

Die Entfaltung der Rechtfertigungslehre Luthers in den Disputationen von 1535 bis 1537

Von Wilfried Härle

Das Thema, das mir für diesen abschließenden Vortrag des Zehnten Internationalen Kongresses für Lutherforschung gestellt wurde, verlangt möglicherweise nach einer besseren Begründung, als ich sie zu geben imstande bin. Daß der Große Galaterkommentar von 1531/35 schon aufgrund seines biblischen Bezugstextes, aber auch von der Intensität und Qualität der Auslegung her, die Luther ihm gegeben hat, eine erstrangige Quelle für das Verständnis der reformatorischen Rechtfertigungslehre ist, steht außer Frage. Das belegt auch der Vortrag von Simo Peura¹ eindrucksvoll. Aber mit welchem Recht werden danach und daneben die Disputationen von 1535 bis 1537 als Quellen für die Entfaltung von Luthers Rechtfertigungslehre herangezogen?

Ich vermute, daß sowohl Bezüge zu Luthers Biographie als auch zur reformatorischen Zeitgeschichte – übrigens in engster Verbindung miteinander – bei der Formulierung dieses Themas eine Rolle gespielt haben. Aber der sachlich gravierendste Grund dafür, ausgerechnet diese Disputationen zum Gegenstand des abschließenden Vortrags zu machen, liegt sicher in der thematischen Ausrichtung all dieser Disputationen auf *einen* Bibeltext: R 3, 28 und damit auf *ein* Thema: die Rechtfertigungslehre. Nirgends sonst hat Luther sich so extensiv und intensiv in einem großen Zusammenhang mit der Rechtfertigungslehre beschäftigt. Insofern können diese Disputationen, zusammen genommen, als Luthers Hauptschrift zu diesem Thema gelten. Daß sie nicht sein letztes Wort zur Sache waren, soll am Schluß dieses Vortrags angesprochen werden.

Zunächst soll jedoch von dem biographisch-zeitgeschichtlichen Kontext die Rede sein, der zeigt, welche Bedeutung die Jahre von 1535 bis 1537 im Leben Luthers und in der Geschichte der lutherischen Reformation gehabt haben. Sodann will ich in einem zweiten Abschnitt auf die in den Disputationen von 1535 bis 1537 entfaltete Rechtfertigungslehre eingehen. Dabei will ich nicht nur deren Hauptunterscheidungen wiederzugeben versuchen, sondern auch auf einige offe-

¹ Simo PEURA: Iustitia christiana in Luthers später Auslegung des Galaterbriefes; siehe oben Seite 179-210.

ne Fragen hinweisen, die sich bei der Beschäftigung mit diesen Texten ergeben. Schließlich will ich in einem kurzen dritten Abschnitt auf eine der spätesten, gehaltvollsten Aussagen Luthers zur Rechtfertigungslehre eingehen, die in gewisser Hinsicht sein ganzes theologisches Wirken umfaßt und so etwas wie sein theologisches Vermächtnis hinsichtlich der Rechtfertigungslehre darstellt.

1 Der Kontext der Disputationen von 1535 bis 1537²

Im Frühjahr des Jahres 1536 verschlechterte sich Luthers Gesundheitszustand – vor allem aufgrund eines schweren Steinleidens – dermaßen, daß nicht nur er selbst, sondern auch seine Freunde und Mitarbeiter sowie Kurfürst Johann Friedrich ernsthaft den baldigen Tod Luthers befürchten mußten. Eine nochmalige Verschlechterung trat im Februar 1537 ein und war offenbar so dramatisch, daß Luthers Tod unmittelbar bevorzustehen schien – bevor eine völlig überraschende Wendung zum Guten im März 1537 Luther wieder genesen ließ, wodurch ihm noch neun Jahre intensiven Wirkens geschenkt wurden.

Die Befürchtungen im Blick auf den möglicherweise bevorstehenden Tod des Reformators waren für Kurfürst Johann Friedrich von größtem Gewicht, weil dadurch nicht nur die reformatorische Theologie ihren unbestrittenen Inaugurator und ihre maßgebliche theologische Autorität verlieren würde, sondern weil – dadurch bedingt – zu erwarten oder jedenfalls zu befürchten war, daß es nach Luthers Tod zu Auseinandersetzungen im Blick auf das rechte Verständnis und die angemessene Deutung seiner Lehre kommen könnte, die sowohl innerhalb der reformatorischen Bewegung als auch in ihrer Beziehung zur Römischen Kirche große Verwirrungen hätten auslösen können. Angesichts dieser Besorgnis ging es dem Kurfürsten darum, von Luther einen Text zu erhalten, der zumindest drei Funktionen erfüllen sollte:

- in unbezweifelbarer Weise darzulegen, woran Luther bis zum Ende seines Lebens glaubte und was er öffentlich lehrte, worauf er also zu sterben bereit war;
- deutlich herauszustellen, welches die Hauptpunkte der reformatorischen Lehre seien, an denen unbedingt festgehalten werden müsse und die keinesfalls preisgegeben werden dürften;
- diejenigen Punkte zu benennen, über die ggf. im Gespräch mit den Altgläubigen bzw. mit den Vertretern des Papstes im Sinne einer Kompromißfindung verhandelt werden könne.

² Vgl. zum Folgenden vor allem Martin BRECHT: Martin Luther. Bd. 3: Die Erhaltung der Kirche: 1532-1546. S 1987, 179-189.

Die beiden letztgenannten Anliegen erhielten für Johann Friedrich dadurch erhöhte Dringlichkeit, daß Papst Paul III. (1468, 1534-1549) am 2. Juni 1536 ein Konzil ausschrieb und auf den 23. Mai 1537 nach Mantua einberief. Der Kurfürst forderte daraufhin die führenden Theologen und Juristen der Wittenberger Universität auf, zu dieser Konzilausschreibung eine Stellungnahme abzugeben und gleichzeitig diejenigen Artikel zusammenzustellen, über die dort verhandelt werden müßte.³ Luther arbeitete in der zweiten Hälfte des Jahres 1536 teils allein, teils in Verbindung mit Johannes Bugenhagen (1485-1558), Caspar Cruciger (1502-1548), Justus Jonas (1493-1555) und Melanchthon an den vom Kurfürsten erbetteten Texten, wobei sein schlechter Gesundheitszustand ihn immer wieder zur Unterbrechung der Arbeit zwang. Schließlich konnte am 3. Januar 1537 dem Kurfürsten – zu dessen vollster Zufriedenheit – der Text überreicht werden, der später unter dem Titel »Schmalkaldische Artikel« Bestandteil der lutherischen Bekenntnisschriften⁴ wurde.

