »Nullus ex omnibus hominibus cogitare potuit peccatum mundi esse, Non credere in Christum Iesum crucifixum.«

¹¹⁸ Hierzu siehe Lauri Haikola: *Usus legis*. Upsala 1958, besonders 152.

¹¹⁹ Eine zusammenfassende Betrachtung über das Verhältnis des Christen zum Gebot gibt Luther WA 39 I, 47 f, Th. 52-61.

Unsere Analyse dürfte das reformatorische »Verständnis des Menschen als Person coram Deo« (Wilfried Joest) in seinen Grundzügen sichtbar gemacht haben. Vor allem Luther hat die Rechtfertigungsbotschaft gleichsam von innen her im Eintreten des denkenden Selbst in den Glaubens- und Gehorsamsvollzug bezeugt. Wo dies erfolgt, da schlägt weder eine abstrakte Alleinwirksamkeit Gottes jegliches Mitwirken des Menschen nieder, noch werden in einer objektivierenden Sicht Gott und Mensch zusammengespannt wie zwei Pferde, um den Wagen unseres Heils ins Eschaton hineinzuziehen.¹²⁰

Vielmehr ist in einem ersten Gedankenschritt zu sagen: Gottes »Alleswirksamkeit« nimmt uns Menschen hinein in ihr umspannendes Werk zur Erhaltung und Errettung der Welt; der ewige Gott würdigt uns, seine Mitarbeiter zu sein.

Ein zweiter Erkenntnissschritt zeigt uns: Das tiefste Geheimnis unseres Christenlebens hebt dort an, wo wir erkennen und bekennen, daß wir gerade im verantwortlichen Lauschen auf die Botschaft den wahren Glauben an das Christusheil niemals als ein von uns aus Erzwungenes, stets als ein gnadenhaftes Wirken des Gottesgeistes in uns erfahren. In all unserem Mühen können wir uns nicht selber festhalten im eigenen Glauben; Gottes Geist hält uns über den Abgründen des Selbstvertrauens und der Selbstverzweiflung, des Wahnglaubens und des Gotteshasses. Im Hinblick auf den Nächsten sind wir Gottes freie Mitarbeiter; im Hinblick auf das Erwerben und Bewahren des eigenen Heils sind wir in all unserem Rennen und Laufen auf Gottes Alleinwirksamkeit geworfen.

In einem dritten Schritt der Erkenntnis erschließt sich uns im Lichte des gottgewirkten Heilsglaubens unsere gesamte Existenz als gnadenhaft-gehalten durch Gottes Schöpfergüte. Wir haben uns nicht selbst geboren und halten unser Leben nicht in der Faust. Wir können schöpferisches Gelingen, selbstlose Hingabe, reine Liebe, verstehenden Zusammenklang der Seelen nicht erzwingen, es muß uns geschenkt werden. In all unserem Wollen und Streben werden wir gehalten über Abgründen.¹²¹ Dieser weite Bereich der Schöpfung steht mit den angedeuteten Erfahrungen auch dem Nichtchristen offen. Jedoch ringt hier unser Vertrauen auf jene gütige Hand gegen sein dunkles Widerspiel, gegen das Widerfahrnis sinn-

¹²⁰ Gegen dieses Bild Strigels wendet sich die Konkordienformel, SD II, 66.

¹²¹ Kierkegaard hat wie kaum ein anderer Mensch um diese Abgründe gewußt; er faßt die Aufgabe des Menschen zusammen in dem Gebot, »über einer Tiefe von 70 000 Klaftern froh zu sein« (Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift. Teil I, 130).

loser Vernichtung, des Ruiniertwerdens aller menschlichen Größe. In diesem Kampfe zerbricht uns Menschen das Vertrauen auf einen gütigen Gott.

In diesen Anfechtungen weist uns die reformatorische Rechtfertigungsbotschaft mit letzter Dringlichkeit auf Jesus Christus. Er allein ist der rechte »Spiegel . . . des väterlichen Herzens, außer welchem wir nichts sehen denn einen zornigen und schrecklichen Richter« (GK II, 65). Zugleich wandelt sich die Gestalt der Anfechtung. Nicht die Erfahrung, daß alles Lebendige wieder ins Nichts zurücksinken muß, bereitet den Reformatoren wirklich Not, sondern die Botschaft, daß wir alle miteinander Gottes endgültigem Gericht entgegengehen. In diese eschatologische Spannung zwischen Gericht und Gnade trat Luther ein mit seiner vollen Person. Hierdurch wurde die katholische Gnaden- und Verdienstlehre aufgebrochen. Das bewußte Eintreten der Person in den Glaubens- und Gehorsamsvollzug wandelte sie von innen heraus um. Auf der einen Seite wurde dem katholischen Verweis auf unsere Werke erst in Luthers Ja zum persönlichen Rechten des Frommen mit dessen Widersachern vor Gott (coram Deo) Leben eingehaucht; auf der anderen Seite enthüllt der Versuch, das Vertrauen auf unsere Werke auch angesichts der Eiferheiligkeit des Höchsten selber (erga Deum) durchzuhalten, eine verborgene Hybris.

