

Iustitia christiana in Luthers später Auslegung des Galaterbriefs (1531/1535)

Von Simo Peura

Luthers umfangreicher Kommentar zum Galaterbrief hat einen bedeutungsvollen Einfluß auf das spätere Luthertum ausgeübt, auch wenn er gewisse textkritische Probleme enthält.¹ Er wird in den lutherischen Bekenntnisschriften als eigentliche Erklärung »des hohen und vornehmen Artikels der Rechtfertigung« bezeichnet.² Der Reformator legt darin seine Sicht der Rechtfertigung³ dar und setzt sich gleichzeitig mit dem Verständnis der Voraussetzungen des Heils bei den scholastischen Theologen seiner Zeit, die er als »Sophisten« tituliert, kritisch auseinander.

¹ In diesem Aufsatz wird sowohl der kürzere, in der WA auf dem oberen Teil der Seite aufgeführte Text (das Kolleg), als auch der untere, erweiterte Text (der Kommentar) berücksichtigt. Wie bekannt, enthält die von Georg Römer (1492-1557) und Caspar Cruciger (1504-1548) erweiterte Fassung aus dem Jahre 1535 gewisse textkritische Probleme. Martin BRECHT: Martin Luther. Bd. 2: Ordnung und Abgrenzung der Reformation 1521-1532. S. 1986, 437, hat bemerkt, daß dabei manches »geglättet, getilgt oder auch vergrößert« wurde. Die Rechtfertigungslehre und besonders die Aussagen über das Gesetz wurden gelegentlich den Vorstellungen Melanchthons angenähert. Trotzdem hat Luther, auch wenn ihn der Wortreichtum der erweiterten Fassung in gewissem Sinne erstaunte, die stattliche Ausgabe als sein Werk anerkannt. Brecht: AaO, 433, verweist auch darauf, daß Luther in seiner Korrespondenz mit Melanchthon und Johannes Brenz (1499-1570) im Mai 1531 die Akzente bemerkenswert anders als Melanchthon gesetzt hat. Luther bezeichnet Christus als den Grund und als die Wirklichkeit der Rechtfertigung. Der Glaubende sei in die schöpferische Lebensmacht Christi hineingenommen. In dieser Weise hat Luther »das Auseinandertreten von Gerechtsprechung und wirklicher Gerechtigkeit« vermieden. Diese auch von Brecht betonten Aspekte sind von wesentlicher Bedeutung, wenn wir Luthers Verständnis der Rechtfertigung darstellen wollen.

Das textkritische Problem ist leider nicht einfach zu lösen. Die kürzere Fassung (Kolleg) ist gelegentlich zu knapp, um die Ansicht Luthers darzustellen. Die erweiterte Fassung (Kommentar) dagegen ist jedoch zu umfangreich und in ihren Beschreibungen relativ farbig. Der Kommentar kann aber benutzt werden, wenn kritische Beachtung ergibt, daß er die Sachverhalte nicht gegen die Intention des Kollegs darstellt.

² Der umfangreiche Kommentar Luthers hat einen bedeutungsvollen Einfluß auf das spätere Luthertum ausgeübt; dazu siehe SD III, 67 (BSLK 936, 10-18).

³ Der Kommentar ist in vielen Studien und Aufsätzen berücksichtigt worden. Die wichtigsten Untersuchungen zum Thema der Rechtfertigung in diesem Kommentar sind Karin BORNKAMM:

Luther betont schon in der Einleitung zu seinem Kommentar, daß die christliche Gerechtigkeit ihrem Ursprung entsprechend göttliche, himmlische und ewige Gerechtigkeit ist. Sie stellt eine Eigentümlichkeit (*proprietas*) dar, die zur Seinswirklichkeit Gottes gehört und im Gegenüber zur menschlichen und geschaffenen Gerechtigkeit steht.⁴ Deswegen kann sich der Mensch diese Gerechtigkeit nicht zu eigen machen. Genauso wenig wie ein trockenes Land von sich aus dazu beiträgt, daß ein ausgiebiger Regen es bewässert, kann der Mensch die himmlische Gerechtigkeit für sich selbst schaffen.⁵ Alle christliche Gerechtigkeit besteht darin, daß der seiner eigenen Gerechtigkeit beraubte Sünder Anteil an der Gerechtigkeit Gottes erhält, wenn ihm Christus geschenkt wird. Christus ist die Gerechtigkeit des Christen.⁶

Es ist unsere Absicht in diesem Aufsatz, die Struktur der Argumentation Luthers in bezug auf die Rechtfertigung darzulegen und die verschiedenen Aspekte der Rechtfertigung in Beziehung zueinander zu stellen. Unser Ausgangspunkt ist der Tatbestand, daß die Gerechtigkeit des Christen ihrem Ursprung nach für Luther die Gerechtigkeit des trinitarischen Gottes ist, der dem Sünder an seiner eigenen Gerechtigkeit in Christus im Glauben und in der Hoffnung teilhaben läßt, um die wahre Liebe zu ermöglichen.

I Der Grund der Rechtfertigung

1. Der trinitarische Gott ist für Luther nach seinem Wesen der wohlgesonnene Gott, der dem Menschen die Vergebung der Sünden, die Gerechtigkeit und das ewige Leben in seinem Sohn wegen dessen Erlösungswerk schenken will. Die unaussprechliche Barmherzigkeit und Liebe des Vaters (*favor Dei*) entsteht, wenn

Luthers Auslegungen des Galaterbriefs von 1519 und 1531: ein Vergleich. B 1963; Peter MANNS: *Fides absoluta – fides incarnata*. In: *Reformata reformanda*: Festgabe für Hubert Jedin zum 17. Juni 1965. Teil 1/ hrsg. von Erwin Iserloh und Konrad Repgen. MS 1965, 265-312; Martin GRESCHAT: *Melanchthon neben Luther: Studien zur Gestalt der Rechtfertigungslehre zwischen 1528 und 1537*. Witten 1965; Tuomo MANNERMAA: *In ipsa fide Christus adest*. Helsinki 1979; Hermann KLEINKNECHT: *Gemeinschaft ohne Bedingungen: Kirche und Rechtfertigung in Luthers großer Galaterbrief-Vorlesung von 1531*. S 1981.

4 WA 40 I, 42, 7 - 43, 5 / 43, 18-28; 46, 7 - 47, 2 / 46, 19 f. 28-30; 48, 29-33.

5 WA 40 I, 41, 2-8. 21-25; 42, 8 - 43, 5 / 43, 18-25.

6 Dies hat Luther anhand von R 5, 15 vor allem in seinem *Antilatomo* betont; siehe z. B. StA 2, 491, 22-30; 492, 13 - 493, 8 ≙ WA 8, 105, 39 - 106, 8; 106, 23-35. Dieselben Termini benutzt er sachgemäß sowohl im Kolleg als auch im Kommentar, selbst wenn er sie nicht als Begriffspaar darstellt.

er den elenden Sünder in seiner unmöglichen Situation sieht. Dann sendet Gott seinen Sohn in die Welt, legt alle Sünden auf ihn und sagt ihm: »Tu sis Petrus negator et Paulus persecutor, blasphemator et adulter David et sis omnium hominum persona et feceris omnium hominum peccata; tu ergo cogita, ut solvas.«⁷

Der Mensch erkennt die Gunst des Vaters und seinen barmherzigen Willen in Christus durch die Wirkung des Heiligen Geistes. Die Gotteserkenntnis entsteht trinitarisch, wenn der Heilige Geist dem Sünder zunächst Christus bekannt macht. Christus ist wie ein Spiegelbild, in dem der Christ Gott den Vater sieht und seinen Willen erkennt.⁸ Darin besteht die wahre Erkenntnis Gottes und seiner Gunst. Der Sünder erkennt dann Gott eben als den Gott, der den Menschen von den verderbenden Mächten befreit und ihm die Gerechtigkeit und das ewige Leben schon jetzt per Christum und in Christo ohne jede menschliche Mitwirkung schenkt. Der trinitarische Gott ist nach Luther erst dann Gott und Vater für den Sünder, wenn dieser Christus als Gabe durch den Glauben ergreift. Gott nimmt ja nur denjenigen zu seinem Kind an, rechtfertigt und heilt ihn, der seinen Sohn zu eigen hat. In dieser Weise bilden die Erkenntnis von der Gunst des Vaters und das Ergreifen der Gabe der Gerechtigkeit in Christus durch den Heiligen Geist eine unauflösliche Ganzheit.⁹

»Itaque reiicio me extra omnem activam et meam et divinae legis iustitiam et simpliciter illam passivam amplector quae est iustitia gratiae, misericordiae, remissionis peccatorum, In summa: Christi et Spiritus sancti quam non facimus, sed patimur, non habemus, sed accipimus, donante eam nobis Deo Patre per Iesum Christum.«¹⁰

2. Der Grund der Rechtfertigung besteht zweitens darin, daß Gott seine Gunst wirklich werden läßt, indem Christus die Todesmächte zerstört. Anhand der klassischen Zwei-Naturen-Lehre geht Luther von der Einheit der gottmenschlichen Person (unio personalis) aus und betont, daß die Gottheit im fleischgewordenen Christus dauerhaft seine Menschheit (humanitas) erfüllt.¹¹ Da nun Christus der

7 WA 40 I, 437, 5-9 / 18-27.

8 WA 40 I, 142, 1-6; 602, 5 - 603, 2 / 602, 18 - 603, 13; 607, 5-10 / 26-32; 610, 2-5. Luther beschreibt die trinitarische Gotteserkenntnis in ähnlicher Weise in seiner Erklärung des Credo im Großen Katechismus; BSLK 660, 38-47.

9 WA 40 I, 41, 3-6. 15 f; 42, 8 - 43, 2; 42, 26-28; 43, 12-17; 602, 5 - 603, 2 / 602, 18 - 603, 13; 604, 15 - 605, 3; 605, 13-18; 607, 8-10.

10 WA 40 I, 42, 8 - 43, 2 / 43, 12-17.

11 WA 40 I, 417, 1 f. 15-18; 433, 3-10. 17-21; 435, 1-4. 13-16. Luther beschreibt hier die Einheit der Naturen anhand der Metapher von dem glühenden Eisen im Feuer. Diese Metapher verwendet er oftmals, um die verschiedenen Arten der unio darzustellen.

verus Deus bzw. der Deus naturaliter et substantialiter ist, kann der Vater ihn gegen die Todesmächte einsetzen. Sie werden in seiner Person – bzw. »in ihm selbst« (in seipso) – zerstört.¹²

Die Annihilation der Verderbnismächte stellt nach Luther ausdrücklich ein göttliches Werk dar, das im Gegensatz zur Schöpfung aus dem Nichts (*creatio ex nihilo*) geschieht. Auch der Tatbestand, daß Christus in sich selbst die Gerechtigkeit und das Leben schafft und gibt, ist für Luther ein Werk, das Gott allein in seiner Person leisten kann. Indem Luther in dieser Weise die Gottheit Christi betont, verfolgt er zunächst die Absicht darzulegen, daß der Ursprung der dem Christen geschenkten Gerechtigkeit in der göttlichen Natur Christi liegt.¹³

Trotz der starken Betonung, die Luther auf die Gottheit Christi legt, neigt seine Christologie nicht zum Monophysitismus. Die Menschwerdung und die Einheit der Person Christi erweist sich als notwendig, weil die Zerstörung der Sünde nur in dem menschengewordenen Gott geschehen ist und weil das Heilswerk nur durch ihn dem Sünder vermittelt wird. Erkennt er den menschengewordenen Christus, so erkennt er Gott und wird der Gerechtigkeit Christi teilhaftig. Die Unzertrennbarkeit der beiden Naturen Christi (*de divina unitate humanae in una persona loquitur*) und die *communicatio idiomatum* als ihre Folge ist daher die Voraussetzung der Rechtfertigung in der Theologie Luthers.¹⁴

Anhand der *communicatio idiomatum* werden die Eigenschaften und die Werke der Gottheit Christi auch zu Werken seiner Menschheit. Indem der unschuldig geborene Sohn Gottes und der Jungfrau – wahrer Gott und wahrer Mensch – sich in die Lage aller Sünder versetzt und sich entäußert (Ph 2, 7),¹⁵ wird er wegen der Gunst des Vaters und seiner eigenen spontanen, frei sich verschenkenden Lie-

¹² WA 40 I, 441, I-II / 13-28.

¹³ WA 40 I, 441, I-II / 13-28; 442, 3-7 / 21-24. Nach Luther wirkt Christus als Gott dieselben Werke wie sein Vater, welcher der Schöpfer aller Dinge ist. Wie sein Vater alles geschaffen hat, so bringt Christus den Sieg über die Verderbnismächte in seiner Person zustande und schenkt dem Sünder die Gnade und die Gerechtigkeit als Gabe. Alles, was seinen Ursprung im Sohn hat und was wir von dem Sohn geschenkt bekommen, ist auch eine Gabe des Vaters. Dazu siehe WA 40 I, 80, 8 - 82, 1 / 80, 25 - 81, 28.

¹⁴ WA 40 I, 78, 3 - 79, 6 / 78, 24-26; 415, 8 - 416, 5 / 415, 26 - 416, 17. Hier liegt der tiefste Unterschied zwischen der Rechtfertigungslehre Andreas Osianders (1498-1552) und Luthers. Betont Luther die Einheit der Person Christi, legt Osiander den Akzent auf das Spezifikum der jeweiligen Natur, was die *communicatio idiomatum* unmöglich macht. Dazu siehe im Einzelnen Theodor MAHLMANN: Das neue Dogma der lutherischen Christologie: Problem und Geschichte seiner Begründung. GÜ 1969, 95, 98. Zur Kritik an der Behauptung Yves Congars (1904-1995), daß die Christologie Luthers zum Monophysitismus neigt, siehe Manns: AaO, 272-278.

be zu der Person, die das Heilswerk in sich selbst zustandebringt.¹⁶ Wie Luther betont, nimmt Christus die Todesmächte in sich selbst auf bzw. in seine eigene Person oder in seinen Leib. Er wird zum *maximus et solus peccator*, der in seiner Person die Sünden aller Menschen trägt.¹⁷ Das Erlösungswerk Christi bedeutet nun, daß alle Sünde in das Sein des trinitarischen Gottes aufgenommen ist. Die Bußworte der Psalmen sind ja für Luther die Worte Christi, der sich durch das Sprechen des Heiligen Geist als Sünder bekennt und seinen Vater um Barmherzigkeit bittet.¹⁸

Der Tatbestand, daß Christus zum wahren Sünder geworden ist, verursacht in der Person Christi den Kampf zwischen dem *summus, maximus et solus peccator* und der *summa, maxima et sola iustitia*. Die göttlichen Eigenschaften, insbesondere die in ihm wohnende, unüberwindliche, ewige Gerechtigkeit, vernichten die Sünde und alle anderen Verderbnismächte.¹⁹ Das Ergebnis des Kampfes bringt Luther in folgender Weise zum Ausdruck: »Ideo Christus, divina virtus, iustitia, benedictio, gratia et vita, vincit et tollit illa monstra: Peccatum, Mortem et Maledictionem, sine armis et proelio, in suo corpore et Semetipso, ...«²⁰

Des weiteren existiert die den Sünder rechtfertigende Gerechtigkeit nur in dem menschengewordenen und auferstandenen Christus. Gott hat Christus uns, wie Luther betont, zur Gerechtigkeit gemacht. Er ist uns zur Gabe (*donum*) geworden, in der »die Schätze der Weisheit und Erkenntnis«, das heißt die uns rettende Gerechtigkeit, verborgen sind.²¹ Deswegen fügt Paulus – so Luther – immer

15 Die Entäußerung seiner selbst bedeutet für Luther nicht, daß Christus seine Identität als wahrer Gott verliert. Es geht darum, daß Christus als Gott und Mensch die Gestalt des Knechtes (*forma servi*) annimmt.