Daß das ursprünglich auf 1537 in Mantua angesetzte Konzil vom Papst immer wieder verschoben wurde, bis es schließlich von 1545 bis 1563 – mit großen Unterbrechungen – unter den Päpsten Paul III., Julius III. (1487, 1550-1555) und Pius IV. (1499, 1559-1565) in Trient stattfand, ist allgemein bekannt und muß uns hier nicht weiter beschäftigen. Deutlich ist jedoch, daß die Zeit um das Jahr 1536 sowohl in Luthers Leben als auch in der kirchlichen Zeitgeschichte aus den genannten Gründen als eine besonders wichtige, freilich auch äußerst belastete Zeit beurteilt werden muß, die durch die zweifache Ausrichtung auf den befürchteten Tod Luthers und das erwartete Konzil ihre besondere Intensität erhielt.

Daß ich gebeten worden bin, über die Entfaltung der Rechtfertigungslehre in den Disputationen von 1535 bis 1537 zu referieren, macht freilich noch eine andere Reminiszenz erforderlich: Seit 1525 hatte es in Wittenberg keine theologischen Doktorpromotionen mehr gegeben, da die bis dato gültige Rechtsgrundlage – nämlich das entsprechende päpstliche Privileg – nicht mehr galt.⁵ Angesichts des daraus resultierenden Mangels an akademischem Theologennachwuchs und wegen der Hochschätzung, der sich die Disputation bei den Reformatoren erfreute, führten die Wittenberger Theologen ab 1533 – mit Unterstützung des Kurfürsten – wieder theologische Doktorpromotionen und die zugehörigen Promotions-

3 Vgl. dazu Eike WOLGAST: Das Konzil in den Erörterungen der kursächsischen Theologen und Politiker. ARG 73 (1982), 122-152.

4 BSLK, 405-468.

5 So Brecht: AaO 3, 130.

disputationen – aber auch Übungsdisputationen – durch. Als Dekan der Theologischen Fakultät hatte Luther die Leitung dieser Disputationen, und das hieß in der Regel auch: die Aufgabe, die entsprechenden Promotionsthesen zu formulieren.

In der Zeit vom 11. September 1535 bis zum 1. Juni 1537 verfaßte Luther für sechs Promovenden – Hieronymus Weller (1499-1572), Nikolaus Medler (1502-1551), Jakob Schenk (um 1508-1546), Philipp Motz, Petrus Palladius (1503-1560) und Nikolaus Tilemann (1497-1551) – insgesamt fünf Thesenreihen, die sich alle auf den rechtfertigungstheologischen Zentralsatz aus R 3, 28 beziehen: »Arbitramur hominem iustificari fide absque operibus legis.« Luther ging dabei so vor, daß er in den einzelnen Disputationen die Hauptbegriffe schrittweise entfaltete, die ihm durch R 3, 28 vorgegeben waren: zunächst in den ersten beiden Disputationen »De fide« (71 Thesen) und »De lege« (87 Thesen)⁶ den Glaubens- und den Gesetzesbegriff. Die Disputation über diese beiden Thesenreihen fand am 11. September 1535 statt. Vermutlich am 10. Oktober 1536 folgte die Disputation »De iustificatione«, wobei dieser Text in zwei Thesenreihen unterteilt ist: in die dritte und vierte Thesenreihe über R 3, 28.⁷ Die dritte Reihe (35 Thesen) handelt von der »ratio iustificandi«, die vierte Reihe (33 Thesen) vom »homo iustificandus«. Ihren Abschluß findet die Disputationssequenz über R 3, 28 am 1. Juni 1537 mit der fünften Thesenreihe (45 Thesen), die die Überschrift »De operibus legis et gratiae« trägt.⁸

In das Jahr 1536 gehört jedoch noch eine weitere Disputation, die am 14. Januar 1536 als Übungsdisputation veranstaltet wurde: die berühmte »Disputatio de homine« (40 Thesen),⁹ der Gerhard Ebeling mit seinem großartigen dreibändigen Werk¹⁰ ein eindrucksvolles theologisches Denkmal gesetzt hat. In »De homine«

6 Diese Thesen finden sich WA 39 I, 44-53. Ich zitiere im Folgenden alle Thesenreihen nach der »klassischen« Weimarer Ausgabe, obwohl sie nicht frei von Fehlern ist, wie auch aus dem Vergleich mit der von Hans-Ulrich Delius in Zusammenarbeit mit Michael Beyer, Helmar Junghans und Joachim Rogge herausgegebenen Studienausgabe – StA 5. B 1992, 108-117. 148-152 – hervorgeht. Auch der Studienausgabe ist allerdings insofern ein Fehler unterlaufen, als sie im Inhaltsverzeichnis – StA 5, 5 – die »Disputatio de fide et de lege« – abweichend von der Einleitung in diese Disputation (StA 5, 104) – auf das Jahr 1533 (statt 1535) datiert.

7 Der Wortlaut dieser beiden Thesenreihen findet sich WA 39 I, 82-86. Vgl. zu diesen beiden Thesenreihen die grundlegenden Aufsätze von Gerhard EBELING: Die Rechtfertigung vor Gott und den Menschen: zum Aufbau der dritten Thesenreihe Luthers über Rm 3, 28; sowie DERS.: Sündenblindheit und Sündenerkenntnis als Schlüssel zum Rechtfertigungsverständnis: zum Aufbau der vierten Thesenreihe Luthers über Rm 3, 28; beide in: Ders.: Lutherstudien. Bd. 3: Begriffsuntersuchungen, Textinterpretationen, Wirkungsgeschichtliches. Tü 1985, 223-257. 258-310.

