

Die Heidelberger Disputation im Lichte der evangelischen Neuentdeckung Luthers

Von Ole Modalsli

Die Heidelberger Disputation ist in ihrer Ganzheit ein Zeugnis von der neuen evangelischen Erkenntnis Luthers. Dies in Einzelheiten nachzuweisen wäre eine bedeutsame theologische Aufgabe. Ich gehe in diesem Artikel einen einfacheren Weg: Zunächst skizziere ich, worin Luthers eigentliche evangelische Neuentdeckung bestand, danach deute ich an, wie diese Erkenntnis in der Heidelberger Disputation Ausdruck fand.

I Luthers eigentliche evangelische Neuentdeckung

Ich gehe von meiner These in dem Artikel »Luthers Turnerlebnis 1515«¹ aus: Die von Luther mehrmals bezeugte und definierte Neuentdeckung des Evangeliums ist diese: Die Gerechtigkeit Gottes, die aus dem Glauben kommt, macht nicht nur anfangsweise gerecht, um schließlich unter der Bedingung der begleitenden Liebe und der Werke selig zu machen. Der Glaube macht gerecht und selig. Weder in der Zeit noch in der Auferstehung werden die Liebe und die Werke in der absoluten Gerechtigkeit Gott gegenüber einen Platz besitzen.

Nach Luthers Vorwort zu dem ersten Band seiner lateinischen Schriften, der 1545 in Wittenberg erschien, bestand Luthers entscheidende theologische Neuerkenntnis in einem neuen exegetischen Verständnis der *iustitia dei* in R 1, 17. Einer Tischrede im Sommer 1532 zufolge geschah dies unter Zuhilfenahme eines Syllogismus mit dem unproblematischen Satz R 3, 17b als Obersatz und R 3, 16-17a als Untersatz:

1. Der Gerechte lebt aus dem Glauben. Also sollen wir durch den Glauben gerechtfertigt leben, durch die Gerechtigkeit, die aus dem Glauben kommt.

1 Ole MODALSLI: Luthers Turnerlebnis 1515. *Studia theologica* 22 (Oslo 1968), 51-91.

2. Das Evangelium von der Gerechtigkeit Gottes aus Glauben in Glauben ist eine Kraft Gottes, die selig macht alle, die glauben.

Ergo: Aus Glauben kommt die Gerechtigkeit und aus der Gerechtigkeit das Leben, das Heil, die Seligkeit.²

Rein formal könnte diese Schlußfolgerung ganz einfach aufgrund von R 3, 17b gezogen werden – eventuell in Verbindung mit R 3, 21 –, ohne dann notwendigerweise etwas anderes als das zu sagen, was die gesamte römisch-katholische Tradition stets bezeugt hat: Aus dem Glauben kommt die Gerechtigkeit und aus der Gerechtigkeit (nämlich – nach dieser Tradition – durch cooperatio!) die Seligkeit.

Dieses Verständnis der Gottesgerechtigkeit wurde von Heinrich Suso Denifle energisch und überzeugend dokumentiert. Die Gerechtigkeit Gottes in R 1, 16f, die bei den von ihm angeführten circa 60 repräsentativen Lehrautoritäten entweder als geschenkte Gerechtigkeit oder als die Barmherzigkeit Gottes gedeutet wird, bezieht sich »auf das Leben, ja auf den Anfang des neuen Lebens in Christo hier auf Erden«. Selbstverständlich ist es anders »bei Behandlung der Dinge nach dem Leben, nach dem Tode«! Unter letzterem Gesichtspunkt, meint Denifle, sagt Petrus Lombardus mit Recht, die iustitia dei ist Gott und Christus als distributor vel iudex meritorum – also vergeltende Gerechtigkeit.³

Diese Deutung war es aber, die Luther die tiefe Not bereitete: »Muß denn Gott noch durch das Evangelium Leid an Leid fügen und uns auch durch das Evangelium mit seiner Gerechtigkeit und seinem Grimm bedrohen?«⁴

Das Entscheidende in Luthers neuer Exegese von R 1, 16f ist nun, daß er – gegen die gesamte theologische Tradition – die Gerechtigkeit des Glaubens direkt auf den Jüngsten Tag bezieht. Iustitia dei ist in diesen Versen, in denen das Evangelium ausdrücklich definiert wird, die Gerechtigkeit Gottes, die durch den Glauben auf einmal gerecht und selig macht. Der Glaube allein ist vor Gott zur Seligkeit genug! Luther meinte zunächst, »wider Erwarten« dasselbe Verständnis in Augustins »De spiritu et littera« bestätigt zu finden, was aber ein Mißverständnis war.⁵

2 WA TR 3, 228, 6-32 (3232a-c).

3 Heinrich DENIFLE: Luther und Luthertum in der ersten Entwicklung. Ergänzungsbd. 1: Quellenbelege: die abendländischen Schriftausleger bis Luther über iustitia dei (Röm. 1, 17) und justificatio. MZ 1905, XVI f.