16 WA 40 I, 91, 1-4 / 9-15; 297, 4-9 / 12-22; 298, 2-6; 299, 5-6 / 23-26; 417, 8-11 / 417, 29 - 418, 10; 434, 1-4 / 16-20; 436, 1-2 / 17-19. Zur *communicatio idiomatum* siehe im Einzelnen WA 40 I, 415, 8 - 416, 5 / 416, 9-17.

17 WA 40 I, 273, 2-9 / 26-29; 433, 7 - 436, 7 / 433, 14-25; 433, 32-434, 20; 435, 13-20; 436, 13-16. 24-26; 437, 5 - 438, 11 / 437, 18 - 438, 13; 438, 24-28; 442, 9 - 443, 11 / 442, 31 - 443, 34; 447, 10 - 448, 7; 448, 2-7 / 17-26; 565, 5 - 566, 4 / 565, 27 - 566, 17; 566, 10 - 568, 8 / 567, 13 - 568, 24; 568, 12 - 569, 7 / 569, 14-21.

18 WA 40 I, 435, 1 - 436, 7 / 435, 21 - 436, 16. Zu Christus als wahren Sünder siehe auch WA 40 I, 273, 2-8 / 17-25; 434, 2-4 / 21-24; 434, 34 - 435, 12; 437, 1 - 438, 2 / 437, 10-14; 442, 9 - 443, 2 / 442, 31 - 443, 15; 448, 8 - 449, 12 / 448, 27 - 449, 19. 30-32.

19 WA 40 I, 278, 5-9 / 20-29; 279, 7-10 / 23-29; 438, 9 - 440, 12 / 438, 32 - 440, 35; 565, 2 - 567, 10 / 565, 18 - 567, 22.

20 WA 40 I, 440, 21-23.

21 WA 40 I, 47, 2-5 / 15-21; 47, 10 - 48, 9 / 47, 28 - 48, 20; 50, 18-22; 51, 26 f; 278, 5-9 / 20-29; 40 II, 41, 6 - 42, 3; 42, 19-24. 29-32; 43, 15 f.

die Termini »in Christo« oder »per Christum« hinzu, wenn er von der Gnade, der Gerechtigkeit, der Kindschaft Gottes oder von dem Erbe Gottes spricht. In diesem Abbild (speculum) Gottes findet der Sünder alle Schätze der Weisheit und die in ihm leibhaft wohnende Fülle der Gottheit. In ihm allein ist die Gerechtigkeit für den Christen vorhanden.²²

3. Der dritte Grund für die Rechtfertigung liegt im Evangelium, das für Luther die Verkündigung von Christus ist, der die Sünden vergibt, den Sünder rechtfertigt und ihn heilt. Der Inhalt des Evangeliums besteht somit einerseits darin, daß Gott unsere Sünden vergeben, unser Vater sein und uns als seine Kinder annehmen will, und andererseits darin, daß Gott uns von den Todesmächten befreit und uns die Gerechtigkeit Christi und das ewige Leben schenkt. Es sind das Evangelium und die Sakramente,²³ die uns Christus als Gunst Gottes (favor Dei) und als die Gabe der Gerechtigkeit (donum Dei) vermitteln. Wie Luther konstatiert, wird uns die unaussprechliche Gabe – das heißt Christus, der Heilige Geist, die Vergebung der Sünden, die Freiheit von den Verderbnismächten, die Gerechtigkeit und das ewige Leben – umsonst gegeben, wenn wir die Verkündigung des Evangeliums hören.²⁴ Bevor dies aber nach Luther möglich ist, muß Gott den Sünder auf die Rechtfertigung vorbereiten. Dazu bedient er sich seines Gesetzes.

II Die Erkenntnis der Sünde als Vorbereitung auf die Gerechtigkeit Christi

Der Mensch ist als Sünder für Luther wie ein »Sophist«²⁵, der durch seine eigenen Werke gerecht werden will und dieses Vorhaben für möglich hält. Die »sophistische« Gnadenlehre ist für Luther erstens deswegen unmöglich, weil der Mensch

²² WA 40 I, 64, 22 - 65, 18; 65, 1-3; 77, 3 - 79, 6 / 77, 11 - 78, 26; 79, 17 - 23; 600, 1-4. 13-20; 601, 4 f.

²³ Dazu siehe, was den Kommentar anbelangt, WA 40 I, 387, 6-12 / 21-30; 537, 21-538, 25; 539, 13 - 541 35 / 540, 2 - 541, 15; 545, 1 - 546, 8 / 545, 19 - 546, 28; 40 II, 117, 15-22.

²⁴ WA 40 I, 232, 16-20; 259, 9 - 260, 2 / 259, 33 - 260, 14; 262, 2-5 / 20-23; 342, 2-4 / 20-22; 343, 10 - 344, 6 / 343, 19 - 344, 22; 387, 1 - 388, 10 / 387, 21-30; 388, 18-26; 486, 1-3 / 17-19. Die Kirche verwirklicht ihre Aufgabe, das Wort Gottes zu verkündigen, indem sie die Sakramente verwaltet, die Absolution verkündigt und die Sünder mit dem Evangelium tröstet. Bornkamm: AaO, 98 f. 137, hat mit Recht betont, daß in Luthers Darstellung der Rechtfertigung das Kommen des Wortes mit dem Kommen Christi in eins gesetzt wird. Greschat: AaO, 99 f. 101, sieht dagegen im Denken Luthers eine gewisse Akzentverschiebung. Neben den Willen Gottes in seinem Wort – so in der Galaterbriefvorlesung 1519 – sei 1531 die theologische Reflexion über den Menschen getreten. Dies hat in der Deutung Greschats zur Folge, daß die Rechtfertigung im Rahmen der Bedingungen des glaubenden Subjekts ausgelegt wird.

²⁵ Luther nennt seine theologischen Gegner in diesem Kommentar »Sophisten«. Damit bezeichnet er Theologen, welche die Rechtfertigung anhand und im Rahmen der philosophischen Me-

nach dem Sündenfall *ex puris naturalibus* den Akt der Gottesliebe nicht wählen kann. Durch das Prinzip des »*facere quod in se est*« wird kein vollkommener Akt der Gottesliebe zustandegebracht, sondern allein die Eigengerechtigkeit des Menschen – bzw. der Synergismus – ermöglicht.²⁶

Luther lehnt die Lehre der »Sophisten« zweitens deswegen ab, weil sie den Glauben verharmlost und das Erlösungswerk Christi und die Gnade unnötig macht. Das Entscheidende sei die Liebe, die den Glauben »in-formiert« und ihn zum wirklichen Glauben macht. Er sei erst als die *fides charitate formata* der rechtfertigende Glaube. In dieser Weise wird aber die Liebe statt des Glaubens zum Hauptstück der Christenheit, was dasselbe ist – so Luther – wie moralisch Gutes hervorzubringen.²⁷

Die »sophistische« Gnadenlehre ist drittens deswegen unmöglich, weil sie die Rechtfertigung im Rahmen der philosophischen Metaphysik versteht. Danach ist der Glaube wie reine Materie (*pura materia*), der in sich nichts (*nihil*), formlos (*informis*) oder – wie Luther sagt – »eine geringfügige Tugend, ein Chaos ohne Form« ist. Hatte aber die eingegossene Liebe beständig dem Herzen an, so gibt sie dem Glauben eine neue Form. In diesem Schema ist die Gerechtigkeit wie die weiße Farbe, mit der eine Wand angestrichen wird. Es ist also das dem Herzen anhaftende Akzidenz der Liebe, das die *iustitia formalis* des Menschen ausmacht und aufgrund dessen er *formaliter iustus* wird.²⁸

Der ganze aristotelisch-metaphysische Überbau ist für Luther unanwendbar, weil der Gnade nach ihrem ontologischen Status lediglich eine habituelle Qualität zukommt und weil sie als Akzidenz die Erneuerung des Menschen nur »oberflächlich« bewirkt. Luthers Verständnis besteht in einer anderen ontologischen

taphysik, zumeist und offensichtlich im Rahmen der aristotelisch-scholastischen Metaphysik, darlegen. Wie weit seine Darstellung in der Tat das Verständnis der verschiedenen spätscholastischen Schulen trifft, kann in diesem Aufsatz nicht berücksichtigt werden. Es geht hier also nur darum, wie Luther die Theologie der von ihm kritisierten Sophisten verstanden hat. Zur Kritik Luthers an der scholastischen Theologie siehe die informativen Aufsätze von Leif Grane: Reformationsstudien: Beiträge zu Luther und zur dänischen Reformation. MZ 1999, 57-82.

26 WA 40 I, 293, 18 - 294, 22. Das göttliche, gute und heilige Gesetz stellt den Menschen vor die Forderung, Gott von ganzem Herzen, über alles und den Nächsten wie sich selbst zu lieben; 168, 15-21. Luther legt den zentralen Inhalt des Gesetzes anhand der Goldenen Regel dar; dazu siehe genauer unten Kapitel V.

27 WA 40 I, 164, 15-19; 228, 23-26; 422, 14-22.

28 WA 40 I, 164, 15-19; 225, 23-30; 226, 13-17; 228, 23-26; 230, 25-27; 239, 14-22; 421, 14-16. 29-31; 422, 14-22; 422, 27 - 423, 19; 40 II, 34, 10-20.

Betrachtungsweise: die Rechtfertigung ist fortdauernd mit der Person Christi und ihrer Gegenwart im Glauben verbunden. Der Mensch muß in einer grundlegenden Weise verändert werden, als es bei einer akzidentellen Verwandlung möglich ist.

Luther ist der Meinung, daß das »sophistische« Verständnis der Rechtfertigung schließlich nur zur Selbstvergöttlichung führt. Lehnt »der Sophist« Christus und den Glauben ab, und weigert er sich, das erste Gebot zu erfüllen, so beraubt er die göttliche Majestät ihrer Werke. Er macht sich selbst zu Gott und sagt: »Ich bin Christus, ich bin der Erlöser.«²⁹ Um nun dem Menschen die Form geben zu können, die seinem Willen entspricht, muß Gott diese menschliche Bestrebung zunichte machen.

2. Gott zerbricht die eigene Gerechtigkeit des Menschen durch sein Gesetz. Das Gesetz bringt weder die heilende Gegenwart Gottes zustande, noch gibt es das Leben, sondern es handelt als *ministerium peccati, irae et mortis*. Indem das Gesetz aber das Amt des Todes ausübt, betätigt es sich als *ministra et praeparatrix ad gratiam*.³⁰

Die Vorbereitung auf die Rechtfertigung besteht nach Luther darin, daß das Gesetz den Sünder seiner eigenen Weisheit und Gerechtigkeit entkleidet und ihn zu Nichts (*nihil*) macht. Dadurch ist der eigensüchtigen Liebe ihr Gegenstand entrissen. Hat er aber seine Sünde (*cognitio sui*) und den Zorn Gottes erkannt, kann er auf sich selbst und auf seine eigenen Werke nicht vertrauen. Seine Sehnsucht bezieht sich im weiteren auf den Erlöser, der in den Augen des Sünders unaussprechlich wertvoll geworden ist und das Gesetz schon erfüllt hat. Gibt der Mensch seine Eigengerechtigkeit auf, so anerkennt er den Tatbestand, daß Gott und seine Worte allein gerecht und wahr sind. Die *redactio in nihilum* hat in dieser Weise zur Folge, daß der Sünder zum *capax Christi* wird. Es gibt in sich »Raum« für die Gnade, die von außen kommt und ihren Weg jetzt in den Sünder finden kann. Dieser ist fähig geworden, Christus und seine Gerechtigkeit zu empfangen.³¹

²⁹ WA 40 I, 404, 27 - 405, 22; 406, 17-21.

³⁰ WA 40 I, 224, 22-25; 259, 12-25; 260, 15-24; 485, 27 - 486, 16; 487, 16 - 488, 14; 496, 21f; 508, 29 - 509, 16; 510, 16-29; 512, 17-19; 520, 25-35; 521, 33 - 522, 13; 523, 13-17; 533, 14-16; 534, 11-14, 18-26.

³¹ WA 40 I, 223, 29 - 224, 29; 231, 15 - 232, 16; 258, 30-34; 488, 12-16; 489, 27 - 490, 24; 501, 27 - 502, 15; 508, 29-36; 509, 17-28; 512, 17-26; 521, 33 - 522, 13, 27-31; 533, 28 - 534, 13; 534, 18-26. Nach Kleinknecht: AaO, 32f, drängt das Gesetz zu Christus, indem es durch seinen zweiten Gebrauch (*secundus usus*) Hunger und Durst nach dem Gnadenwort Christi weckt. Diesbezüglich hat Kleinknecht recht, verknüpft dies aber nicht mit Luthers Idee des *capax Christi* und der Vorbereitung auf die Gegenwart Christi.

Dies bedeutet, daß die paradoxe Grundregel der Rechtfertigungslehre Luthers sich eben in dem zu Nichts gemachten Sünder verwirklicht: Gott schenkt Christus und in ihm die Vergebung der Sünden, die Gerechtigkeit und das ewige Leben dem umsonst, den er erniedrigt hat. Gott folgt dabei dem kreuzestheologischen Prinzip, das seiner göttlichen Natur entspricht: der allmächtige Schöpfer schafft alles aus dem Nichts (*ex nihilo faciens omnia*) und macht den Gegenstand seiner Liebe neu.³² Dies findet eben dann statt, wenn Gott durch den Glauben im Sünder gegenwärtig wird.