8 Diese Promotionsthese finden sich WA 39 I, 202-204.

9 Der Text dieser Thesen findet sich WA 39 I, 175-177.

ist die Rechtfertigungslehre zwar nicht das Thema und wird entsprechend knapp behandelt (These 32-34). Gleichwohl hat gerade hier die Rechtfertigungslehre ein außerordentliches sachliches Gewicht, faßt sie doch – ebenfalls im Anschluß an R 3, 28 – in knappsten Worten das zusammen, was aus der Sicht reformatorischer Theologie als die theologische Definition des Menschen zu gelten hat: »Hominem iustificari fide.«¹¹

Damit zeigt Luther, daß die Rechtfertigungslehre auch in anthropologischer Hinsicht den Inbegriff dessen darstellt, was aus der Sicht des christlichen Glaubens über Gott, Welt und Mensch zu sagen ist. Sie ist die Summe des Evangeliums in lehrhafter Gestalt. Davon soll nun inhaltlich die Rede sein.

II Die Rechtfertigungslehre in den Disputationen von 1535 bis 1537

1 Grundlegende Unterscheidungen an der Rechtfertigungslehre

Gerhard Ebeling (1912-2001) hat immer wieder die Wichtigkeit von Unterscheidungen für das rechte Verständnis von Luthers Theologie betont.¹² Dieser Hinweis bewährt sich auch hinsichtlich des Versuchs, Luthers Rechtfertigungslehre anhand der Disputationen der Jahre 1535-1537 zu analysieren.

Was die sechs genannten Disputationen thematisch bzw. textlich miteinander verbindet, ist – wie bereits gesagt – die konzentrierte Ausrichtung auf die paulinische Rechtfertigungslehre, wie sie in R 3, 28 zum Ausdruck kommt.

Dabei ist es für Luther charakteristisch, daß jede dieser Disputationen unter einer besonderen Leitunterscheidung steht: Für die erste – über den Glauben – ist es die Unterscheidung zwischen »fides vera« einerseits und »fides acquisita seu Historica«¹³ andererseits. In der zweiten Disputation – vom Gesetz – geht es um die Unterscheidung zwischen »lex moralis« und »lex Ceremonialis«.¹⁴ Die dritte Disputation – über die Art und Weise¹⁵ der Rechtfertigung – steht unter der

¹⁰ Gerhard EBELING: Lutherstudien. Bd. 2: Disputatio de homine. Teil 1-3. Tü 1977, 1982, 1989.

¹¹ WA 39 I, 176, 34 f.

¹² Dies geht eindrücklich hervor aus den Überschriften der Kapitel V – XIV seines Buches Gerhard EBELING: Luther: Einführung in sein Denken. (1964). Nachdruck der 4. Aufl. Tü 1981. Tü 1990.

¹³ WA 39 I, 44, 5 - 45, 33. 39.

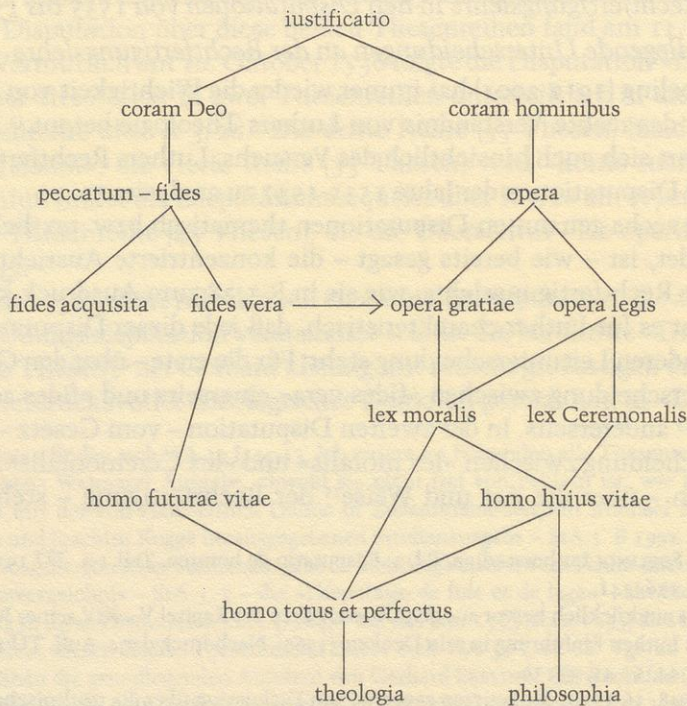
¹⁴ WA 39 I, 48, 36-38. In der neueren exegetischen Diskussion über die paulinische Theologie ist diese Alternative wieder ganz aktuell geworden. Dabei ging und geht es um die weitreichende Frage, ob wir durch Christus im Blick auf unser Heil nur vom Zeremonialgesetz befreit sind, also insbesondere von der Beschneidungsforderung, oder im umfassenden Sinn vom Gesetz, also auch vom moralischen Gesetz.

¹⁵ So ist »ratio« m. E. in diesem Fall zu übersetzen.

Leitunterscheidung »iustificatio coram Deo« versus »iustificatio coram hominibus«. ¹⁶ Die vierte Disputation – über den sündigen Menschen – wird durchgängig bestimmt von der Leitdifferenz zwischen »peccatum« und »credere in Christum Iesum«, ¹⁷ also zwischen Sünde und Glaube. In der fünften Thesenreihe gibt schon die Überschrift die Leitdifferenz an: »De operibus legis et gratiae.« ¹⁸

Nicht so plakativ in einer These zusammengefaßt, aber gleichwohl von der Struktur her unübersehbar ist schließlich die Leitdifferenz in der »Disputatio de homine«: Es ist die zwischen Philosophie und Theologie, genauer gesagt: zwischen philosophischer und theologischer Erkenntnis des Menschen. ¹⁹

Daraus ergibt sich folgende graphische Darstellung des Zusammenhangs der Thesen anhand ihrer Leitunterscheidungen:



¹⁶ WA 39 I, 82, 4f.