4 WA 54, 185, 27 f.

5 WA 54, 186, 16-18.

Vor dem Hintergrund seines früheren großartigen theologischen Systems, in dem tatsächlich die *iustitia dei* aus R 1, 17 ein grundlegender Begriff war – wie es aus den »Dictata super Psalterium« von 1513 bis 1515 ersichtlich ist –, wird es verständlich, daß Luther selbst die neue Erkenntnis als ein Wunder, das der Heilige Geist gewirkt hatte, betrachtete. Freilich war ihm die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben auch früher gewissermaßen bekannt. Man könnte sagen, die Sonne der Gerechtigkeit sei im Osten, wenn auch getrübt, aufgegangen. Der westliche Himmel aber, wo die Sonne untergeht, war durch kohlschwarze und blutrote Wolken bedeckt, die immer wieder den ganzen Himmel verfinsterten. »Vor dem Jüngsten Tag hatte ich furchtbare Angst«, heißt es in dem obengenannten Vorwort.⁶ Durch das neue Verständnis der *iustitia dei* erfüllte die Sonne der Gerechtigkeit den ganzen Himmel vom Osten bis zum Westen. So wurde R 1, 17 für Luther die Pforte zum Paradies; durch diese offene Tür ist der gequälte Mönch in das Paradies eingetreten.⁷

Durch dieses Verständnis von R 1, 17 wurde die *iustitia dei* des Evangeliums in ihrem prinzipiellen Gegensatz zur *iustitia dei* des Gesetzes erkannt. Die überaus große Bedeutung, die Luther dieser Erkenntnis zuschrieb, drückte er in einer Tischrede im Winter von 1542 auf 1543 aus: »Zuvor mangelte mir nichts, denn daß ich kein Unterscheid machte zwischen dem Gesetz und Euangelio, hielt's Alles für eins und sagte, daß zwischen Christo und Mose kein Unterscheid wäre denn der Zeit und Vollkommenheit halben. Aber da ich den rechten Unterscheid fand, nemlich daß ein ander Ding das Gesetz wäre, ein anders das Euangelium, da riß ich hindurch.«⁸ Das Wort vom Zorn R 1, 18-32 wird aus der Definition des Evangeliums (R 1, 16f) ausgeschlossen und als Gesetz erkannt. Daher gehört es nicht in den theologischen Artikel von der absoluten Gerechtigkeit vor Gott, seine Stelle liegt vielmehr *extra locum iustificationis*.

II Die Thesen der Heidelberger Disputation⁹

Von diesem Verständnis des Gesetzes her sind die Thesen 1-2 der Heidelberger Disputation zu verstehen:

6 WA 54, 179, 32.

7 WA 54, 186, 14-16.

8 WA TR 5, 210, 30-34 (5518).

9 WA 1, 353, 15-354, 36; Cl 5, 377, 23-379, 20.

»Das Gesetz Gottes, die heilsamste Lebensregel, kann einen Menschen nicht zur Gerechtigkeit bringen, steht vielmehr im Wege.

Noch viel weniger vermögen dies Werke der Menschen, und sei es auch, daß sie mit Hilfe der natürlichen Eingebung immer, wie man sagt, von neuem wiederholt werden.«

Wenn das Gesetz als positive Hilfe zur Gerechtigkeit vor Gott dargestellt wird, dann wird der arme Mensch auf einen Holzweg geleitet, der von Gottes Gerechtigkeit wegführt. Dasselbe gilt von den Werken, wenn sie für eine solche Hilfe gelten.

These 3 eröffnet die Beweisführung. Ihre Meinung ist: Auf dem Holzweg des Gesetzes und der Werke geschehen anscheinend gute Werke, die doch wohl Todsünden sind. Das zeigt sich (These 4) durch die Werke Gottes, die uns töten und lebendig machen und darauf zielen, daß wir im nackten Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit leben.