III Der rechtfertigende Glaube

1. Der Glaube ist simpliciter eine Gabe Gottes, die er durch sein Wort schafft, vermehrt und zur Vollendung bringt. Der eigentlich Handelnde bei seiner Entstehung ist Gott, während der Sünder als Objekt die Tätigkeit Gottes geschehen läßt: »Nostrum cognoscere est potius cognosci, quia nostrum cognoscere est nasci, ...« Gott gibt also sowohl sein Wort als auch den Glauben und den Heiligen Geist, mit Hilfe deren der Mensch das Wort »empfängt« und zum Kind Gottes geboren wird.³³ »Ibi enim nihil operamur aut reddimus Deo, sed tantum recipimus et patimur alium operantem in nobis, scilicet Deum. Ideo libet illam fidei seu Christianam iustitiam appellare passivam.«³⁴

Weil die fides vor allem der Christus ergreifende Glaube (*fides apprehensiva*) ist, nennt Luther sie den »Glauben Christi« (*fides Christi*).³⁵ Diese Bestimmung gibt ihm den Anlaß, das Verhältnis von Glaube und Liebe anders darzulegen, als die »Sophisten« es tun: »Verum autem Evangelium est, quod opera aut charitas non est ornatus seu perfectio fidei, Sed quod fides per se donum Dei et opus divinum in corde, quod ideo iustificat, quia apprehendit ipsum Christum Salvatorem.«³⁶ Die fides Christi ist also schon in sich genug und benötigt nicht die Qualität der Liebe zu ihrer Vollendung, um rechtfertigen zu können. Der Glaube ist als Gabe

32 WA 40 I, 224, 22-34; 488, 15-29; 490, 15-24. Zum Begriff »nihil« bei Luther siehe im Einzelnen Sammeli JUNTUNEN: Der Begriff des Nichts bei Luther in den Jahren von 1510 bis 1523. Helsinki 1996.

33 WA 40 I, 130, 1-3; 610, 2-5 / 15-25; 40 II, 36, 2-4.

34 WA 40 I, 41, 18-21; siehe auch 41, 4-5; 43, 12-15; 46, 28-30; 47, 2-5. 15-17.

35 Die fides Christi ist für Luther der hebräischen Redensart gemäß sowohl der Glaube, durch den der Sünder an Christus glaubt, als auch der Glaube, durch den Christus in uns glaubt (Genitiv). Dies entspricht dem Tatbestand, daß unser Glaube nach seinem Wesen die Tätigkeit und Wirkung Gottes in uns ist; WA 40 I, 184, 10 - 185, 10 / 185, 11-19.

36 WA 40 I, 164, 18-21; so auch 164, 2-5.

und Werk Gottes für Luther eine substantielle Seinswirklichkeit (*esse per se*). Deswegen ist es nicht notwendig, daß ihm das übernatürliche Akzidens der Liebe (*esse in alio*) hinzugefügt werden muß, wie die »Sophisten« behaupten.³⁷

Um den Kern seiner Kritik an dem »sophistischen« Verständnis von Glaube und Liebe darzulegen, benutzt Luther auch die Denkform der scholastischen *fides charitate formata*-Lehre. Dabei verändert er ihre metaphysische Struktur radikal, weil sie die durch natürlichen Kräfte gewirkten Werke zur Vorbedingung der Glaubensgerechtigkeit macht. Behaupten die »Sophisten«, daß die Liebe als Qualität den erworbenen Glauben »in-formiert« und vollendet, setzt Luther die *fides Christi* an »jene« Stelle.

»Nos autem loco charitatis istius ponimus fidem, Et sicut ipsi dicunt fidem μονόγραμμα et charitatem vivos colores et plenitudinem ipsam, ita nos e contra dicimus fidem apprehendere Christum qui est forma, quae fidem ornat et informat, ut color parietem. Quare fides Christiana non est otiosa qualitas vel vacua siliqua in corde quae possit existere in peccato mortali, donec charitas accedat et eam vivificet, Sed si est vera fides, est quaedam certa fiducia cordis et firmus assensus quo Christus apprehenditur, ...«³⁸

Die Aussage Luthers, daß der Glaube an die Stelle der Liebe treten soll, muß nun nicht so ausgelegt werden, daß er die Liebe zu Gott oder die Gerechtmachung bestreiten wollte, wie es ab und zu in der Forschung behauptet wird.³⁹ Es ist seine Absicht, das »sophistische« Schema zu zerbrechen, weil es die durch natürliche Kräfte gewirkten Werke bzw. die Liebe zur Vorbedingung der Glaubensgerechtigkeit macht. Deswegen ersetzt er das »sophistisch« verstandene Akzidens der Liebe durch die *fides*, die Christus ergreift. Ergreift also die *fides* Christus, so gibt dieser seine Form dem Glauben und wird so zur Seinswirklichkeit des Glaubens. Von diesem Gesichtspunkt aus kann Luther dann behaupten, der Glaube sei eine Qualität und die *iustitia formalis* des Herzens.⁴⁰

37 WA 40 I, 164, 2-5 / 18-30; 243, 15-19.

38 WA 40 I, 228, 27-34; so auch 228, 9-15; siehe weiter 228, 23-26.

39 Wie Manns: AaO, 306. 309, mit Recht bemerkt hat, ist es aufgrund der Kritik Luthers an dem »sophistisch« verstandenen Akzidens der Liebe nicht angebracht zu behaupten, der Reformator habe der Liebe bei der Rechtfertigung jede konstitutive Bedeutung abgesprochen. Nach Manns: AaO, 302 f, vertritt der Glaube die Liebe, sofern er Christus und seine Gerechtigkeit ergreift, und ergänzt die Liebe, sofern er in der *unio cum Christo* aktiv wird. In bezug auf »*locus istius*« so auch Bornkamm: AaO, 95 f, die jedoch erstens lieber das Heilswerk Christi als den gegenwärtigen Christus selbst in das scholastische Schema setzt und zweitens die Gegenwart mit dem Reputationsgedanken allein verknüpft. Zur Kritik Luthers an dem scholastischen Verständnis und zu Christus als *forma fidei* siehe auch Mannermaa: AaO, 27-32.

40 »Quare nos quoque facimus qualitatem et formalem iustitiam in corde, non charitatem, ut

Luthers Verständnis des Glaubens als *fides Christum apprehendens* hat zur Folge, daß der Gegenstand des Glaubens eine im glaubenden Subjekt sich befindende Wirklichkeit sein muß.

»..., Sic ut Christus sit obiectum fidei, imo non obiectum, sed, ut ita dicam, in ipsa fide Christus adest. Fides ergo est cognitio quaedam vel tenebra quae nihil videt, Et tamen in istis tenebris Christus fide apprehensus sedet, Quemadmodum Deus in Sinai et in Templo sedebat in medio tenebrarum. Est ergo formalis nostra iustitia non charitas informans fidem, sed ipsa fides et nebula cordis, hoc est, fiducia in rem quam non videmus, hoc est, in Christum qui, ut maxime non videatur, tamen praesens est.«⁴¹

Indem also Christus durch seine Gegenwart die Seinswirklichkeit (forma) des Glaubens bildet, macht er ihn zum wahren Glauben. Darin besteht die rechtfertigende Kraft (*potestas iustificandi*) der sola fide.⁴²

2. Wie bekannt, bringt Luther den Tatbestand der Gegenwart Christi mit der Aussage »in ipsa fide Christus adest« zum Ausdruck.⁴³ Die Rechtfertigung durch den Glauben kulminiert in der Theologie Luthers darin, daß Christus im Glaubenden gegenwärtig ist. Er stellt fest:

»Iustificat ergo fides, quia apprehendit et possidet istum thesaurum, scilicet Christum praesentem. Sed quo modo praesens sit, non est cogitabile, quia sunt tenebra, ut dixi. Ubi ergo vera fiducia cordis est, ibi adest Christus in ipsa nebula et fide. Eaque est formalis iustitia propter quam homo iustificatur, non propter charitatem, ut Sophistae loquuntur. Summa: Sicut Sophistae dicunt charitatem formare et imbuere fidem, Sic nos dicimus Christum formare et imbuere fidem vel formam esse fidei. Ergo fide apprehensus et in corde habitans Christus est iustitia Christiana propter quam Deus nos reputat iustos et donat vitam aeternam.«⁴⁴

Sophistae, sed fidem; Sic tamen, ut cor nihil aliud spectet et apprehendat quam Christum Salvatorem«; WA 40 I, 232, 23-26; so auch 232, 6-8; siehe noch 422, 27 - 423, 19. Dies bedeutet keineswegs, daß Christus zur Qualität des Menschen wird. Obwohl Christus durch den Glauben in einem anderen (esse in alio) gegenwärtig ist, wird sein Sein nicht von diesem anderen abhängig. Er kann beispielsweise den Christen verlassen, wenn er es will.

⁴¹ WA 40 I, 228, 34 - 229, 21; so auch 228, 15 - 229, 4.

⁴² WA 40 I, 232, 6-8 / 15-26; 233, 12-24; 239, 14-22; 239, 31 - 240, 23; 241, 17-27; 273, 26-34; 274, 16-34; 275, 10-16; 422, 27 - 423, 31.

⁴³ WA 40 I, 229, 15; so auch 229, 5-7; siehe noch 228, 27 - 229, 30 / 229, 2-13; 247, 31 f. Die Aussage ist vor allem durch die Untersuchung von Mannerman (AaO) bekannt geworden. Die Gegenwart Christi wird ebenso von Bornkamm (AaO) und Kleinknecht (AaO) betont. Zu den Schwierigkeiten in der Deutung des Gegenwart-Christi-Motivs anhand des sogenannten Wirkungsdenkens siehe Risto Saarinen: Gottes Wirken auf uns: die transzendente Deutung des Gegenwart-Christi-Motivs in der Lutherforschung. S 1989.

⁴⁴ WA 40 I, 229, 22-30; so auch 229, 2-13.

Dieser Abschnitt faßt mehrere für die Rechtfertigungslehre Luthers wesentliche Aspekte zusammen. Er geht erstens davon aus, daß der Glaube den Sünder rechtfertigt, weil er Christus als Gabe zu eigen hat. Wir können zweitens bemerken, daß der im Herzen wohnende Christus die Gerechtigkeit ist, aufgrund derer der Sünder für gerecht erklärt und ihm das ewige Heil geschenkt wird. Drittens betont Luther, daß Christus als Form des Glaubens die Wirklichkeit ist, auf der das Sein und die Tätigkeit des Gerechtfertigten beruht. Die *fides Christo formata* ist für Luther die *fides iustificans*.

Die Beschreibung enthält aber viertens eine Schwierigkeit, die Luther im weiteren beachten muß. Weil die Gegenwart Christi für die Sinne unerreichbar ist, kann die Vernunft sie nicht vollends ergreifen (*non cogitabile*). Aus diesem Grund sieht Luther sich gezwungen, die Gegenwart anhand von verschiedenen Metaphern zu beschreiben, wie z. B. mit Blick auf das Gesetz, das als der bisherige Bewohner aus dem Gewissen weichen muß, wenn der neue Bewohner eintritt.⁴⁵ Der im Herzen gegenwärtige Christus ist auch wie der Edelstein im Siegelring, das heißt ein unbegreiflicher und großer Schatz, der das Herz und das Gewissen »erfüllt und bereichert«.⁴⁶ Außerdem versucht Luther, den Modus der Gegenwart Christi auch begrifflich zu umreißen, obwohl sie letzten Endes *non cogitabile* bleibt. Die Gegenwart Christi im Glauben bedeutet für ihn die *unio cum Christo*.

3. Christus und der Sünder müssen nach Luther in der Rechtfertigung so eins sein, daß der Sünder den gekreuzigten und auferstandenen Christus allein im Auge hat. Wenn er aber Christus von sich entfernt, ihn z. B. in den Himmel versetzt, verliert er ihn und seine Gerechtigkeit. Dann richtet er seine Aufmerksamkeit wieder unvermeidlich auf die eigene Person und ihre Werke. Die Gerechtigkeit ist nur so zu ergreifen, daß der Sünder durch den Glauben in Christus und Christus in ihm ist.⁴⁷

Die *unio cum Christo* hat nach Luther zur Folge, daß Christus zu dem Leben wird, das der Christ im Glauben lebt.⁴⁸ Eben dann, wenn Christus und der Christ wie Leib und Geist (*quasi unum corpus in spiritu*) eins sind, wird der gegenwärtige Christus zur Form des Glaubens und macht den Christen lebendig.⁴⁹ Die *unio*

45 WA 40 I, 214, 1-4 / 213, 30 - 214, 21; 241, 1-4. 12-16; 260, 8 - 261, 9 / 260, 29 - 261, 12. 19-27; 262, 4-10 / 20-29; 601, 22-29; 40 II, 3, 5 - 4, 8 / 3, 20-22; 19, 6-12 / 25-30; 20, 1-6 / 10-19; 59, 34 - 60, 14.