¹⁷ WA 39 I, 84, 14f.

¹⁸ WA 39 I, 202, 1-9.

¹⁹ WA 39 I, 175, 3f und 176, 5f sowie 175, 24f (als Vergleich zwischen Philosophie und Theologie).

Diesen sechs Leitdifferenzen werden bei Luther in den genannten Thesenreihen weitere Differenzierungen zu- und untergeordnet, so z. B. die Unterscheidung zwischen Person und Werk,²⁰ zwischen Christus und Heiliger Schrift,²¹ zwischen diesem und dem künftigen Leben²² sowie durchgängig zwischen dem imputativen und dem sanativen bzw. effektiven Aspekt des Rechtfertigungsgeschehens.²³

Versucht man zunächst, den Gesamtzusammenhang all dieser Distinktionen zu erfassen, so empfiehlt es sich, von der Leitdifferenz der dritten Thesenreihe, also von der Unterscheidung *iustificatio coram Deo* versus *iustificatio coram hominibus* auszugehen. Ihr ist die Unterscheidung zwischen Glauben und Werken unmittelbar zugeordnet, wobei der Glaube seinerseits als Gegensatz zur Sünde zu stehen kommt. Sowohl der Glaube als auch die Werke werden dann bei Luther differenziert: Glaube als *fides acquisita* versus *fides vera* sowie *opera gratiae* versus *opera legis*. Auf die »lex« bezieht sich dann die weitere Differenzierung zwischen *lex moralis* und *lex Ceremonialis*. Schließlich ist aus der »Disputatio de homine« zu ergänzen: Während die Philosophie nur in der Lage ist, den »Menschen dieses Lebens«²⁴ zu erfassen, und das heißt, all das, was der *iustificatio coram hominibus* zuzuordnen ist, hat es die Theologie mit dem »ganzen und vollständigen Menschen«²⁵ zu tun, zu dem vor allem und entscheidend seine Bestimmung zur »vita futurae formae«²⁶ gehört.²⁷

Was ist nun die rechtfertigungstheologische Einsicht und Botschaft, die *in* all diesen Unterscheidungen zum Ausdruck kommt? Was also ist die *Grund*differenz, die all diesen Differenzierungen theologisch zu Grunde liegt und sie bestimmt? Es ist die Differenz zwischen der Weise, wie der Mensch in letztgültiger Weise, also: vor Gott, zum Heil kommt: nicht durch das, worüber er mit seinem Willen

20 WA 39 I, 46, 31-38.

21 WA 39 I, 47, 3-20.

22 WA 39 I, 177, 3-10.

23 WA 39 I, 48, 14-18; 83, 16-21. 35-40; 86, 10f; 177, 11f; 203, 16f; 203, 30f; 204, 25-38.

24 WA 39 I, 175, 7f: »... haec definitio [tan]tum mortalem et huius vitae hominem definit.«

25 WA 39 I, 176, 5f: »Theologia vero plenitudine sapientiae suae hominem totum et perfectum definit.«

26 WA 39 I, 177, 3-9.

27 Diese letztgenannte Unterscheidung überschneidet sich interessanter Weise mit einer ganz anders angelegten und anders begründeten Unterscheidung, die sich in den Thesen 16-18 der fünften Reihe (WA 39 I, 203, 14-19) findet, nämlich der zwischen einer zweifachen Erfüllung des Gesetzes: durch den Glauben »in hac vita«, durch die Liebe hingegen »in futura vita«. Luther fügt freilich sofort hinzu, die Rede von einer Erfüllung des Gesetzes in der futura vita sei »improprrie« zu verstehen, da es in ihr kein Gesetz mehr gebe, sondern nur noch die »res ipsa, quam lex in hac vita requirit« (WA 39 I, 203, 20f).

und Tun verfügt, sondern allein durch das, was er von Gott empfängt, was ihm also von Gott her – für den Menschen unverfügbar – zuteil wird. Diese Grunddifferenz wird in all den dargestellten Differenzierungen und Distinktionen entfaltet.

Im Blick auf das angemessene Verständnis der Rechtfertigungslehre Luthers in diesen Disputationen stellt sich freilich mit Nachdruck *eine* Frage: Welchen Charakter haben diese Unterscheidungen? Handelt es sich bei ihnen um Gegensätze (im Sinne eines »entweder – oder«), um Ergänzungen (im Sinne eines »sowohl – als auch«) oder um Implikationen (im Sinne eines »wenn – dann«)? Diese Frage ist leichter zu stellen als zu beantworten. Denn bei dem Versuch, die verschiedenen Verhältnisbestimmungen auch nur diesen drei Möglichkeiten²⁸ zuzuordnen, merkt man schnell, daß in fast jedem Fall mit guten Gründen mehrere Antworten gegeben werden können.²⁹ So besteht schon zwischen der *iustificatio coram Deo* und der ihr zugeordneten *fides* einerseits und der *iustificatio coram hominibus* und den ihr zugehörigen *opera* andererseits zwar dann ein Gegensatz, wenn es um die grundlegende, das ganze Leben bestimmende Rechtfertigungsfrage geht, aber zugleich zeigt sich, daß die *fides* (*vera*) die *opera* (*gratiae*) notwendigerweise hervorbringt, die doch der Grunddistinktion zufolge der *iustificatio coram hominibus* zuzuordnen sind. Das heißt, zwischen der *iustificatio coram Deo* und der *iustificatio coram hominibus* besteht sowohl ein Gegensatz als auch ein Implikationsverhältnis – je nachdem, unter welchem Aspekt diese Distinktion betrachtet wird. Und dasselbe gilt ebenso für das Verhältnis von Glauben und Werken.

In ähnlicher Weise besteht ein radikaler Gegensatz zwischen *fides* und *lex*, wenn es um die Frage geht, wie und wodurch der Mensch in das rechte Verhältnis zu Gott kommt, aber zugleich besteht ebenfalls ein Implikationsverhältnis zwischen *fides* einerseits und Erfüllung der *lex moralis* andererseits. Schließlich besteht auch zwischen dem der Philosophie lediglich zugänglichen »*homo huius vitae*« und dem »*homo totus et perfectus*«, mit dem es die Theologie zu tun hat,

28 Sie stellen ja keine vollständige Disjunktion dar und ließen sich – schon rein logisch betrachtet – noch erheblich erweitern bzw. vermehren.