In dieser lebendigen Konfrontation unseres Selbstes mit dem ewigen Richter und Erbarmer erschließt sich die bis dahin latent gebliebene, hier und da angeklungene Tiefendimension in Gesetz und Evangelium, in Sünde und Glaube. Auf der vordergründigen Ebene zwischenmenschlicher Gerechtigkeit setzt sich das harte Ringen um ein gutes Gewissen fort; das radikale Doppelgebot vollkommener Gottes- und Nächstenliebe deckt jedoch die abgründige Selbstversklavung auf, welche darunter lauert. Hier bleibt allein das gläubige Sich-Bergen der ganzen Person in das von Gott angenommene Opfer Jesu.

Das Aufbrechen jener personalen Tiefen und der mit ihm verbundene Einbruch des Gotteshasses ins menschliche Bewußtsein ist ein Geschick, welches durch das jahrhundertelange Glaubensringen der Christenheit zwar provoziert wurde, sich jedoch nicht daraus ableiten läßt. Dieses Geschick können und wollen wir nicht rückgängig machen. Als eine Fügung nehmen wir es aus Gottes Hand, mit zagendem Erschauern vor dem enthüllten Abgrund der Versklavung, in dankbarem Ergreifen der auch hieraus errettenden Hand Christi.

Ein dreifaches hat dieses Widerfahrnis mit sich gebracht, was bis heute die Konfessionen trennt, ein personales Aufgreifen und Überwinden des egozentrischen Lohnsuchens bei Gott, ein Heraustreten der personhaften Dimension des

Wortes aus der dinglich-gnadenhaften der Sakramente, ein Sich-Herauslösen des hoheitlichen Mittlers Christus aus der organologischen Gnadenverbindung zwischen dem Christushaupt und den Gliedern des Leibes der Kirche.

Die Reformatoren, insbesondere Luther, haben die heimliche Egozentrität der mittelalterlichen Verdienstlehre in aller Schärfe gebrandmarkt; sie haben die Eigensucht im Streben nach Lohn bis ins Eschaton hinein verfolgt. Täten die Christen das Gute, allein um sich das Himmelreich zu erwerben, sie würden verdammt, suchten sie bei Gott doch noch sich selbst. Die rechten Gotteskinder dagegen seien ganz hineinversenkt in den Willen ihres himmlischen Vaters. Die Furcht vor Verdammnis, die Hoffnung auf Lohn dürfe uns dienen als ein Ansporn auf dem Wege des Heils; jedoch müsse beides immer wieder unter die Füße getreten werden, gehöre doch beides noch dem alten Menschen zu, welcher nicht mit allen Fasern seiner Existenz im ersten Gebot lebe. Unermüdlich richtet Luther jene Alternative auf und schärft jenes Entweder-Oder ein; suchen wir Gott allein, oder suchen wir auch bei Gott letztlich uns selbst?¹²² Das Tridentinum weist diese Alternative zurück und formuliert sehr scharf: »Wer behauptet, der Gerechtfertigte sündige, wenn er im Hinblick auf den ewigen Lohn gut handle, der sei ausgeschlossen.«¹²³

Bei diesem Dilemma wäre zu bedenken, daß einerseits erst durch Luthers personhaftes Eintreten in die objektivierende scholastische Verdienstlehre deren Egozentrität verschärft und dadurch bloßgelegt wird, daß andererseits die Anthropozentrität der Fragestellung von den Reformatoren nicht überwunden, sondern eher noch verstärkt wurde. Den existentialen Ansatz der Fragestellung beim pro nobis hat Luther nicht aufbrechen können und wollen. Insofern bleibt auch bei ihm, wenn auch in einer vertieften Weise, jene sich im Tridentinum andeutende Aporie: Wir sollen das Heil suchen und Gottes Lohn erstreben mit allen Fasern unseres Wesens, und dennoch sollen wir uns nicht selbst suchen bei Gott. Daß wir diese abgründige und messerscharfe Unterscheidung zwischen dem neuen und dem alten Menschen erkennen und leben, ist allein das Werk des Heiligen Geistes.

Das neue Leben im Geist erwächst nicht aus dem Tun des Menschen, sondern aus dem glaubenden Ergriffenwerden von der frohen Botschaft der Vergebung in Christus. Diese Botschaft können wir uns nicht selber sagen; sie kommt als ein

¹²² Siehe hierzu Albrecht Peters: *Glaube und Werk*, 192 ff.