46 WA 40 I, 233, 1-5 / 16-24; 235, 22 - 236, 16.

47 WA 40 I, 282, 16 - 283, 17; so auch 282, 3 - 283, 9.

48 Vgl. G 2, 20.

49 WA 40 I, 283, 3-9 / 20-32.

cum Christo ist für Luther der Grund dafür, daß der Christ dessen teilhaftig wird, was Christus ist und hat. Luther konstatiert:

»Interim foris quidem manet vetus homo, subiectus legi; sed quantum attinet ad iustificationem, oportet Christum et me esse coniunctissimos, ut ipse in me vivat et ego in illo (Mirabilis est haec loquendi ratio). Quia vero in me vivit, ideo, quicquid in me est gratiae, iustitiae, vitae, pacis, salutis, est ipsius Christi, et tamen illud ipsum meum est per conglutinationem et inhaesionem quae est per fidem, per quam efficitur quasi unum corpus in spiritu. Quia ergo vivit in me Christum, necesse est simul cum eo adesse gratiam, iustitiam, vitam ac salutem aeternam et abesse legem, peccatum, mortem, ...«⁵⁰

So bestimmt die unio cum Christo die Art und Weise, wie der Christ das Heil ergreifen kann. Diese Betonung geht bei Luther so weit, daß aus Christus und dem Christ gleichsam eine einzige Person (quasi una persona) wird. Sie sind fort-dauernd miteinander verbunden. Luther sagt wörtlich: »Ego sum ut Christus, et vicissim Christus dicat: Ego sum ut ille peccator, quia adhaeret mihi, et ego illi; Coniuncti enim sumus per fidem in unam carnem et os, Eph. 5 [30]: ...«⁵¹

Trotz der Einheit verlieren die Teile der Vereinigung nicht ihre Identität. Luther verwendet, um das Verhältnis von Christus und den Christen zu beschreiben, Bezeichnungen, wie »quasi una persona« oder »ut Christus«. Zudem verdient Beachtung, daß die unio ontologisch betrachtet ein Zusammensein meint, in dem eine relatio zwischen den Teilen bestehen bleibt. Die Ontologie des

⁵⁰ WA 40 I, 284, 20-28; dem entspricht sachgemäß 284, 4-8. So auch Mannermaa: AaO, 40-43, zur Deutung der unio cum Christo. Bornkamm: AaO, 98 f, betont ebenfalls, daß Luther die unio cum Christo hier intensiv hervorhebt und dabei auch den Zusammenhang von unio und reputatio berücksichtigt. Die Deutung Bornkamms wird aber problematisch, wenn sie eine Spannung zwischen unio- und reputatio-Gedanken feststellen zu müssen meint (ebd, 99. 104 f). Dies hat zur Folge, daß sie die unio im weiteren anhand der Ideen des »hermeneutischen Ansatzes« interpretiert. Die unio ist nach Bornkamm: AaO, 102 f. 108. 119-120, dann eigentlich nur ein Verhältnis (relatio), in dem das Heilswerk Christi dem Christen zugeeignet wird. Obwohl »für Luther der Gedanke des Gleichgestaltetwerden mit Christus [conformitas Christi] in der Tat in den Zusammenhang seiner Rechtfertigungsanschauung gehört, doch wird zugleich deutlich, daß er nicht zum einzigen Interpretationsprinzip erhoben werden darf«. Zu dem von Bornkamm benutzen Terminus »applicatio« im Galaterbriefkommentar siehe unten Anm. 59. Greschat: AaO, 101 f. 106, macht die Vereinigung mit Christus von der Bedingungen im Menschen abhängig, indem er feststellt, daß die Äußerungen Luthers in bezug auf das Christum apprehendere, die unio cum Christo usw. in anthropologischen Kategorien geprägt sind. Es gehe also darum, daß das Wortgeschehen in seiner Spiegelung innerhalb der »subjektiven« Wirklichkeit des Menschen dargestellt wird. Darin liegt für Greschat der Grund, eine Veränderung der Rechtfertigung bei Luther nach 1519 anzunehmen und die Nähe seines Denkens 1531 zum Denken Melancthons hervorzuheben.

⁵¹ WA 40 I, 285, 24 - 286, 15; so auch WA 40 I, 285, 5 - 286, 1.

Begriffs unio setzt also voraus, daß trotz der Vereinigung die relatio nicht verschwindet und daß es zu keiner identitas der beiden Beteiligten kommt, auch wenn der gegenwärtige Christus mit dem Christen eins geworden ist.⁵²

Wie Luther im weiteren erklärt, hat die unio cum Christo sakramentalen Grund. Wird Christus dem Christen in der Taufe⁵³ als donum divinum et inenarrabile »zu seinem Gewand« gegeben, so zieht er Christus, seine Gerechtigkeit und sein Leben an. Gegen die Spekulationen der Schwärmer und der Anabaptisten stellt Luther fest, daß es keinen gibt, der näher bei uns sein kann als Christus, der nicht im Himmel, sondern in unseren Herzen realiter lebt und tätig ist.⁵⁴ Es geht nicht um die spirituelle Gegenwart Christi, die den Glauben als inhärierende Qualität versteht, ihn aber nicht mit der Person Christi eng verbindet. Luther sagt:

»Oportet Christum et fidem omnino coniungi, oportet simpliciter nos in coelo versari et Christum esse, vivere et operari in nobis; vivit autem et operatur in nobis non speculative, sed realiter, praesentissime et efficacissime.«⁵⁵

Die Vereinigung mit Christus hat zur Folge, daß die Teile der unio wechselseitig dem anderen zu eigen werden, das betrifft auch ihre »Eigenschaften« und »Besitztümer«. In diesem wunderbaren Wechsel (commercium admirabile) wird der

52 Dies hat vor allem Gerhard EBELING: Disputatio de homine. Teil 3: Die theologische Definition des Menschen: Kommentar zu These 20-40. Tü 1989, 176, betont. Für ihn ist die unio cum Christo durch den Glauben »nicht eine nur vorübergehende oder periphere Spielart von Luthers Theologie« (ebd, 175. 177). Durch verschiedene Beschreibungen der unio erkläre Luther, »daß auch der Glaubende das neue Leben nicht in sich selbst hat, sondern nur in der Teilhabe am Leben Christi und eben deshalb sola fide«. So weit sind wir einig mit der Deutung Ebelings. Der Unterschied zu Ebeling liegt jedoch erstens darin, daß er die reale Gegenwart Christi relativ wenig beachtet. Zweitens sollte der Veränderung des Glaubenden größere Bedeutung beigemessen werden. Es geht nicht nur um die Veränderung der Situation – so Ebeling: AaO, 459 –, sondern auch um die Veränderung des Glaubenden. Sie geschieht unter der Bedingung der unio allein, das heißt wird der Mensch in sich bzw. vom gegenwärtigen Christus getrennt betrachtet, so ist er voll von Sünde. Wenn er aber mit Christus eins geworden ist, wird die Sünde nach ihrer Substanz zum größten Teil weggenommen, wie Luther gegen Latomus feststellt; StA 2, 475, 19 - 476, 19 ≙ WA 8, 92, 38 - 93, 17. Dies hat eben nicht zur Folge, daß die Gerechtigkeit zur Qualität des Menschen wird; vgl. Ebeling: AaO, 459. Spricht Luther von dem preadicamentum relationis, so gehört zum Gesamtkontext auch der Aspekt der partiellen Gerechtmachung als Gabe; dazu siehe z. B. WA 40 II, 353, 3 - 355, 6.

53 Dies betrifft auch die infantes baptisati; dazu siehe im Einzelnen Eero Huovinen: Fides infantium. Helsinki 1991.

54 WA 40 I, 540, 1 - 541, 13 / 540, 33 - 541, 35; 545, 19-35; 546, 16-25; zur Verwandlung des Getauften durch seine Taufe siehe bes. 540, 17 - 541, 35.

55 WA 40 I, 546, 25-28; siehe auch 545, 1 - 546, 8.

Christ mit seinen »Besitztümern« zur Sünde Christi, während Christus seinerseits der Himmel des Christen ist, der jetzt gerecht und zum Erben Gottes gemacht wird.⁵⁶ Will also der Christ den Heiligen Geist und die unaussprechlichen Heilsgüter (*inenarrabilia bona*) erhalten, so ist dafür fortdauernd erforderlich, daß Christus mit ihm eins ist. Nur dann, wenn er sich in Christus befindet und nicht behauptet, *per se* oder in *substantia sua*⁵⁷ gerecht zu sein, ist er von den Todesmächten befreit.⁵⁸

Den Tatbestand, daß die Heilsgüter Christi im Glauben auf den Christen übertragen werden,⁵⁹ bezeichnet Luther auch als Teilhabe an Christus. Die vor Gott geltende Gerechtigkeit ist für ihn die *iustitia*, die den Sünder von den Todesmächten befreit und die ihm Anteil an den Heilsgütern in Christus schenkt. Durch diese Partizipation ist der Christ Herr über den Himmel, die Erde und alle Geschaffenen.⁶⁰ Auf diese Weise erhält er solche »Eigenschaften« oder »Eigentümer«, wie Freiheit und Gerechtigkeit, die ansonsten Gott allein gehören. Dementsprechend wird im Kommentar kurz darauf hingewiesen, daß der Christ durch den Glauben und die Teilhabe (2 P 1, 4) Gott wird.⁶¹

4. Die Gegenwart Christi hat zur Folge, daß der Christ aus dem Wort neugeboren wird. Wenn das Wort im Christen wohnt und sein Gewissen beherrscht, ist er Kind Gottes und Erbe der Dinge, die dem Sohn Gottes gehören. Gemeinsam mit Christus erbt er (*cohaeredes*) Gott, die unaussprechliche Gnade und alle Heilsgüter. Dies ist eine tiefere Veränderung des Menschen, als ihn der äußere Austausch von Gütern je zustandebringen könnte. Luther behauptet sogar, daß der

56 WA 40 I, 280, 3 - 282, 2 / 279, 23 - 281, 20; 283, 30 - 284, 33; 343, 19 - 344, 22; 400, 31 - 402, 22; 454, 9 - 455, 6 / 454, 19 - 455, 30; 662, 33 - 663, 11; siehe auch 270, 20-25; 40 II, 171, 35 - 172, 14.

57 Luther gebraucht hier den Begriff der Substanz in klassischem Sinne als »ens in se« oder »ens per se«. Wenn nämlich der Mensch als Substanz betrachtet wird, dessen Sein in sich selbst besteht, befindet er sich nur unter den verderbenden Mächten, er ist unabhängig von Christus, das heißt, er ist von ihm geschieden. Dagegen beruht seine Existenz in der *unio* auf einem anderen, das heißt auf Christus. Der Christ ist also lebendig und gerecht, indem er »in Christo« bzw. »in alio« ist. Deswegen können wir von Rechtfertigung bei Luther nur dann sprechen, wenn der Christ in der *unio cum Christo* betrachtet wird.

58 WA 40 I, 235, 2 - 236, 2 / 235, 22 - 236, 16; 279, 12 - 280, 1 / 279, 34 - 280, 12.

59 Der Terminus »applico« (zueignen), anhand dessen das spätere Luthertum gerne die Verwirklichungsart der Rechtfertigung auslegt, tritt hinsichtlich der Rechtfertigung nur im Kommentar hervor, nicht jedoch im Kolleg.

60 WA 40 I, 306, 13-16.

61 WA 40 I, 182, 4f / 15 f.

Christ eine neue Natur bekommt (*natura nova*). Er hat ja im Wort eine »res in se maxima et infinita« bzw. Christus, der ihm zwar ganz gering und begrenzt scheint, der aber trotzdem seine neue Geburt bewirkt.⁶²

Die Verwandlung des Sünders geschieht ohne seine Mitwirkung dadurch, daß er Christus als seine neue »forma« hat. Luther sagt:

»... Sic hic sola fides efficit filios Dei, natos ex verbo, quod est uterus divinus, in quo concipimur, gestamur, nascimur, educamur etc. Hac ergo nativitate, hac patientia seu passione, qua fimus Christiani, fimus etiam filii et haeredes. Existentes autem haeredes liberi sumus a morte, diabolo etc. et habemus iustitiam et vitam aeternam. Verum ista mere passive nobis obvenit, nihil enim facimus, sed patimur nos fieri et formari novam creaturam per fidem in verbum.«⁶³

Der aus Christus neugeborene Christ hat nach Luther die »forma Christi«, und er wird gleichförmig mit Christus (*similitudo Christi*). Wie Luther sagt, ist der Christ im Glauben sogar Gott ähnlich (*similis Dei*) und hat dieselbe »forma« wie Gott oder Christus.⁶⁴ Gelegentlich beschreibt er die Zuspitzung des effektiven Aspekts auch als Vergöttlichung des Menschen.

Das Thema »Vergöttlichung« tritt bei der Darstellung von Abrahams Glaube hervor, wenn Luther sagt, der Glaube sei eine *res incomparabilis*, die über unermessliche Tatkraft (*virtus*) verfügt. Der Glaube ist eine »*creatrix divinitatis, non in persona [Dei], sed in nobis*«. Mit dieser Aussage meint Luther zunächst, daß der Christ durch den Glauben Gott das geben kann und soll, was Gott zukommt. Das heißt, daß der Christ Gott für wahrhaft, weise, gerecht, barmherzig und allmäch-

62 WA 40 I, 539, 14-32; 540, 17 - 541, 35; 542, 23 f; 593, 28 - 594, 11; 595, 21 - 596, 30. Die Geburt aus dem Wort setzt voraus, daß das Amt der Kirche (*ministerium verbi*) das Wort verkündigt und in dieser Weise die »forma« Christi im Zuhörer wirkt. Der Verkünder des apostolischen Evangeliums ist wie der fromme Vater, der dem Kind seine »forma« gibt. Die Kirche ist die Mutter (frei: Sara als Gattin Abrahams), die frei von den Todesmächten, das heißt gerecht und lebendig ist. Die aus dem Wort bzw. Christus und der Kirche geborenen Kinder sind ihren Eltern gleichförmig. »Qualis enim est ipsa mater, tales enim filios generat.« Die neuen Glieder der Kirche bekommen in dieser Weise die »forma« Christi, die allmählich in ihnen vervollständigt wird. »... Ita nos per Evangelium nascimur heredes ex Sara libera, id est, Ecclesia. Ea enim docet, fovet, gestat nos in utero, gremio et ulnis, fingit et perficit nos ad formam Christi, donec crescamus in virum perfectum etc. Ita omnia fiunt per ministerium verbi. Quare Liberae officium est generare marito Deo sine fine Liberos, id est, tales filios, qui fide non lege norunt se iustificari«; WA 40 I, 665, 14-19; siehe dazu im Einzelnen 649, 19-30; 650, 3-9 / 15-20; 662, 33 - 663, 11 / 663, 21-28; 664, 18-26..