Auch die guten Werke, die durch Gott im Menschen gewirkt werden, sind Sünden (These 6). Warum? Weil auch der Gerechte, durch den die Werke geschehen, zugleich Sünder ist. Er ist wie eine verrostete und schartige Axt, die das Werk eines guten Tischlers verdirbt. Darum müssen wir immer an unseren Werken verzweifeln. Vor Gott kann nichts von dem, was unser ist, bestehen. Wer sich vor Gott auf Werke vertröstet, gibt sich selbst die Ehre, die Gott allein gebührt, treibt also Abgötterei. Zum Gebet der Heiligen gehört es, um die Vergebung für die Schuld zu bitten, die ihren guten Werken anhaftet!

Hier redet nicht nur derjenige, der über seine Werke in bezug auf den Jüngsten Tag verzweifelt, sondern auch derjenige, der von der Verpflichtung, für das Heil merita aufweisen zu müssen, durch das seligmachende Evangelium von der Gerechtigkeit des Glaubens grundsätzlich befreit ist. Dies wird in den Thesen 8-12 erhärtet.

Die Thesen 13-18 behandeln die scholastische Grundforderung des »facere quod in se est«, die den freien Willen voraussetzt. Dieser Wille, der von sich aus für das Heil bereit und geeignet (»aptus«) macht, ist bloß eine Chimäre. Nur rein theoretisch (These 14: »potentia subiectiva«) vermag der Wille etwas in bezug auf das ewige Leben, faktisch kann er nur das, was zum Tode führt.

Sogar in dem ursprünglichen Stand der Unschuld (These 15) hatte der Mensch nur theoretisch, aber nicht faktisch das Vermögen, standhaft zu bleiben – geschweige denn im Guten Fortschritte zu machen. Nur durch Gottes gnädige Hilfe hätte der Mensch im Stand der Unschuld bleiben können. Für diesen Ge-

danken beruft sich Luther auf Petrus Lombardus, der von dem göttlichen Beistand redet, und auf Augustin, der ein Können aus Gott voraussetzt, durch das der Mensch hätte im Stand der Unschuld bleiben können. Das stimmt mit den später bezeugten Gedanken Luthers überein, daß der Mensch schon ursprünglich und prinzipiell zum Leben aus Gott geschaffen und in der Relation des Glaubens gerecht ist.¹⁰

War der Mensch im Urstand aus sich selbst so hilflos, welche Überheblichkeit, d. h. Sünde, ist es dann, wenn der gefallene Mensch sich einbildet, durch das »facere quod in se est« zur Gnade zu gelangen (These 16)! So gegen das »facere quod in se est« zu reden heißt nicht, Anlaß zur Verzweiflung zu geben, sondern zur Demut, und dazu anzuspornen, die Gnade Christi zu suchen. Dem Kranken den Ernst seiner Krankheit bewußt zu machen heißt, ihn zum Suchen nach der Arznei zu verhelfen (These 17). These 18 gibt das vorläufige Fazit: Gewiß ist, daß ein Mensch von Grund aus an sich verzweifeln muß, um für den Empfang der Gnade Christi geschickt (»aptus«) zu werden. Dieses »geschickt« gehört zur Terminologie des »facere quod in se est«. Die Verzweiflung in bezug auf alle eigenen Werke, nicht eine durch eigene Bereitung mittels der Werke begonnene Tauglichkeit, ist die rechte Bereitschaft für die Gnade. Das gilt für die Gnade überhaupt, auch in bezug auf den Jüngsten Tag.

Was hier von den Werken gesagt wird, gilt auch vom Gesetz (These 23). Das Gesetz verurteilt alles, was nicht »in Christo« ist und geschieht, also auch das »facere quod in se est«. Durch Kreuz und Leiden (These 24) werden wir zu einem Nichts gemacht. Und das bleiben wir, auch wenn Gott in uns viel Gutes wirkt. Derjenige ist gerecht, der ohne Werke viel an Christus glaubt, und nicht derjenige, der viele Werke tut (These 25). Die These 26 bestätigt das Entweder-Oder des Gesetzes und des Evangeliums. Die These 27 ist auch mit Thomas von Aquino gut vereinbar, daß die Gnade die Mutter der guten Werke ist. Dasselbe gilt von der These 28: »Die Liebe Gottes findet ihren Gegenstand nicht vor, sondern schafft ihn sich.«¹¹ Der Zusammenhang ergibt aber für solche Aussagen bei Thomas und in der Heidelberger Disputation einen unterschiedlichen Stellenwert.