¹²³ D 841: »Si quis dixerit, iustificatum peccare, dum intuitu aeternae mercedis bene operatur: A.S.«

verbum externum auf uns zu; sie greift nach uns in der Absolution. Wie wir andeuteten, faßt gerade Luthers Verständnis des Wortes dasjenige zusammen, was in römisch-katholischer Sicht in die Lehrverkündigung der Kirche und die sakramentale Gnadeninfusion auseinandergetreten ist. Das Wort gewinnt hierdurch sakramentale Mächtigkeit, das Sakrament geisthafte Wortgestalt. Luthers Darinbleiben im personalen Vollzug glaubenden Ergriffenwerdens setzt jedoch ein beim Wort, ohne daß Wort, Sakrament und Glaube ihren leiblich-raumartig umschließenden Charakter einbüßen.¹²⁴ Hier bleibt Luther getrennt von der modernen Schau des Wortes und des Glaubens und bewahrt eine innere Nähe zum katholischen Gnadenbegriff.

Dennoch spricht er ein schroffes Nein zu jeglicher dinglich inhärierenden Gnade, welche Gott als ein Besitz vorgehalten werden könnte. Wiederum hat das Eintreten der Person in unser eschatologisches Stehen vor Gottes Gericht die organologische Vorstellung einer Hauptesgnade Christi zerbrochen. Wo wir heraustreten müssen in letzter Einsamkeit vor das Angesicht der heiligen Majestät, da tritt Christus in personaler Hoheit zwischen uns und die Eiferheiligkeit Gottes. Sicher läßt der Herr seine Gnadenströme einfließen in den Leib seiner Kirche, doch erfolgt dies nicht wie in einem pflanzlichen Organismus, sondern wie bei einer menschlichen Gemeinschaft, ja, wie es ihm als dem Herrn aller Herren zukommt. Christus bleibt in diesem seinem Wirken der hoheitliche Herr; er geht leibhaftig ein in Wort und Sakrament und bleibt gerade in dieser seiner Kondeszenz der Herr, welcher in personaler Hoheit in uns den Glauben wirkt und uns allein im Glauben erhält.¹²⁵ Das organische Bild der vom Haupte in die Glieder einströmenden Gnadenkräfte (D 809) darf Christi personale Hoheit nicht überdecken. Im schroffen Nein zur Lehre von der versöhnenden Kraft des Meßopfers vor Gott und dem aus diesem »Trachenschwanz« erzeugten »Ungeziefer« und »Geschmeiß« des Fegfeuers, der Geistererscheinungen, Wallfahrten, Reliquien- und Heiligenverehrung wie des Ablasses (AS B II, 11) gewinnt die reformatorische Rechtfertigungslehre ihre polemische Spitze. Das personale Verständnis unserer Existenz vor Gott läßt unter diesem Nein ein tiefes heimliches Ja hörbar werden, ohne jedoch das Nein zurückzunehmen.

¹²⁴ Der Verfasser muß bekennen, daß in seinen kritischen Anmerkungen zu Luthers Rechtfertigungslehre in »Glaube und Werk«, 249 ff, diese Seite vor allem in Luthers Verständnis des Glaubens zu wenig herausgehoben ist; die Kritik wäre hier noch umsichtiger zu formulieren.

¹²⁵ Siehe hierzu Albrecht Peters: *Realpräsenz. Luthers Zeugnis von Christi Gegenwart im Abendmahl*. Berlin 1960, 88 ff.

Auch heute noch dürfte die reformatorische Rechtfertigungsbotschaft unserer kritischen Sichtung standhalten, birgt sie doch die tiefsten Intentionen sowohl des Tridentinums als auch der modernen Existenztheologie in sich. Ihre umspannende Weite wie abgründige Tiefe haben wir noch nicht ausgemessen. Unsere Überlegungen wollten die Lust hierzu wecken und einen uns hilfreich erscheinenden Zugang erschließen.

Anmerkung: In dieser Arbeit werden folgende Abkürzungen verwendet:

Apol.	Apologia confessionis Augustanae 1531
AS	Schmalkaldische Artikel 1537
CA	Confessio Augustana 1530
CT V	Concilii Tridentini Actorum pars altera. Hrsg. von St. Ehses. Freiburg 1911
CT XII	Concilii Tridentini Tractatum pars prior. Hrsg. von V. Schweitzer. Freiburg 1930
D	Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum. Hrsg. von Denzinger/Rahner. 30. Auflage. Freiburg 1955
Ep.	Epitome articulorum (Konkordienformel) 1580
FC	Formula concordiae (Konkordienformel) 1580
GK	Luther: Der große Katechismus 1529
Inst.	Calvin: Institutio Christianae Religionis 1559
KD	Kerygma und Dogma
KK	Luther: Der kleine Katechismus 1529
LR	Lutherische Rundschau
MPTh	Monatsschrift für Pastoraltheologie
NR	Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung. Hrsg. von Neuner/Roos. 5. Auflage. Regensburg 1958
SD	Solida Declaratio (Konkordienformel) 1580

Die Bekenntnisschriften sind nach der Abschnittszählung zitiert.