63 WA 40 I, 597, 23-29; so auch 596, 12 - 597, 13; 599, 8 - 600, 4; siehe noch 597, 14-23; 600, 16-20.

64 WA 40 I, 649, 4 - 650, 10 / 649, 19-30; 650, 13 - 651, 15; siehe auch 40 II, 177, 4 - 178, 5; 178, 16-19; 179, 33-35; 180, 22-30.

tig hält und in dieser Weise seine Gottheit anerkennt. Der Glaube also schafft Gott nicht in seiner Substanz (ens in se), aber er bringt ihn im Menschen und in seinem Verhalten (ens in alio) zur Wirklichkeit.⁶⁵

Die Behauptung Luthers enthält aber noch mehr als dies. Die Anerkennung der Gottheit Gottes wird so beschrieben:

»Tribuere autem Deo gloriam est credere ei, est reputare eum esse veracem, sapientem, iustum, misericordem, omnipotentem, in summa: agnoscere eum autorem et largitorem omnis boni. Hoc ratio non facit, sed fides. ea consummat divinitatem et, ut ita dicam, creatrix est divinitatis, non in substantia Dei, sed in nobis.«⁶⁶

Der Glaube ist also die Anerkennung dessen, daß der heilige, wahre, lebendige und wirksame Gott der Geber seiner Heilsgüter ist. Eben dann ehrt der Christ Gott, wenn er glaubt, daß Gott dem Christen sein Eigenes, das heißt die divina, gibt. Glaubte der Mensch, daß Gott der ist, der ihn rechtfertigt und ihm seine göttlichen Güter schenkt, so empfängt er alles Gute aus den Händen des tatsächlichen Gebers. Aus diesem Grund enthält die Idee Luthers den Tatbestand, daß das durch den Glauben Ergriffene sich im Glaubenden selbst verwirklicht.⁶⁷ Wie Luther sagt, wurde Abraham wegen seines Glaubens zum vergöttlichten Menschen, zum Kind Gottes und zum Erbe der ganzen Erde. Jeder Christ ist wie der Vater im Glauben ein homo divinus, wenn auch die Gaben in ihm seine Gerechtigkeit noch nicht vollständig bewirkt haben.⁶⁸

Die *conformitas Christi* verwirklicht sich als Verwandlung des Gemüts. Wie Luther sagt, erleuchtet und erneuert (*renovatio*) der Heilige Geist den Christen so, daß die Liebe zum Nächsten und zu Gott möglich wird. Hat der Christ durch den Glauben Christus und seinen Geist ergriffen und sind in seinem Willen neue Gemütsbewegungen zustandegebracht, kann er gute Werke der Liebe tun.⁶⁹

»Vult tamen eam seorsim hic inter fructus Spiritus numerare et primo loco ponere, ut admoneat Christianos, ut an te omnia sese mutuo diligant, per charitatem alius alium honore praeveniat et quisque alium praestantior se existimet, et hoc propter inhabitantem Christum et Spiritum sanctum, propter verbum, baptismum et alia divina dona, quae Christiani habent.«⁷⁰

65 WA 40 I, 360, 2 - 361, 1; 360, 17-35; siehe auch 361, 12-29; 362, 30 - 363, 30.

66 WA 40 I, 360, 21-25; vgl. 360, 3 - 361, 1.

67 WA 40 I, 360, 25-35; 361, 19-29; 362, 30 - 363, 15.

68 WA 40 I, 235, 8-236, 2; 235, 26-236, 17; 390, 3-10. 20-33; 678, 31-679, 19.

69 WA 40 I, 400, 11-402, 11; 400, 31-402, 22; 572, 2-11; 574, 2-13; 578, 11-579, 6; 572, 16-31; 574, 23-575, 12; 578, 34-579, 17; 40 II 124, 27-30; 168, 15-17; 177, 4-178, 5; 178, 16-179, 23. Die *motus animi* werden hier nur im Kommentar (WA 40 I, 572, 22; 579, 15; WA 40 II, 124, 28) erwähnt.

70 WA 40 II, 117, 17-22. So auch WA 40 II, 117, 5-8.

IV Die verschiedenen Aspekte der Rechtfertigung

Diese bisherige Gesamtdarstellung der Rechtfertigung können wir im weiteren anhand der in der Forschung allgemein gebrauchten Begriffe differenzieren. Diese sind die »imputatio«, die »effektive Gerechtmachung«, »totus iustus«, »partim iustus«, »simul iustus et peccator« und »nondum in re, sed in spe«.

1. Die Vollkommenheit der *iustitia christiana* (*totus iustus*) besteht in der Gunst Gottes (*favor Dei*) bzw. in der Gerechterklärung, während Christus als Gabe Gottes (*donum Dei*) die Gerechtmachung nach und nach (*partim iustus*) bewirkt. Es ist unmöglich, diese zwei Aspekte voneinander zu trennen, ohne Gefahr zu laufen, das Gesamtbild der christlichen Gerechtigkeit zu verzerren. Der eine Aspekt ist für den jeweils anderen unentbehrlich, und beide sind gleichzeitig gültig, falls Christus im Glauben gegenwärtig ist. Luther stellt diesen Zusammenhang so dar:

»Ideo iustificat fides, dicimus, quia habet illum thesaurum, quia Christus adest; quomodo, non est cogitabile. ... Sic dicimus nos Christum esse formam istius fidei, et sic apprehensus est iustitia Christiana; propter hanc reputat nos iustos et donat vitam.«⁷¹

Es ist zunächst bemerkenswert, daß die Gerechterklärung nach dem Verständnis Luthers eben dann möglich ist, wenn der Christ Christus im Glauben zu eigen hat.

»Das heist ein gros ding, fide apprehendere Christum portantem peccata mundi. Da von 3. Ro.: Reputantur. Omnis Christianus die 3 schlies ynneinander: fides quae includat Christum et habeat eum praesentem ut in einer Zang ein edlenstein. Qui fuerit inventus tali fide apprehensi Christi, illum reputat deus iustum.«⁷²

Die Gerechterklärung ist unentbehrlich, weil der Christ erst anfänglich gerecht gemacht ist und sich in ihm immer noch Sündenreste befinden. Die Restsünde ist aber zugleich ein Beweis für den Tatbestand, daß die von Christus be-

71 WA 40 I, 229, 5-11; siehe auch 229, 22-30. Die christliche Gerechtigkeit besteht im Kommentar zum Galaterbrief aus der Gerechterklärung und der Gerechtmachung. Von diesen zwei Aspekten unterscheidet Luther die Gerechtigkeit der guten Werke, die der gerechtfertigte Christ tun kann. Dazu siehe z. B. 275, 1 f und unten das Kapitel 5. Bornkamm: AaO, 95, betont auf ähnliche Weise die grundlegende Bedeutung der Gegenwart Christi: »Darin, daß er Christus, diesen Schatz, gegenwärtig hat, beruht seine rechtfertigende Kraft, er macht die Gerechtigkeit des Christen aus.« Die Rechtfertigung bezieht sich aber in der Deutung Bornkamms auf die Gerechterklärung, während die partielle Gerechtmachung und das Thema der Sündenreste kaum Beachtung findet. Vgl. noch Greschat: AaO, 83 f. 100, der die Rechtfertigung als »Wortgeschehen« deutet und sie streng von der Erneuerung trennt. Es ist die Absicht Greschats zu zeigen, daß Luther sich immer mehr der melanchthonischen Gestalt der Rechtfertigungslehre nähert.

72 WA 40 I, 233, 1-5; siehe auch 40 I, 233, 16-24.

wirkte Verwandlung trotz ihrer Anfänglichkeit wirklich geschehen ist. Diese Unvollkommenheit und die wirklichen Sünden des Christen läßt nun Gott außer Betracht, indem er sie vergibt und ihn für gerecht erklärt. Das geschieht aufgrund dessen, daß der gegenwärtige Christus seine Sünden verhüllt. Die *iustitia christiana* ist, wie Luther gegen die »Sophisten« feststellt, keine »*pura reputatio, sed involvit ipsam fidem et apprehensionem Christi passi pro nobis, quae non levis res*«. ⁷³ »*Extra illum non est remissio peccatorum*«. ⁷⁴

Luther beschreibt die Verwirklichung der Gerechtmachung auch anhand der Metapher von dem Sauerteig, der allmählich den ganzen Teig durchdringt. Die Gerechtmachung verläuft wie ein Prozeß, der das ganze Leben des Christen dauert. Insoweit wie es noch Sünde im Christen gibt, ist Christus abwesend, oder – wie der Kommentar präzisiert – »Christus ist in schwacher Weise gegenwärtig«. Das Weitergehen des Prozesses setzt nun die tägliche geistliche Ankunft Christi voraus. Wenn er immer wieder kommt und der Christ ihn immer vollständiger ergreift, wächst der Glaube und vermindern sich die Wirkungen der Todesmächte. Das Ziel besteht nach Luther darin, daß Christus seine Gegenwart allmählich auf den ganzen Christen erweitert, der als vollkommener und neuer Mensch mit Christus am Jüngsten Tag aufersteht. ⁷⁵

Weil die Gerechtmachung wegen der Schwachheit des Glaubens erst unvollkommen geschieht, ist es nun notwendig, daß wir zwischen der geschenkten Gabe (Christus) und der durch die Gabe gewirkten Gerechtmachung unterscheiden. Diese Differenzierung besteht darin, daß der Glaube trotz seiner Schwachheit immer Christus ergreift. Dieser ist als Gabe (*res ipsa*) in sich vollkommen, auch wenn die *fides* noch nicht vollkommen ist. Diesen Tatbestand der partiellen Gerechtmachung bringt Luther eben dann zum Ausdruck, wenn er feststellt, daß der Christ immer noch Sündenreste aufweist und daß er nur die Erstlingsgaben (*primitias*) des Heiligen Geistes bekommen hat. ⁷⁶ Das Defizit (*defectus*) ist – wie

73 WA 40 I, 366, 6 - 367, 10; 371, 2 - 373, 2 – Zitat 272, 8f; 576, 1 - 577, 10; siehe auch 371, 26 - 372, 24; 575, 32f; 576, 19 - 577, 25; 40 II, 6, 10-24; 180, 3-8. 22-30.

74 WA 40 I, 233, 8 - 234, 5 – Zitat 234, 4f; 235, 1 - 236, 2; siehe auch 233, 25 - 234, 23; 235, 15 - 236, 16; 236, 26-32; 40 II, 86, 4-8. 13-19.

75 WA 40 I, 536, 6 - 538, 12. Die Gerechtmachung und die Differenzierung der Gegenwart Christi werden hier im Kommentar dargestellt; dazu siehe 535, 22-30; 536, 13 - 537, 34; 538, 15-35.

76 »Ideo dicit: ›Abraham credidit deo, et est gloria. Et addit: ›Reputatum ad iustitiam.‹ Quare addit? Fides est iustitia formalis, sed non esset satis ad iustitiam, quia adhuc relinquitur peccati in carne«, WA 40 I, 363, 8 - 364, 1; siehe auch 363, 8 - 364, 9; 366, 6-10; 370, 8 - 371, 4. Es liegt nach Luther an der Schwachheit des Glaubens, daß die Gerechtmachung vor der Auferstehung nicht vollkommen geschehen kann. Während des Interims muß der Christ »in der Herberge des

im Kommentar gesagt wird – »non in Christus, sed in nobis, qui nondum exuimus carnem, in qua, donec vivimus, haeret peccatum«.⁷⁷

Nach dem Verständnis Luthers hat der Heilige Geist die Sünde zum größten Teil (multa) gereinigt und das Wesentlichste der Sünde, das heißt den Unglauben zerstört. Trotzdem verwandelt (transformare) die Gnade den Christen nicht sofort so, daß er vollkommen neu wird. Es gibt und es bleiben in ihm post fidem die Sündenreste, die wirkliche Sünde sind.⁷⁸ Aufgrund dieses Standpunkts ist es nun konsequent zu behaupten, daß der Christ »simul iustus et peccator« ist.⁷⁹ Der Christ hat durch den Glauben Christus zu eigen, obwohl die Gerechtmachung erst partiell geschehen ist und er sich erst im Prozeß der Erneuerung befindet. Weil die Sündenreste nach ihrem Wesen wahre Sünde sind, ist es wichtig, daß sie dem Christen vergeben werden. Ist der Christ »simul iustus et peccator«, so ist Christus – wie im Kommentar dargelegt wird – seine vollkommene iustitia formalis.⁸⁰

Wie wir oben gezeigt haben, hält Luther die verschiedenen Aspekte der Rechtfertigung mit Hilfe der Gegenwart Christi zusammen. Dies betrifft auch die Auseinandersetzung mit den »Sophisten«, wenn er sich bemüht, den effektiven Aspekt als iustitia formalis darzulegen. Dabei versteht er die Gerechtmachung und den Seinsmodus der iustitia formalis im Gegensatz zur Bestimmung der »Sophisten« als den Glauben oder Christus selbst, den der Christ im Glauben ergriffen hat.⁸¹ Verbindet er in dieser Weise die Gerechtmachung unauflöslich mit der Gegenwart Christi, so ist es konsequent, die Deutung abzulehnen, die auf der aristotelischen Metaphysik beruht. Die Begriffe dieses Systems stellen unsere Gerechtigkeit nur »armselig« dar. Deswegen spricht Luther lieber von der göttlichen Ein-

barmherzigen Samariters« gepflegt werden. Wie Luther konstatiert, »wird der Christ im Schoß der göttlichen Geduld getragen, bis er nach dem Tod als neuer Mensch auferweckt wird«, dazu siehe 370, 30 - 373, 17; 372, 8-13; 407, 10 - 408, 9 / 408, 12-21; 408, 27 - 409, 12.

77 WA 40 I, 535, 30 - 536, 11; so auch 535, 10 - 536, 8; siehe im ganzen 535, 22 - 536, 25.

78 WA 40 I, 312, 2 - 313, 7 / 312, 14 - 313, 22; siehe noch 524, 3-11 / 17-29; 40 II, 79, 9 - 81, 12 / 79, 28-31; 80, 31-34; 81, 29-31; 105, 23-32.

79 WA 40 I, 368, 8 f: »Sic Christianus simul peccator et Sanctus, inimicus et filius Dei. 368, 26 f: »Sic homo simul iustus et peccator, Sanctus, prophanus, inimicus et filius Die est.«

80 WA 40 I, 368, 5 f; 368, 9 - 369, 6 / 369, 19-25; zur Vergebung der Sündenreste siehe besonders 368, 1. 5 f.

81 WA 40 I, 197, 7 - 198, 2 / 197, 25 - 198, 14; 229, 2-13; 369, 1-6; 363, 8 - 364, 2; 370, 6-11; 371, 1-4; 372, 8-12. Die Ausdrücke »iustitia formalis« und »iustus formaliter« werden im Kommentar positiv z. B. an folgenden Stellen gebraucht: 229, 2. 13. 18. 25 (fiducia cordis bzw. Christus als iustitia formalis); 232, 24 (fides); 363, 9 (fides); 364, 12 (fides); 368, 31 (iustus formaliter); 369, 24 (Christus); 408, 7 (inceptit iustitia formalis).

schätzung extra nos und von den Erstlingsgaben des Glaubens als *formae* bzw. *iustitiae*, durch die der Christ beginnt, Christus zu ergreifen.⁸² Durch seine reale Gegenwart im Glauben ist Christus die ganze Seinswirklichkeit und Gerechtigkeit des Christen.