29 Daß die verschiedenen Verhältnisbestimmungen jeweils in unterschiedlichen Hinsichten (*respectus*) ganz unterschiedlichen Charakter haben, ergibt sich auch aus den Nachschriften zu den Disputationen; siehe dazu z.B. WA 39 I, 89, 14 - 91, 11. Völlig eindeutig scheint die Verhältnisbestimmung eigentlich nur im Blick auf Sünde und Glauben (*peccatum versus fides*) zu sein, gäbe es da nicht auch bei Luther – im Anschluß an Paulus – die Aussage, daß Christus für uns zur Sünde gemacht und gerade so der »Gegenstand« des rechtfertigenden Glaubens ist. Vgl. dazu Wilfried HÄRLE: »Christus factus est peccatum metaphorice«: zur Heilsbedeutung des Kreuztodes Jesu Christi. NZSTh 36 (1994), 302-315.

einerseits ein Widerspruchsverhältnis, nämlich sofern es um eine angemessene Erfassung und Definition des Menschen insgesamt geht, andererseits schließt aber die Theologie das nicht aus, sondern ein, was die Philosophie in ihrem Rahmen und in ihren Grenzen über den Menschen dieses Lebens erkennen und wissen kann.

Mir scheint, und das ist in diesem Zusammenhang meine Hauptthese, daß wir es in diesem Zugleich von Gegensatz und Implikation – jeweils bezogen auf unterschiedliche Aspekte (respectus) – geradezu mit einem Strukturmerkmal der Rechtfertigungslehre Luthers zu tun haben, das bisher möglicherweise noch nicht genügend beachtet, expliziert und reflektiert worden ist.³⁰

Ich möchte nun im folgenden Abschnitt auf drei offene Fragen hinweisen, die sich in den Disputationen von 1535 bis 1537 nicht zuletzt daraus ergeben, daß der Sinn der Unterscheidungen, mit denen Luther hier operiert, und damit die vorausgesetzte bzw. intendierte Verhältnisbestimmung zwischen dem so Unterschiedenen in den Thesen selbst nicht überall hinreichend klar wird.

2 Offene Fragen in Luthers Rechtfertigungslehre von 1535 bis 1537

1. Ich beginne mit der Zentralthese der »Disputatio de homine«. Indem Luther alles zulaufen läßt auf die Definition »Hominem iustificari fide«, ³¹ interpretiert er das Sein des Menschen ganz und gar von der Rechtfertigungslehre her. Er leistet damit eine rechtfertigungstheologische Interpretation der Anthropologie, die ein folgerichtiger Ausdruck der Erkenntnis ist, daß in der Rechtfertigungslehre das Ganze des christlichen Glaubens zusammengefaßt ist.³² Diese rechtfertigungstheologische Interpretation der Anthropologie hat sich in der Theologie des 20. Jahrhunderts als außerordentlich fruchtbarer Zugang zu einer scheinbar fremd

³⁰ Wenn ich es richtig sehe, taucht dieses Strukturmerkmal oder -prinzip auch schon in der Heidelberger Disputation von 1518 (WA 1, 353-355) auf, und zwar im Blick auf die Verhältnisbestimmung von Theologia crucis und Theologia gloriae. Einerseits bilden beide einen scharfen Gegensatz – wie Wahrheit und Falschheit (so These 19-23, bes. 21) –, andererseits kann Luther aber auch sagen, die der Theologia gloriae entsprechende Weisheit sei nicht an sich schlecht – »Non tamen illa sapientia mala« –, sondern der Mensch mißbrauche ohne die Theologia crucis das Beste auf übelste Weise – »Sed homo sine Theologia crucis optimis pessime abutitur« (These 24). Man wird im Blick darauf zwar nicht von einem Implikationsverhältnis zwischen Theologia crucis und Theologia gloriae sprechen können, wohl aber von der Erschließung eines angemessenen Zugangs zur Theologia gloriae, oder vielleicht genauer: zu der Weisheit, die der Theologia gloriae entspricht.

³¹ WA 39 I, 176, 34 f.

³² Entsprechend kann Luther immer wieder – im Anschluß an Röm 4, 17 – den dreieinigen Gott »definieren« als den ex nihilo schaffenden, ohne Vorbedingungen rechtfertigenden und die Toten auferweckenden Gott.

gewordenen Rechtfertigungslehre erwiesen, nämlich als anthropologischer Zugang zur Rechtfertigungslehre, wie er in vielfältiger Weise versucht und erschlossen worden ist.³³ Die Zentralstellung des Rechtfertigungsartikels als *articulus stantis et cadentis ecclesiae*, wie Luther sie zeitgleich in den »Schmalkaldischen Artikeln« der Sache nach behauptet hat,³⁴ gewinnt auf diese Weise anthropologische Plausibilität und Nachvollziehbarkeit.

Indessen ist bisher nicht hinreichend bedacht worden, welches Problem aus dieser Verbindung zwischen Anthropologie und Rechtfertigungslehre entsteht, jedenfalls sofern und solange sie – mit Paulus und den Reformatoren – verstanden wird als Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben. Dadurch stellt sich allem Anschein nach folgende Alternative: Entweder können nur diejenigen Wesen im vollen Sinn als Menschen bezeichnet werden, die – an Jesus Christus – glauben. Das aber hieße: Allen Nicht-Glaubenden müßte das – volle – Menschsein abgesprochen werden. Oder die Rede vom Glauben müßte so ausgeweitet werden, daß von jedem Menschen, das heißt: von jedem Wesen, das von Menschen abstammt, gesagt werden müßte, es glaube – an Jesus Christus – und sei so der Rechtfertigung durch Gott teilhaftig.