¹⁰ WA 40 I, 131, 4f; WA TR 5, 188, 1-12 (5492); Paul ALTHAUS: Die Theologie Martin Luthers. GÜ 1962, 113-118; Ole MODALSKI: Das Gericht nach den Werken: ein Beitrag zu Luthers Lehre vom Gesetz. GÖ 1963, 35f.

¹¹ Siehe z. B. Otto E. PESCH: Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin. MZ 1967, 769. 630f.

Durch das uneingeschränkte Nein zum »facere quod in se est« und noch mehr durch die starke Betonung des Glaubens als nackter Zuversicht auf die Barmherzigkeit Gottes (»nuda fiducia misericordiae eius«)¹² ist die neue Erkenntnis Luthers überzeugend klar belegt.

Die ganze theologische Aufräumung, die in der Heidelberger Disputation bezeugt wird, ist von der scharfen Unterscheidung zwischen der Gerechtigkeit Gottes und jedem Ansatz für eine eigene Gerechtigkeit, zwischen Gottes Werk und eigenen Möglichkeiten, zwischen Evangelium und Gesetz gekennzeichnet. Sie hat zur Voraussetzung das Ausscheiden aller Werke, auch der durch Gott in uns bewirkten, aus der am Jüngsten Tag im absoluten Gegenüber zu Gott geltenden Gerechtigkeit. Sehr klar geht das aus der »Vorbereitenden Niederschrift zur Heidelberger Disputation« hervor:

»Also: Dies ist die allerliebste Barmherzigkeit Gottes, des Vaters, daß er nicht eingebilddete, sondern wirkliche Sünder selig macht. Er erhält uns in unseren Sünden und nimmt sich unserer Werke und unseres Lebens an, obwohl es aller Verwerfung wert ist, bis er uns zuletzt ganz vollkommen macht. Bis dahin leben wir unter seinem Schutz und dem Schatten seiner Flügel. Und seinem Gericht entfliehen wir durch seine Barmherzigkeit, nicht durch unsere Gerechtigkeit.

Daher weg mit solchen Argumenten menschlichen Schwatzens: »Ein und derselbe Akt kann nicht bei Gott angenommen und nicht angenommen sein, denn er müßte dann sowohl gut als auch nicht gut sein.« Ich antworte: Also kann ein Mensch sich auch nicht zugleich vor dem Gericht fürchten und auf die Gerechtigkeit hoffen? Deswegen sage ich: Jeder gute Akt ist angenommen (und nicht abgewiesen) und zugleich nicht angenommen (sondern abgewiesen). Er ist nämlich durch die Vergebung angenommen und so nicht abgewiesen, indem durch die Barmherzigkeit das vergeben ist, was der Annahme weniger wert ist. Derselbe Akt ist aber abgewiesen als Sünde, insofern er ein Akt des bösen Fleisches ist. Dennoch vergibt aber Gott diese in dieser Zeit und forscht nichtsdestoweniger sowohl in dieser als in der zukünftigen Zeit nach ihr. Es gibt nämlich keinen Akt, den Gott ganz einfach akzeptiert ..., er vergibt aber und schont unser ganzes Werk. Jene aber stellen sich vor, daß es irgendeinen gibt, den Gott ohne Vergebung annimmt, was aber falsch ist. Folglich: wenn Gott vergibt, nimmt er weder an noch weist er ab, sondern er vergibt. So ist es seine Barmherzigkeit, die

¹² WA I, 357, 3.

er in unseren Werken annimmt, d. h. »das Angesicht Hiobs,«¹³ nämlich Christi für uns. Er ist nämlich der Versöhner bei Gott, der unsere Werke entschuldigt und vergebbar macht, so daß wir durch seine Fülle ersetzen, was bei uns zu wenig ist. Denn er ist allein unsere Gerechtigkeit, bis wir einst seinem Ebenbild gleichgemacht werden.«¹⁴

Hier ist das neue Verständnis der Gerechtigkeit Gottes eben in bezug auf den jüngsten Tag unwiderlegbar bezeugt.

13 Vgl. Job 42, 8f – besonders den Text der Vulgata –, wo es um die Annahme der Fürbitte Hiobs geht.

14 WA 1, 370, 8 - 371, 2; Cl 5, 397, 16 - 398, 16.