2. Luther beschreibt die Rechtfertigung weiter mit Hilfe des Ausdrucks »nondum in re, sed in spe«. Der Ausdruck wird gelegentlich in der Forschung so verstanden, daß die Gerechtmachung in das zukünftige Leben verschoben wird und die Rechtfertigung nur aus der Gerechterklärung besteht.⁸³ Dies entspricht nicht der Intention Luthers.

Mit dem Ausdruck »*iustitia nostra nondum est in re, sed in spe*« will er erstens den Seinsmodus der Gerechtmachung beschreiben. Die Gerechtmachung hat begonnen: der Christ hat die Erstlingsgaben des Heiligen Geistes bekommen, und die Abtötung der Sünde hat angefangen. Vollkommen gerecht ist er also nicht, aber eben dies hofft er zu werden. Diese seine Gerechtigkeit ist nun für Luther keine *iustitia sensitiva*. Sie ist also nicht durch die Sinne wahrnehmbar und erscheint nicht nach außen, obwohl der Christ anfänglich gerecht gemacht ist. Offenbar und mit den Sinnen zu begreifen, ist eher das Gegenteil der Gerechtigkeit, die Gott unter der Sünde, der Schwäche und den Irrtümern verbergen kann.⁸⁴ Aus diesen Gründen ist die »*iustitia nostra nondum in re, sed in spe*«.

Zweitens ist der Christ erst in *spe* gerecht, weil er nur anhand der Hoffnung aushalten kann, daß Christus seine angefangene Gerechtigkeit erst noch vollkommen macht. Der Christ lebt nach Luther sein ganzes Leben in der Erwartung, daß seine Gerechtigkeit offenbar und vollkommen wird. Es ist ja kennzeichnend für seine Situation, daß er die Todesmächte bekämpfen muß. Dies ist ihm möglich anhand der Hoffnung, die den schwachen Glauben aufrichtet. Aus diesen Gründen ist der Christ gerecht erst in *spe*. »*Sic utrumque verum est, quod hic iustus sum iusticia incipiente et in ea spe erigor contra peccatum et expecto consumationem perfectae iusticiae in coelo.*«⁸⁵

82 »Res non sunt inanes. verba quidem exilia, - quando dico: 'reputatio', - quod pendeat nostra iustitia non formaliter in nobis, ut rem Aristoteles disputat, sed extra nos in estimatione divina et nihil in nobis *formae*, iustitia praeter fidei primitias, quod cepi apprehendere illum et propter. Est res magna, quia Christum quem apprehendo, non fecit aliquid exile, sed, ut supra: pro me tradidit«; WA 40 I, 370, 8 - 371, 2; siehe auch 370, 19 - 371, 25.

83 Dies betont z. B. Wilfrid Joest: *Ontologie der Person bei Luther*. GÖ 1967, 244. 351 f; vgl. dazu aber Manns: AaO, 280-288.

84 WA 40 II, 23, 8 - 24, 9 / 23, 33 - 24, 22; 105, 9 - 106, 1; siehe auch 24, 29 - 25, 26; 106, 19-23; der Ausdruck 24, 6 f. 21 f.

85 WA 40 II, 25, 23-25; siehe auch 23, 8 - 24, 7; 31, 1-7.

3. Obwohl die bleibende Sünde einen Krieg im Christen ausficht, darf sie doch nicht ungehindert in ihm wüten. Der Heilige Geist übt post fidem die Herrschaft über die Verderbnismächte aus. Die Sünde des Christen ist somit nach Luther das *peccatum regnatum*.⁸⁶ Darin besteht die Möglichkeit des Christen, sich der Verlockung der Sünde zu widersetzen und dem Heiligen Geist zuzustimmen. Er hat Christus und den Heiligen Geist als Gaben Gottes bekommen, und diese verfügen über stärkere Kräfte als die Sünde. Der Christ unterscheidet sich von dem Ungläubigen eben darin, daß der Heilige Geist den guten Willen gibt, der erforderlich ist, will er sich der Sünde widersetzen. Seine Ermutigung besteht außerdem darin, daß er weiß, er ist *partim carnem et partim spiritum*, aber doch so, daß der Geist seine Sünde beherrscht.⁸⁷ Als *simul iustus et peccatrix* kann er nie auf die geschehene Gerechtmachung vertrauen. Seine vollkommene Gerechtigkeit liegt in Christus⁸⁸ allein, welcher der Ursprung auch der christlichen Gerechtigkeit ist, die sich in seinem Leben äußert.

V Das christliche Leben

1. Das neue Leben wird in Christus gelebt. Luther betont die Gegenwart Christi als Grund des neuen, fremden Lebens so weit, daß alle Tätigkeit des Christen de facto zur Tätigkeit Christi werden, der das seelisch-leibliche Leben des Glaubenden als Maske angenommen hat. Deswegen hält er es für besser zu sagen, Christus lebe das fremde Leben, spreche und sei tätig im Christen und tue alle seine Werke (*actiones*). »Sed ut vivit in Christo, ut cum eo operatur, loquitur, exercet omnes actiones.« Ein Wort aus dem Mund des Menschen ist in dieser Weise auch das Wort Christi und des Heiligen Geistes, seine visuellen Wahrnehmungen sind vom Heiligen Geist geleitet und sein Hören geschieht im Geist. Alle diese Tätigkeiten des Christen sind außerdem ganz »rein«. Bekannt ist das Beispiel von dem »Mädchen« (*muliercula*), das der Christ mit seinen Augen ohne Begierde betrachtet. Es geht also sachgemäß um die wahre Kooperation mit Christus, der mit dem Christen eins geworden ist.⁸⁹

86 WA 40 I, 312, 2 - 313, 22 / 312, 14 - 313, 22; siehe noch 524, 3-11 / 17-29; 40 II, 79, 9 - 81, 12 / 79, 28-31; 80, 31-34; 81, 29-31; 105, 23-32.

87 WA 40 II, 81, 11 - 83, 9 / 81, 31 - 83, 15; 83, 30-33; 88, 3-6; 313, 1-6 / 16-22; 598, 5-9 / 25-32; 599, 16-19; 40 II, 88, 4 - 89, 7 / 88, 29 - 89, 21; 93, 1-7 / 93, 19 - 94, 15; 94, 8 - 95, 3 / 95, 13-16; zum Widerstand gegen die Sünde siehe noch 85, 26-28; 87, 11-14 / 18-25; 88, 20 - 90, 11 / 89, 4-7; 90, 26-35; 93, 12-18; 94, 12-16 / 94, 28 - 95, 16; 104, 10-14; 105, 2-5 / 23-29.

88 WA 40 II, 90, 3-5 / 22-32; siehe auch WA 197, 4 - 198, 2 / 197, 21-198, 14.

89 WA 40 I, 287, 2 - 289, 11; siehe auch 287, 27 - 288, 16; 288, 26-33; 289, 16-30. In bezug auf die

Das fremde Leben Christi hat im Christen zur Folge, daß seine Werke anders werden, obwohl der Unterschied nicht unbedingt äußerlich wahrzunehmen ist. Das Anders-Sein der Werke besteht nach Luther darin, daß Christus und sein Geist die Sünde ausgetilgt haben und das Herz des Christen beherrschen. Es ist also Christus, der im Christen sieht, hört, tätig ist, leidet und alles bewirkt, obwohl die im Christen noch bleibende Sünde ihm widerstrebt. Dies bedeutet, daß die Veränderung und die Gerechtigkeit des Christen in sich nicht beständig und stabil ist, sondern unaufhörlich von Christus abhängig bleibt. Es wird betont, daß die Gerechtigkeit und die Begabungen des Christen ihre Bedeutung verlieren und zu nichts (nihil) werden, falls Gott den Christen fallen läßt, »sein Hand zurückzieht« und nicht mehr gegenwärtig ist.⁹⁰

Es ist somit von wesentlicher Bedeutung für die *vita christiana*, daß Gott dem Christen ständig und immer mehr Gaben des Heiligen Geistes schenkt und daß der Geist im Christen effektiv wirkt. Indem Gott ihm fortdauernd seine Gaben schenkt, macht er den Christen zu einem Menschen, der mit der Hilfe des Heiligen Geistes seinen Nächsten liebt.⁹¹ Das Ziel der Rechtfertigung besteht darin, daß der Christ ohne Zwang, das heißt in Freiheit, Gott und seinen Nächsten liebt. Die wahre Liebe, die sich so betätigt, kann das Gesetz mit seinen Forderungen weder ermöglichen noch zustandebringen, weil die Freiheit als Voraussetzung dieser wahren Liebe nur durch die Gegenwart Christi möglich ist. Luther stellt ja fest, daß der Christ sich unter dem Gesetz befindet und ihm die Gnade, der Glaube und die Gaben des Heiligen Geistes fehlen, wenn Christus nicht da ist.⁹² Es ist vor allem die Freiheit vom Gesetz, anhand der Luther zunächst das christliche Leben charakterisiert.

2. Die Freiheit des Christen besteht nach Luther darin, daß Christus im Heiligen Geist alltäglich gegenwärtig wird. Weil Christus nun das Gewissen beherrscht, hat das Gesetz seine Möglichkeit anzuklagen verloren.⁹³ Außer dieser Freiheit des Gewissens bezieht sich die christliche Freiheit auf die Art und Weise, wie der Christ die guten Werke zustandebringt. Nach dem Verständnis Luthers verwirklicht sich die christliche Freiheit darin, daß der Christ die Forderungen des Geset-

Rechtfertigung lehnt Luther die *cooperatio* eindeutig ab. Dies hat auch Bornkamm: AaO, 335 f, festgestellt, wenn sie die Gegenwart Christi und die *unio cum Christo* betont; dazu siehe 273, 9 - 274, 2 / 273, 33 - 274, 18; 337, 12 - 338, 2 / 338, 13-15; 345, 31-35; 426, 27-32; 515, 6-10.

90 WA 40 I, 289, 12 - 290, 12 / 289, 31 - 290, 31; zur Gerechtigkeit des Christen siehe 205, 3-7 / 205, 22 - 206, 13.

91 WA 40 I, 351, 23 - 352, 25; 515, 25-31.

92 WA 40 I, 553, 5-9 / 21-25; 40 II, 79, 7 - 81, 10.

93 WA 40 I, 95, 6 - 596, 12; 672, 2-5; siehe auch 595, 17 - 596, 30; 672, 12-28; 40 II, 121, 15-21.

zes freiwillig und gern (sponte) erfüllt. Damit meint er die guten Werke, mit denen der Christ in der Freiheit des Geistes seinem Nächsten ungezwungen dient. Diese Werke sind nicht unbedingt vollkommen gut, aber jedenfalls sind sie Werke, die der Christ im Glauben und auf die Vergebung der Sünden vertrauend tut.⁹⁴

3. Die guten Werke haben somit ihren Grund in der Rechtfertigung, die den Menschen erneuert. Wie bekannt, beschreibt Luther die Veränderung anhand der Metapher von dem gut gewordenen Baum. Nach der Verwandlung seines Wesens kann der Baum die guten Früchte seiner Natur entsprechend bringen. Ebenso kann der Mensch, der in der Rechtfertigung gut gemacht ist, gute Werke tun.⁹⁵ Es ist also entscheidend in dieser Metapher, daß die Person anders wird, bevor sie die Werke tut. Die Voraussetzung der guten Werke liegt einerseits in der Erneuerung des Christen und andererseits im Heiligen Geist, der den Christen sogar zwingt, Gott und seinen Nächsten zu lieben. Die Liebe fließt aus dem Herzen, das dankbar ist für die Vergebung der Sünden. Außerdem ist es wesentlich, daß der Baum die guten Früchte wirklich hervorbringt. Die Werke sind keine beliebigen Zutaten, sondern notwendige Früchte des wahren Glaubens. Aus diesen Gründen legt Luther großen Nachdruck darauf, daß das Thema der guten Werke und der Liebe im rechten Kontext dargelegt wird.⁹⁶

Wollen wir die guten Werke richtig in die Rechtfertigungslehre einordnen, gilt es insbesondere im Auge zu behalten, daß die Güte einer Tat (*facere*) in der Theologie anders als im Bereich der Natur oder der Philosophie bestimmt werden muß.⁹⁷

94 WA 40 II, 63, 6 - 64, 4 / 63, 22 - 64, 22; 121, 3-8 / 15-23.

95 Siehe z. B. WA 40 I, 265, 29-36; 287, 2-5 / 19-23; 402, 1-11 / 13-17; 404, 1-6 / 17 f; 40 II, 66, 1-6 / 14-22. 30-32.

96 WA 40 I, 219, 29 f; 234, 1-8 / 18-23; 239, 11 - 240, 10 / 240, 16-26; 265, 3-9; 252, 14 - 253, 6 / 252, 29 - 253, 21. Die Güte des Baums ist also für Luther kein Zweck an sich. Der Baum wird gut gemacht, um gute Früchte hervorbringen zu können. Aus diesem Grund ist die Annahme, der wahren Liebe käme im Rahmen der *iustitia christiana* lediglich eine sekundäre Bedeutung zu, völlig abwegig. Dazu siehe Manns: AaO, 296 f.

97 Obwohl die Voraussetzungen der guten Werke in der Theologie und in der Philosophie entsprechend sind, ist es notwendig, ganz sorgfältig zwischen diesen zwei Disziplinen zu unterscheiden. Nach Luther ist Gott nicht der Zweck oder die *causa finalis* der guten Werke. Die »Sophisten« sind schlechte Philosophen, weil sie das philosophische Verständnis der guten Werke auf den Bereich der Theologie übertragen und ihren Zweck mit Gott verbunden haben. Dabei werden Gott, die Vergebung der Sünden und das ewige Leben zur *causa finalis* der Werke. Dies bedeutet, daß das Menschliche und das Göttliche miteinander vermischt werden und der Moralphilosoph zum Befürworter der Werkgerechtigkeit wird. Luther selbst ist der Meinung, daß die *causa finalis* des Gesetzesgehorsams nicht die *iustitia coram Deo* ist, sondern der irdische Frieden, die Dankbarkeit Gott gegenüber und das gute Beispiel, mit dem sich die Christen gegenseitig ermutigen, das Evangelium zu glauben. Dazu siehe WA 40 I, 569, 12 - 570, 3; 570, 18-21.