Beide Alternativen erscheinen mir als gleichermaßen inakzeptabel. Die erste Möglichkeit liefe aus reformatorischer Sicht darauf hinaus, der Sünde eine ontologische Macht zuzusprechen, die Gottes Schöpferwerk am Menschen nicht nur in Frage stellt, sondern aufhebt. Die zweite Möglichkeit liefe dagegen darauf hinaus, den Unterschied zwischen Menschsein und Christsein völlig aufzuheben und den Glauben an Jesus Christus zu einer anthropologischen Konstante zu erklären.

Diese problematische Alternative kann m. E. nur dann vermieden werden, wenn man die Aussage über die das Menschsein des Menschen konstituierende Rechtfertigung aus Glauben als Aussage über die Bestimmung versteht, die dem Menschen von Gott her zuteil geworden und so gegeben ist. Das heißt, wenn man den Menschen als ein im Werden befindliches, auf das ewige Leben hin unterwegs seiendes Wesen versteht. Gerade die pointierten Aussagen in den letzten Thesen der »Disputatio de homine« von dem Menschen dieses Lebens, der das bloße Material Gottes für die kommende Form – das heißt das Wesen – des menschlichen Lebens darstellt, weisen deutlich in diese Richtung. Freilich muß dieser

33 Exemplarisch sei hierfür genannt der Sammelband RECHTFERTIGUNG IM NEUZEITLICHEN LEBENSZUSAMMENHANG: Studien zur Neuinterpretation der Rechtfertigungslehre/ hrsg. von Wenzel Lohff und Christian Walther. GÜ 1974; darin besonders der Aufsatz Wenzel LOHFF: Rechtfertigung und Anthropologie. Ebd. 126-145.

34 Siehe BSLK, 415, 6-10. 21 f.

Zusammenhang zwischen den soteriologischen und den eschatologischen Aussagen über den Wortlaut der Thesen hinaus ausdrücklich expliziert werden, um diesen Bestimmungscharakter der anthropologischen Definition deutlich und nachvollziehbar zu machen.

2. Die zweite Frage, die sich im Blick auf die Entfaltung der Rechtfertigungslehre Luthers in den Disputationen von 1535 bis 1537 stellt, schließt sich ebenfalls an die Aussagen über die zentrale Bedeutung des Glaubens für das Rechtfertigungsgeschehen an. Bereits in der ersten These der ersten Reihe stellt Luther die alles Weitere mitbestimmende These zu R 3, 28 auf: »Fides hic vera et donum illud spiritus Sancti intelligi debet.«³⁵ Dieser Gedanke taucht auch in den weiteren Thesenreihen immer wieder auf, bildet er doch die entscheidende Begründung dafür, daß die Rechtfertigung vor Gott nicht durch das Tun bzw. durch die Werke des Menschen zu erlangen sei, sondern nur durch den Glauben – und zwar sola fide – empfangen werden könne. Dieser Glaube stammt aber gerade nicht aus dem Tun des Menschen, sondern »ex auditu Christi nobis per spiritum sanctum infunditur«.³⁶ Die Tatsache, daß einem Menschen dieser Glaube nicht, nicht mehr oder noch nicht zuteil geworden ist, führt Luther an keiner Stelle auf die mangelnde Vorbereitung, Bereitschaft oder Mitwirkung des Menschen zurück, sondern er hält gerade alle diese Verweise für völlig irreführend, weil sie nur den Wahn bestärken würden, der Mensch sei in der Lage, sich diesen Glauben selbst zu erwerben oder bei seinem Zustandekommen mitzuwirken.

Die große Stärke dieses Glaubensverständnisses liegt darin, daß die umfassende und radikale Bedeutung des Glaubens für das Sein des Menschen auf diese Weise gedanklich und existentiell nachvollziehbar wird. Glaube ist nicht das, worüber wir verfügen, sondern das, wodurch von Gott her über uns verfügt wird. Und gerade als solche Totalbestimmung der menschlichen Existenz bildet der Glaube – wie Luther zurecht hervorhebt – den radikalen Gegensatz zur Sünde als der widergöttlichen Totalbestimmung der menschlichen Existenz.

Die Frage, die sich jedoch damals wie heute unweigerlich an diese – realistische – Verhältnisbestimmung von Sünde und Glaube anschließt, ist die Frage, wie es zu verstehen und zu ertragen sei, daß dieser Glaube manchen Menschen nicht zuteil werde oder in ihrem Leben wieder verlorengehe. Die alleinige Urheberschaft Gottes für den Glauben läßt die Frage nach dem Unglauben so mit gera-

35 WA 39 I, 44, 4: »Der Glaube muß hier als wahrer Glaube und als jene Gabe des Heiligen Geistes verstanden werden.«

36 WA 39 I, 83, 26 f.

dezu innerer Notwendigkeit zur Frage an Gott, zur Klage und Anklage vor Gott, zur Theodizeefrage werden. Es ist erstaunlich und irritierend, daß Luther auf diesen Aspekt der Rechtfertigungslehre in den Thesen der Jahre 1535-1537 an keiner Stelle eingeht. Das scheint zumindest hier nicht sein Problem zu sein. Aber sie ist sehr wohl ein, und zwar unser Problem.

Dabei hatte doch Luther selbst zehn Jahre vorher – in »De servo arbitrio« – deutlich eingeräumt, daß sich diese Frage notwendiger Weise stelle.³⁷ Und er hat dort auch unter Bezugnahme auf die sog. Drei-Lichter-Lehre³⁸ eine Antwort zu geben versucht, die zwar keine Beantwortung der Theodizeefrage ist, wohl aber eine begründete Hoffnung auf eine solche Antwort – im Eschaton – enthält.