Trotz des Unterschieds gibt es aber auch eine gewisse Ähnlichkeit zwischen der Natur, der Philosophie und der Theologie, wenn das Verhältnis zwischen Täter und Tat betrachtet wird. In der Natur ist der Baum vor den Früchten, wie wir oben festgestellt haben. Entsprechend setzt die Güte einer Tat in der Moralphilosophie den guten Willen und die *recta ratio* des Täters voraus.⁹⁸ In der Theologie ist das Werk gut, falls sein Täter über die theologisch bestimmte *recta ratio* bzw. den Glauben verfügt, der den Täter »nach seinem Wesen« gut bzw. gerecht gemacht hat. Weil der Täter glaubt, geht er der Werkgerechtigkeit nicht in die Falle und versteht, daß Christus ihn erlöst hat, daß er als Person Gott schon gefällt, bevor er gute Werke tut, und daß Gott das unvollständige Werk wegen des Glaubens akzeptiert. Aufgrund des Glaubens bekommt also das Verb »facere« in der Theologie den neuen Sinn (*significatio nova*), der unbegreiflich und eine neue Sache (*res nova*) für die Vernunft des Menschen ist. Das theologische Tun (*facere fidele*) ist wie ein anderer Bereich oder gar »ein neues Reich«, wenn es mit dem moralischen Tun (*facere morali*) verglichen wird.⁹⁹

Die theologisch guten Werke entstehen durch den Glauben so:

»Quare facere est primum credere et sic per fidem praestare legem. Oportet enim nos accipere Spiritum sanctum, quo illuminati et renovati incipimus facere legem, diligere Deum et proximum. ... Huic credendum est; ea vox promissionis Abrahae affert Christum, quo fide apprehenso mox donatur Spiritus sanctus propter Christum. Tum diligitur Deus et proximus, bona opera fiunt, fertur crux.«¹⁰⁰

Wie wir bemerken können, beruhen die guten Werke auf dem Glauben, durch den der Christ sowohl Christus als auch seinen Geist ergreift. Wenn sie ihn erneuert haben, kann er gute Werke hervorbringen. Die Erneuerung des Christen

98 Nach Luther hat die Philosophie in diesem Punkt recht. Auch die »Sophisten« lehren, daß das Werk nicht moralisch gut oder gerecht sein kann, wenn es nicht von einem guten Willen und von einer *recta ratio* zustandegebracht wird. Es gibt also keine Probleme in ihrer Darstellung, so weit sie in ihrem eigenen Bereich, das heißt in der Philosophie, bleiben. So urteilt z. B. Aristoteles und jeder gewöhnliche Mensch, wenn er die Werke im Bereich des irdischen Lebens würdigt; siehe WA 40 I, 409, 11 - 412, 9 passim / 410, 12 - 412, 24 passim.

99 WA 40 I, 402, 10 - 403, 5; 409, 11 - 414, 7 passim / 410, 12 - 412, 24; 413, 18-20. 28-35; 414, 13-23; 418, 1 - 419, 6; 418, 12-25. Zum Gebrauch der philosophischen Termini in der Theologie bei Luther siehe Reijo TYÖRINOJA: *Nova vocabula et nova lingua: Luther's conception of doctrinal formulas*. In: *Thesaurus Lutheri: auf der Suche nach neuen Paradigmen von Luther-Forschung*/ hrsg. von Tuomo Mannermaa; Anja Ghiselli und Simo Peura. Helsinki 1987, 221-236; Graham WHITE: *Luther as nominalist: a study of the logical methods used in Martin Luther's disputations in the light of their medieval background*. Helsinki 1994, 332-348.

100 WA 40 I, 400, 31 - 401, 19; siehe auch 400, 11 f; 401, 3-8.

bedeutet für Luther, daß der Täter nach seinem Wesen und seinen Seelenkräften – das heißt nach Herz, Wille und Gemüt – recht (*rectus*) und rein ist. Erst dann kann der von der Vernunft dem Willen diktierte Befehl, dem Nächsten Gutes zu tun, ein Werk im Sinne der wahren Liebe zur Folge haben.¹⁰¹

Es ist also klar, daß die Voraussetzung der guten Werke einerseits im Heiligen Geist liegen, der den Christen nicht müßig sein läßt, sondern ihn sogar zwingt, Gott und seinen Nächsten zu lieben. Der Heilige Geist wirkt auf den Christen so, daß er beginnt, die Werke zu wählen und zu tun, die gut und von Gott befohlen sind und ihm gefallen. In dieser Weise verleiht die *fides Christi* den Werken die eigentliche, wahre *forma* bzw. die *Seinswirklichkeit*. Andererseits wird die Verwandlung der Person vorausgesetzt, wie wir schon oben festgestellt haben. Die guten Werke und die Liebe fließen aus dem Herzen, das froh und dankbar ist für die Vergebung der Sünden.¹⁰²

Soweit zeigt sich das Verhältnis zwischen Glaube und guten Werke als ziemlich klar. Luther verbindet aber den Glauben mit den guten Werken darüber hinaus in der Weise, daß er ihre Rolle in der Rechtfertigung positiv betonen kann. Dabei beruft er sich auf die Zwei-Naturen-Lehre. Wie die Person Christi untrennbar ist, bilden auch der Glaube und die guten Werke eine Einheit. Anhand des Prinzips der *communicatio idiomatum* behauptet er, daß zwar der Glaube allein (*sola fides*) rechtfertigt, seine rechtfertigende Macht aber auch den guten Werken zugeschrieben (*tribuere*) wird, wenn der Glaube sich in ihnen inkarniert.¹⁰³

Um die Schlußfolgerung zu begründen, unterscheidet er zwischen dem abstrakten Glauben (*fides abstracta, nuda*) und dem inkarnierten Glauben (*fides incarnata, composita*). Durch die *fides abstracta* wird Christus ergriffen und ihretwegen erhält der Christ den guten Willen und die *recta ratio*. Die *fides incarnata* ist der Glaube, der durch die Liebe und die guten Werke wirkt.¹⁰⁴ Mit ihm verknüpft die Schrift nach dem Verständnis Luthers die Verdienste und den Lohn. Wie nun die Schöpfung ein Werk Gottes ist, das auch der menschlichen Natur

101 WA 40 I, 401, 3-8 / 20-22; 401, 30 - 402, 28 / 402, 1-3; 403, 18f; 407, 28 - 408, 12.

102 WA 40 I, 234, 1-8; 265, 4-7; 274, 11 - 275, 2; 275, 10-16; 344, 10 - 345, 3; siehe auch 234, 18-23; 241, 1-4 / 12-24; 265, 29-36 / 275, 10-16; 345, 14-20 / 26-30; 348, 17-19.

103 »Quid mirum, si isti fidei incarnatae, - Ut ista est fides operata et laborans, ut Abelis, - quod promittuntur eis merita, praemia etc.«; WA 40 I, 415, 6-8: siehe auch 414, 8 - 417, 11 / 415, 25 - 416, 17; 417, 29 - 418, 11; 426, 9 - 427, 6 / 427, 14-24. Diesbezüglich ist die Vorlesungsnachschrift knapp und vielleicht auch »vorsichtig«. Der Kommentar stellt das *tribuere* klarer dar; siehe 418, 7-9 / 30-32. Unsere Darstellung beruht hier hauptsächlich auf dem Kommentar.

104 G 5,6.

Christi zugeschrieben wird, kann analog dazu gesagt werden, daß die Rechtfertigung als Werk der *fides abstracta* auch den guten Werken zukommt. Deswegen ist es theologisch richtig zu sagen, die *fides incarnata* – bzw. der durch die Liebe wirkende Glaube – rechtfertige. Die guten Werke erhalten für Luther eine positive Bedeutung in der Rechtfertigung, obwohl der Glaube die *unica causa iustificationis* ist. Die Behauptungen der »Sophisten« aber, daß die Werke an und für sich rechtfertigen oder daß den Werken die Verdienste und der Lohn zugesprochen würden, sind dagegen theologisch falsch.¹⁰⁵

Auf Grund der Zwei-Naturen-Lehre folgert Luther im weiteren, daß der Glaube in der Theologie die Gottheit ist, welche die Werke so erfüllt, wie sich die göttliche Natur Christi in seine menschliche Natur hinein begeben hat. Wie das Beispiel Abrahams¹⁰⁶ zeigt, hat sich der Glaube in der Weise auf den ganzen Abraham ausgedehnt (*diffusa*), daß als Täter der guten Werke nur der glaubende Abraham, aber nicht der noch sündige Abraham gesehen wird. Es ist somit der Glaube, der in der Theologie das *fidele facere* bestimmt: indem der Täter (*operans*) glaubt, hat er die für das Tun im Glauben notwendige *recta ratio* und *bona voluntas*, und das Werk ist gerecht.¹⁰⁷

Die Ansicht Luthers, der Glaube sei die Gottheit der Werke, dient als knapper, aber nicht zufälliger Hinweis darauf, daß sich die *fides* als Gottheit auf den glaubenden Menschen ausdehnt und mit der Vergöttlichung im Zusammenhang steht. Das geht aus den Notizen Luthers hervor, die er schrieb, als er seine Vorlesung vorbereitete. Luther sagt: »Et recte opera tunc iustificant scil. deificata, fideificata, Sicut homo creat stellas sed deificatus. Scriptura autem loquitur de operibus nullis nisi πιστολικοις seu fidelibus seu fide, Sicut de Abraham fidei.«¹⁰⁸ Der Sachzusammenhang mit dem oben dargestellten Abschnitt, in dem er den Glauben Abrahams als Vorbild beschreibt, ist unverkennbar. Der Glaube strömt so kraftvoll in

¹⁰⁵ WA 40 I, 414, 8-415, 9; 414, 27-415, 24; 416, 4-417, 8; 416, 12-28.

¹⁰⁶ Zu dem Glauben Abrahams und zum Abrahambild in der Theologie Luthers siehe im Einzelnen Juhani FORSBERG: Das Abrahambild in der Theologie Luthers: *pater fidei sanctissimus*. MZ 1984.

¹⁰⁷ WA 40 I, 417, 1-8; 417, 12-418, 11; 418, 7-9; 418, 25-33; 427, 3-5. 11-14. 22-24. – Manns (AaO, 299-300. 311) hebt hier die Funktions-Teilung hervor. Der Glaube rechtfertigt, aber der Gerechtfertigte beginnt die Erfüllung des Gesetzes bzw. der Liebe. Die *fides incarnata* – bzw. die Mensch-Werdung des Glaubens – führt zur Liebe. Es geht um »das nach aussen Offenbar-machen und Wirklich-werden der im Glauben nur innerlich gegebenen Realität«. Nach Manns macht Luther die rechtfertigende Kraft des Glaubens nicht von den Werken, aber doch von der Werk-Werdung des Glaubens in der Liebe abhängig. Dazu siehe im Einzelnen Manns: AaO, 310-312.

¹⁰⁸ WA 40 I, 20, 29-31.

die Person, daß der Mensch trotz seiner bleibenden Sünde zum vergöttlichten Menschen wird und seine Werke göttliche bzw. vergöttlichte Werke genannt werden.¹⁰⁹ Aus diesem Grund kann Luther dann sagen, daß die guten Werke des vergöttlichten Menschen (*opera deificata*) rechtfertigen.

Diese Darstellung der *fides incarnata* wirkt etwas eigentümlich,¹¹⁰ weil Luther dabei einerseits das *sola fide* der Rechtfertigung verteidigt, andererseits die guten Werke gerade mit Blick auf die Rechtfertigung ganz positiv würdigt. Dadurch stellt er jedoch in der Tat eine Alternative zur »sophistischen« Theologie auf, die anhand der *fides-charitate-formata*-Lehre das Verhältnis von Glaube und guten Werken versteht. Wie wir schon früher festgestellt haben, setzt Luther an die Stelle der »sophistisch« ausgelegten Qualität der Liebe den Glauben, der Christus ergreift und zu eigen hat.¹¹¹

Luther wiederholt nun diesen Tatbestand, indem er feststellt, daß der Glaube uns zunächst Christus gibt und die Gerechtigkeit des Glaubens sowie den Heiligen Geist mit sich bringt, der dann die Liebe bewirkt. Wie im Kommentar¹¹² beschrieben wird, ist der Glaube nach Paulus keine *fides informis* oder wie ein Chaos, das ohne die Qualität der Liebe nichts (*nihil*) ist und weder das Sein (*esse*) noch das Tun (*agere*) in sich trägt. Ganz im Gegenteil, der Glaube ist eine wirksame und arbeitend tätige *quidditas*: er ist wie eine Substanz oder eine *forma substantialis*. Weil der Glaube von dieser Art ist, kann er der Liebe ihre Seinswirklichkeit (*forma*) geben. Die Liebe wird in dieser Weise zum Werkzeug des Glaubens. Die Liebe trägt als Werkzeug keine Kraft in sich, keine Bewegung und keine Aktivität, sondern sie bekommt alles von dem Glauben, der das Werkzeug in Dienst nimmt. Hat der Glaube also gerechtfertigt, bleibt er nicht müßig, sondern lebt, wirkt und wird tätig durch die Liebe.¹¹³ Wie Luther feststellt, besteht die *vita christiana* aus dem Glauben und aus der Liebe, die beide gemeinsam in der oben dargestellten Weise den Christen zu einem wahren Christen machen.¹¹⁴

109 WA 40 I, 417, 12 - 418, 12. Luther stellt sowohl das Thema der *fides absoluta* / *fides incarnata* als auch das der *opera deificata* anhand von G 5, 6 dar.

110 »Quid mirum, si isti fidei incarnatae, – Ut ista est fides operata et laborans, ut Abelis, – quod promittuntur eis merita, praemia etc.«; WA 40 I, 415, 6-8.

111 Siehe oben Seite 198 f.

112 Die Textvarianten sind (WA 40 II, 34-39) sehr unterschiedlich. Das Kolleg ist hier äußerst knapp. Unsere Darstellung beruht auf dem Kommentar, weil dieser Text von Luthers eigener Hand stammt.

113 WA 40 II, 36, 2 - 37, 5 / 35, 24 - 36, 21; 37, 23 - 38, 12. Luther lehnt auch das »sophistische« Verständnis ab, nach dem die Liebe entsteht, wenn der Mensch die Qualität der Seele herauslockt, die das bene velle genannt wird: dazu siehe WA 40 II, 65, 1-6 / 64, 25 - 65, 22.

114 WA 40 II, 37, 11 - 38, 14 / 38, 26-31.

4. Dient der Christ seinem Nächsten, hilft er ihm in Not und zielt er mit seinen äußeren Werken auf das Gute des Nächsten, so erfüllt er die in die Natur des Menschen geschriebene Forderung, dem anderen das zu tun, was er für sich selbst erwartet. Diese Regel des natürlichen Gesetzes liegt allem menschlichen Recht zugrunde, aller Gerechtigkeit und allen guten Werken.¹¹⁵ Das heißt, Luther schließt sich der naturrechtlichen Tradition an, in der die Goldene Regel als Summe des Gesetzes der Liebe verstanden wird.¹¹⁶

Obwohl der Mensch den Sinn des natürlichen Gesetzes erkennt und das Prinzip der Goldenen Regel begreift, hat dies eo ipso nicht die wahre Liebe zur Folge. Die Sündenreste widersetzen sich der Liebe und hindern den Christen, die wahren guten Werke zu tun. Wegen der Sünde ist der Christ widerwillig und noch geneigt, seine Freiheit zu mißbrauchen. Es ist möglich, daß er die Werke nach seinem eigenen Willen wählt, nur der äußeren Forderung folgt oder lediglich Wohlwollen zeigt, nicht aber nach den wirklichen Bedürfnissen seines Nächsten fragt und kein konkretes gutes Werk tut. Weil im Christen gegen die Sünde gekämpft wird, setzt die Verwirklichung der guten Werke voraus, daß der Christ sorgfältig ermißt, was er tun soll, und sich in die Lage seines Nächsten versetzt. Es ist nach Luther auch nötig, daß den Christen darüber belehrt wird, was wahre gute Werke sind und was Liebe ist, daß er sie nicht nur nachahmt. Lernt er, was gute Werke sind, muß er zugleich dafür sorgen, daß sowohl die Lehre des Glaubens als auch die Lehre der guten Werke in ihrem eigenen Bereich bleibt.¹¹⁷

Das Gebot »liebe deinen Nächsten wie dich selbst« bildet nach Luther die Summe und den Inhalt des ganzen Gesetzes. Aus diesem Grund fordert das Gebot der Liebe erstens den Glauben an Christus. Ohne Christus ist ja die Erfüllung des Gesetzes unmöglich. Dies bedeutet, indem das Gesetz die Forderung der Nächstenliebe erhebt, fordert es zugleich – auch wenn dies nicht explizit geschieht – Christus, den der Christ nur im Glauben ergreifen kann. Das Gesetz weist also

115 WA 40 II, 64, 12 - 67, 2 / 64, 25 - 65, 22; 65, 33 - 67, 14.

116 Trotzdem folgt Luther einem anderen Verständnis des natürlichen Gesetzes, als es bei den Scholastikern vorliegt. Zum Verhältnis Luthers zur Tradition des Naturrechts und zur Goldenen Regel als Summe des christlichen Lebens siehe Antti RAUNIO: Summe des christlichen Lebens: die »Goldene Regel« als Gesetz der Liebe in der Theologie Martin Luthers von 1510 bis 1527. Helsinki 1993, 57-123; zur Goldenen Regel als Kriterium der Liebe und zum Kampf des Christen gegen die bleibende Sünde siehe Mannermaa: AaO, 58-60.

117 Dazu siehe WA 40 II, 59, 13 - 62, 2 / 59, 34 - 60, 16; 61, 13 - 62, 29; 63, 13-22; 67, 10 - 69, 13 / 67, 19 - 69, 34; 76, 13 - 77, 19; 77, 1 - 79, 3 / 78, 17-23; 144, 1-8 / 16-26. Nach der Erfahrung Luthers stellte sich auch in den reformatorisch erneuerten Gemeinden eine enorme Sorglosigkeit und Unlust zu guten Werken und zu wahrer Liebe heraus; dazu siehe WA 40 II, 67, 2-4; 67, 19 - 68, 29.

immer darauf hin, daß seine tatsächliche Erfüllung in dem Christum accipere besteht. Demgemäß wird im Kommentar festgestellt, daß der Christ das Gesetz und die Forderung der Liebe eben dann erfüllt, wenn er Christus glaubt, weil er nur in Christus vollkommen ist und in ihm alles hat.¹¹⁸

Das Gesetz fordert zweitens, daß der Christ seinen Nächsten wie sich selbst liebt. Die Goldene Regel fordert nach dem Verständnis Luthers nicht, daß der Mensch zunächst sich selbst lieben muß, um seinen Nächsten lieben zu können. Der Gegenstand der Liebe ist also der Nächste. Wegen seiner eigenen Menschlichkeit kann der Christ aber auch im Nächsten einen Menschen wie sich selbst sehen, sich in dessen Lage versetzen und dessen Bedürfnisse begreifen. Die eigene Menschlichkeit ist somit nach Luther ein vortreffliches Hilfsmittel für die richtige Einschätzung von Lage und Person, aber Gegenstand der Werke soll der Nächste allein sein. Versetzt der Christ sich in die Lage des anderen Menschen, und dient er ihm mit seinem Reden, mit seinen Händen, mit seinem Eigentum, mit seinem Leib und mit seinem ganzen Leben, so hat dies viele, verschiedene Werke der Nächstenliebe zur Folge. »Haec absoluta est doctrina de fide et charitate et Theologia brevissima et longissima, Brevissima, quod ad verba et sententias attinet, sed usu et reipsa latior, longior, profundior et sublimior est toto mundo.«¹¹⁹

Das Verständnis Luthers von der Liebe des gerechtfertigten Christen enthält jedoch eine bleibende Ungewißheit, die wir nicht außer Acht lassen dürfen, sondern mit Hilfe der verschiedenen Aspekte der Rechtfertigung differenzieren müssen. Luther betont ja stets, daß der Christ das Gesetz nicht vollkommen erfüllt, weil die Sündenreste immer noch in ihm sind. Weil die Sünde Widerstand leistet, ist die Liebe des Christen zu Gott und zum Nächsten nicht unversehrt. Es gibt nach Luther keinen, der auf diese erforderliche Weise rein, ganz glühend und vollkommen Gott und den Nächsten liebt. Deswegen wird auch kein Mensch aufgrund seiner Liebe gerechtfertigt. Die Liebe und Werke des Christen, auch die opera deifacata, bedingen immer die Gerechterklärung: insofern der Christ das Gesetz nach seinem Sinn nicht erfüllt, übertritt er es und sündigt. Dieser Mangel wird ihm nun nicht als Schuld angerechnet, weil der sündlose und vollkommen gerechte Christus ihm Schutz und Sündenvergebung ist. Er liebt nur unter dem Schutz des sündlosen und vollkommen gerechten Christus mit Hilfe der Gaben des Heiligen Geistes.¹²⁰

118 WA 40 II, 64, 9-13 / 25-32; 70, 1 - 71, 3 / 70, 16-33; 73, 8 - 74, 4 / 74, 21-27; 78, 35 - 79, 14.

119 WA 40 II, 74, 25-27. Ansonsten siehe zur Goldenen Regel bei Luther WA 40 II, 70, 11 - 74, 27; 144, 16 - 145, 29; zu ihrer Deutung in der Theologie Luthers Raunio: AaO.

120 WA 40 I, 256, 12-14 / 30-32; 428, 1-7 / 12-29; 429, 14-16; 431, 5-10 / 21-31; 40 II, 79, 8 - 81, 10;

Erst im zukünftigen Leben ist die Liebe des Christen nach Luther vollkommen, weil er vollständig rein und von allen Sünden befreit ist. Dann werden auch Glaube und Hoffnung bedeutungslos. So weit sind wir aber noch nicht.

5. Wie wir schon festgestellt haben, ist der Christ durch den Glauben, aber erst in spe gerecht.¹²¹ Die Aufgabe der Hoffnung liegt darin, die Fortsetzung der Gerechtigkeit und die Beharrlichkeit des Christen zu sichern. Weil Christus und seine Gegenwart nicht anhand der Sinne zu empfinden ist, gerät der Christ in Versuchung, in der er sich selbst und Gott mit seiner eigenen Vernunft, nicht aber mit dem Glauben würdigt. Dadurch entsteht die Gefahr, daß die Erkenntnis der Sünde sein Gewissen in Besitz nimmt.¹²² In dieser Situation wird dem Christen die Hoffnung wichtig. Im Kampf gegen die Sünde verhilft sie dem Glauben zur Vollendung der geschenkten Gerechtigkeit und führt den Sieg herbei. Deswegen kann Luther sagen, daß die »fides sine spe nihil est«.¹²³

Die Hoffnung entsteht inmitten der Schrecken, wenn der Heilige Geist in der Weise zu seufzen¹²⁴ beginnt, daß der Christ sich wieder im Glauben auf Christus verläßt. Obwohl er das unaussprechliche Seufzen des Heiligen Geistes nicht hört, erfüllt es Himmel und Erde, dringt durch bis in die Ohren Gottes und erschallt dort als kraftvoller Ruf. Dieser Schrei des Heiligen Geistes bestätigt dem Christen zunächst, daß er immer noch ein Kind Gottes ist, und richtet seine Aufmerksamkeit auf Christus und das Heilswerk Christi als Gabe. Dann wird der Christ so ermutigt, daß er sein eigenes Seufzen auch auf Christus richtet. Er ruft Christus zu Hilfe, ergreift ihn wieder, hängt an ihm und glaubt, daß Christus ihm seine Gerechtigkeit schenken sowie Sünde und Tod in ihm zunichte machen will. Indem der Christ in dieser Weise per Christum im Heiligen Geist zu Gott ruft, hält er ihn für seinen liebevollen Vater.¹²⁵

79, 22 - 80, 24. 31-35; 154, 9, 25-39. Nach Luther können die »Sophisten« die Unvollständigkeit der Liebe des Menschen nicht begreifen und als Folge dessen nicht verstehen, daß die Rechtfertigung zeitlebens im Glauben allein bestehen kann; dazu siehe 79, 3-7 / 15-25; 80, 9-11 / 21-30.

121 WA 40 II, 25, 12 - 26, 10 / 26, 11-15. 21-23; 27, 14-16; 28, 1-5. 9f / 28, 29 - 29, 11; 29, 1 f. 4-6 / 29, 20. 28 - 31; 31, 28 - 32, 16; zur Abhängigkeit von Glaube und Hoffnung siehe im Einzelnen 25, 12 - 31, 17 / 26, 11 - 33, 34.

122 WA 40 I, 580, 1 - 581, 3 / 580, 10-24; 581, 19-23; 40 II, 23, 10 - 25, 11 / 24, 13 - 25, 26; 26, 10 - 27, 10; 30, 5 - 31, 14 / 31, 28 - 32, 21; 32, 25 - 33, 23.

123 WA 40 I, 27, 18 - 20, 29; siehe auch 28, 6 - 29, 2. Diese Funktion der Hoffnung und ihre Abhängigkeit von der Gegenwart Christi hat vor allem Manns betont; Manns: AaO, 280-288.

124 Vgl. R 8, 26-28.

125 WA 40 I, 579, 10 - 583, 5 / 580, 25 - 582, 19; 584, 6 - 585, 9; 585, 14-17, 24-31; 591, 8-592, 8; 591, 23-592, 11; 40 II, 32, 25-33, 23; 42, 19-24, 29-32. – Wir können hier wieder bemerken, daß Luthers Verständnis der Rechtfertigung mit seiner Auslegung der *opera trinitatis ad extra* ver-

Wie wir bemerkt haben, bleibt die christliche Gerechtigkeit fortdauernd von Christus und seinem Geist abhängig. Trotz der gegensätzlichen Erfahrung des Christen inmitten des Kampfes ist der Heilige Geist höchst gegenwärtig eben dann, wenn der Christ selbst sich durchaus kraftlos und verzweifelt fühlt. Wie betont wird, ist der Heilige Geist nicht gedanklich (*speculative*), sondern wirklich (*re vera*) gegenwärtig. Dies betrifft auch die Gegenwart Christi, wie wir schon festgestellt haben: ist der Christ in allem schwach (*omniinfirmus*) und kann selbst nicht mehr seufzen, so ist Christus allmächtig (*omnipotens*), herrscht in der Tat in ihm, er ist im Gewissen gegenwärtig und besiegt die Verderbnismächte in ihm.¹²⁶ Luther nimmt auf diese Weise in seinem Kommentar zum Galaterbrief das Thema seiner frühen Theologie auf, das heißt das der Kreuzestheologie: Gott wirkt durch den Gegensatz. Demgemäß ist Gott höchst gegenwärtig, wenn er scheint, am weitesten entfernt zu sein; Gott ist der barmherzigste Erlöser, wenn er am zornigsten zu sein und alles zu vernichten scheint.¹²⁷

Der Christ befindet sich somit in der Lage, in der er weg von sich selbst kommen und sich auf Christus hin ausrichten muß. Die Rechtfertigung gründet nicht darin, was im Menschen ist, das heißt nicht in seinen Fähigkeiten, in seiner Person, in seinen Werken oder in den Empfindungen des Gewissens. »Ideo nostra Theologia est certa, qui ponit nos extra nos: non debeo niti in conscientia mea, sensuali persona, opere, sed in promissione divina, veritate, quae non potest fallere.«¹²⁸

Wie wir in diesem Aufsatz dargelegt haben, besteht die *iustitia christiana* einerseits in der partiellen Gerechtmachung (*donum Dei*) und andererseits in der vollkommenen Gerechterklärung (*favor Dei*), weil der Christ im Glauben eins mit Christus geworden ist. Unter diesen Bedingungen kann der Christ gute Werke tun. Erst aber im Himmel, wenn Glaube und Hoffnung ihre Aufgaben erfüllt haben und bedeutungslos geworden sind, ist seine Gerechtigkeit in *re* vollständig. Eben dann ist er gerecht und heilig *per charitatem*, weil er von aller Sünde befreit und seine *recta ratio* und *bona voluntas* himmlisch und göttlich, nicht mehr theologisch geschweige denn nur moralisch ist.¹²⁹

bunden ist. Zunächst ermuntert der Heilige Geist den Geist Christi, daß der Mensch betet und Christus zu Hilfe ruft. Hat der Christ den Sohn Gottes ergriffen, richtet sich sein Gebet durch den Sohn an den Vater, auf dessen Liebe der Christ am letzten Ende vertraut.

126 WA 40 I, 581, 6 - 583, 5 / 582, 20 - 583, 19; 584, 14-18. 21-25; 584, 6 - 585, 4 / 585, 14-17. 24-31; 589, 15-19. 127 WA 40 II, 33, 24-29.

128 WA 40 I, 589, 8-10; so auch 589, 25-28.

129 WA 40 I, 428, 7 - 429, 1; / 428, 29 - 429, 14; 40 II, 24, 8 - 25, 11 / 25, 19-25; 30, 8 - 31, 17 / 31, 23 - 32, 21; 79, 9 - 81, 1 / 79, 26-28; 80, 13-15. 24-26. 31-34.