Aber warum taucht diese Frage und diese Hoffnung auf eine Antwort an keiner Stelle in den rechtfertigungstheologischen Explikationen unseres Textcorpus auf? Sollten wir uns von Luther ermutigen lassen, ganz bei der Rechtfertigungsbotschaft zu bleiben und diese Theodizeefrage – gerade im Blick auf die Frage nach dem Nicht-Glauben(-Können) – auf sich beruhen zu lassen? Oder sind wir es den Menschen unserer Zeit, und das heißt ja auch: uns selbst schuldig, die Theodizeefrage explizit in die Rechtfertigungslehre zu integrieren?³⁹

3. Die Strukturskizze zur Rechtfertigungslehre in den Disputationsthese von 1535 bis 1537 hat gezeigt, daß die Unterscheidung zwischen der Rechtfertigung des Menschen vor Gott von einer Rechtfertigung vor den Menschen für Luther zentral ist. Aus Luthers Verhältnisbestimmungen zwischen beidem geht hervor, daß die *iustificatio coram Deo* und die *iustificatio coram hominibus* sich einerseits zueinander verhalten wie Wahrheit und Lüge,⁴⁰ andererseits aber auch wie Gottes Regiment zur Rechten und zur Linken.⁴¹ Schließlich wird die Verhältnisbestimmung dadurch – zu Recht – noch diffiziler, daß Luther im Blick auf die Werke des Menschen unterscheidet zwischen den Werken des Gesetzes und den Werken der Gnade. Erstere entstammen dem Wollen des Menschen⁴² und stehen im Gegensatz zum Glauben.⁴³ Letztere geschehen aus dem Glauben, und zwar

37 WA 18, 784, 1 - 785, 12.

38 WA 18, 785, 12-38.

39 Auf diesen Problemzusammenhang bin ich genauer eingegangen in Wilfried HÄRLE: Luthers reformatorische Entdeckung – damals und heute. ZThK 99 (2002), 278-295.

40 So z. B. WA 39 I, 82, 21 f: »Iustitia vero hominis, ut eam Deus temporaliter honoret donis optimis huius vitae, tamen coram Deo larva est et hypocrisis impia.«

41 So WA 39 I, 83, 4 f: »Sed quia alia non potest haberi, toleratur et fovetur summis huius mundi bonis«; sowie 202, 16-19: »Multo minus valet ipsa quidquam in religione, seu iustificatione coram Deo. Et tamen necessaria est, ad custodiendam externam disciplinam et pacem.«

42 WA 39 I, 202, 9 »Opera legis sunt, quae extra fidem fiunt voluntate humana.«

dadurch, daß der Heilige Geist den Willen des Menschen bewegt und erneuert,⁴⁴ sie sind also Frucht des Glaubens. Von ihnen gilt, daß sie dem Glauben nicht nur folgen müssen, sondern daß sie ihm »sponte sequi«,⁴⁵ so daß aus dem Ausbleiben der Werke geschlossen werden kann, daß der Glaube an Christus nicht im Herzen des Menschen wohne.⁴⁶

Nun ist nach biblischer Auffassung, die auch bei Luther immer wieder so formuliert wird,⁴⁷ der Inbegriff dieser – aus – dem Glauben folgenden guten Werke die Liebe. Dieser notwendige innere Zusammenhang zwischen Glaube und Liebe wird bei Luther jedoch im Rahmen unserer Disputationen⁴⁸ dadurch in Frage gestellt, daß er zwischen der Erfüllung des Gesetzes durch den Glauben und der Erfüllung durch die Liebe unterscheidet, indem er die Erfüllung des Gesetzes durch den Glauben diesem Leben (»hac vita«), die Erfüllung durch die Liebe jedoch dem kommenden Leben (»futura vita«) zuordnet. Das wäre theologisch nur dann akzeptabel, wenn Luther hierbei zwischen der anfänglichen und der vollkommenen Erfüllung Unterschiede oder wenn er das kommende Leben im Sinne des ewigen Lebens verstünde, das schon hier und jetzt beginnt. Aber gerade dadurch würde die Unterscheidung zwischen einer Erfüllung durch den Glauben und durch die Liebe zumindest relativiert. Daß Luther nicht in diesem Sinne verstanden werden will, belegt zudem der Wortlaut von These 18 der fünften Disputationsreihe: »Charitate implebitur in futura vita, cum perfecti erimus nova creatura Dei.«⁴⁹

43 WA 39 I, 82, 6 f: »Nam Paulus aperte fidem operibus opponit, et iustificationem coram Deo detrahit operibus tribuitque fidei.«

44 WA 39 I, 202, 20f: »Opera gratiae sunt, quae ex fide fiunt, spiritu sancto movente et regenerante voluntatem hominis.«

45 WA 39 I, 46, 28 f: »Fatemur opera bona fidem sequi debere, imo non debere, Sed sponte sequi, Sicut arbor bona non debet bonos fructus facere, Sed sponte facit.«

46 WA 39 I, 46, 20f: »Quod si opera non sequuntur, certum est, fidem hanc Christi in corde nostro non habitare, Sed mortuam illam, scilicet acquisitam fidem.«

47 Vgl. WA 39 II, 236, 7. 10.

48 WA 39 I, 203, 14-19: »Lex igitur dupliciter impletur, scilicet per fidem et charitatem. Fide impletur in hac vita, reputante interim Deo nobis per Christum iustitiam seu legis impletionem gratuito. Charitate implebitur in futura vita, cum perfecti erimus nova creatura Dei.«

49 So WA 39 I, 203, 18 f (Hervorhebungen von WH). Diese Aussage ermöglicht allerdings auch noch eine andere Interpretation dieser Unterscheidung, wenn man den Akzent auf »perfecti« legt und dem »reputante interim Deo« in These 17 (WA 39 I, 203, 16) gegenüberstellt. Dann wäre der Sinn folgender: Die jetzt mögliche Erfüllung des Gesetzes geschieht deshalb »im Glauben«, weil sie stets unvollkommen ist und wir darum der ständigen Anrechnung der fremden Gerechtigkeit Christi bedürfen, die uns im Glauben zuteil wird. Die künftige Erfüllung – im Eschaton – ist dagegen vollkommen und bedarf keiner Anrechnung und keines Glaubens mehr.

Die Begründung für Luthers diesbezügliche Zurückhaltung im Blick auf Aussagen über die Liebe könnte sich aus einer Disputationsthese aus dem Jahr 1543 ergeben, in der Luther sagt: »Die Liebe betätigt sich durch ihre Werke gegenüber dem Nächsten. Deshalb kann es leicht durch sie zu einem (Rück-)Fall in eine am Lohngedanken orientierte Verkehrtheit kommen« (»lapsus ... in mercenariam pravitatem«).⁵⁰ Man kann demgegenüber mit guten Gründen fragen, ob ein solches Lohndenken tatsächlich mit der Liebe vereinbar ist. Aber möglicherweise spielt in diesen Vorbehalten auch Luthers Erinnerung daran eine entscheidende Rolle, welche verheerende Bedeutung das Liebesgebot in seinem eigenen Ringen um den gnädigen Gott bzw. um die Gerechtigkeit vor Gott gespielt hat. Davon soll nun noch abschließend kurz die Rede sein, indem ich auf den Text Luthers zur Rechtfertigungslehre zurückgreife, der ein Jahr vor seinem Tod – also 1545 – entstanden ist und m. E. auf klarste und komprimierteste Weise den Kern der reformatorischen Rechtfertigungslehre enthält.⁵¹

3 Luthers Rechtfertigungsverständnis nach der Vorrede der »Opera latina« von 1545⁵²

Analysiert man die Sätze, in denen Luther in der Vorrede zu Band 1 der »Opera latina« der Wittenberger Lutherausgabe seine reformatorische Entdeckung beschreibt, etwas genauer, so zeigt sich, daß sie einige merkwürdige, nicht ganz

Der eigentlich gemeinte Gegensatz wäre dann nicht der zwischen Glauben und Liebe, sondern der zwischen unvollkommen und vollkommen, zwischen Zeit und Ewigkeit.

⁵⁰ So WA 39 II, 238, 13 f.

⁵¹ Siehe auch dazu den oben in Anm. 39 genannten Aufsatz, bes. 284-287. Jüngst hat Volker LEPPIN: »Omnem vitam fidelium penitentiam esse voluit«: zur Aufnahme mystischer Traditionen in Luthers erster Ablassthese. ARG 93 (2002), 7-25, auf ein Teilstück aus Luthers Widmungsschreiben an Johannes von Staupitz vom 30. Mai 1518 (WA 1, 525, 10-21) hingewiesen, das nicht nur interessante Parallelen zu Luthers Rückblick von 1545 enthält, sondern zugleich eine alternative oder ergänzende Interpretationsmöglichkeit für Luthers reformatorische Entdeckung nahelegt. Demzufolge wäre es nicht der Begriff »iustitia«, sondern der Begriff »poenitentia« gewesen, an dem sich für Luther das neue, befreiende Verständnis der biblischen Botschaft erschlossen hätte. Zu recht warnt Leppin sowohl davor, beide Texte gegeneinander auszuspielen, als auch sie einfach gleichzusetzen. Er plädiert demgegenüber dafür, beide Texte »als autobiographische Text im Sinne einer legitimatorischen Rekonstruktion von Biographie« (aaO, 12) zu interpretieren. Leppins Erinnerung an dieses Widmungsschreiben mahnt jedenfalls zur Vorsicht im Blick auf die Annahme, der Rückblick Luthers von 1545 – also aus ca. 30 Jahren Abstand – sei eine detailgenaue Beschreibung der damaligen Ereignisse. Als Dokument des späten Rechtfertigungsverständnisses Luthers (von 1545) verlieren die Aussagen aus der Vorrede der »Opera latina« dadurch jedoch nichts an Bedeutung. Und nur in diesem Sinne habe ich sie in meinen bisherigen Veröffentlichungen und auch in diesem Text herangezogen.

leicht zu verstehende Formulierungen und Wendungen enthalten. Ich beschränke mich zunächst auf die Hauptaussage über das neue Verständnis der Gerechtigkeit Gottes:

»Da begann ich, die Gerechtigkeit Gottes zu verstehen als die, durch die als durch Gottes Geschenk der Gerechte lebt, nämlich aus Glauben, und daß dies der Sinn sei: Durch das Evangelium werde Gottes Gerechtigkeit offenbart, nämlich die passive, durch die uns der barmherzige Gott gerecht macht durch den Glauben, wie geschrieben ist: ›Der Gerechte lebt aus Glauben‹.«⁵²

Es fällt zunächst auf, daß in Luthers (Doppel-)Aussage das Wort »Gerechtigkeit« bzw. »gerecht« jeweils zweifach vorkommt: Die passive Gerechtigkeit ist, als Gerechtigkeit Gottes(!), diejenige Eigenschaft, Tätigkeit oder Kraft, durch die Gott uns gerecht spricht oder gerecht macht (»iustificat«). Das ist eine durchaus verwirrende Aussage; denn wenn die Gerechtigkeit als »passiv« bezeichnet wird, ist man geneigt anzunehmen, es handle sich – ausschließlich – um die Gerechtigkeit des Menschen im Sinne der dem Menschen – passiv – von Gott her zuteilwerdenden Gerechtigkeit. Dem Wortlaut nach definiert Luther aber damit die Gerechtigkeit Gottes, und er definiert sie als die Gerechtigkeit, durch die uns der barmherzige Gott gerecht macht oder gerecht spricht durch den Glauben. Das heißt, Luther wendet den Ausdruck »passive Gerechtigkeit« sowohl auf Gott als auch auf den Menschen an. »Passive Gerechtigkeit« scheint also gleichzeitig ein Wirken Gottes und dessen Wirkung beim Menschen zu bezeichnen.

Sodann fällt auf, daß einerseits gesagt wird, Gott sei es, der gerecht mache, und daß andererseits konstatiert wird, dies geschehe durch den Glauben. Das nötigt dazu, das Verhältnis von Gott und Glaube näher zu bestimmen. Ferner stellt sich die Frage, worin bei alledem die Gerechtigkeit des Menschen bestehe. Und von daher stellt sich schließlich die Frage, ob das Adjektiv »gerecht« vom Menschen im selben Sinne ausgesagt werde wie von Gott, oder ob der Begriff hier äquivok gebraucht werde.

Aufgrund der einen bisher zitierten (Doppel-)Formulierung allein sind diese Fragen kaum zu beantworten. Man muß auch hier – wie Luther selbst – auf

⁵² WA 54, 185, 12 - 186, 20 in der Übersetzung von Gerhard Ebeling, die in MARTIN LUTHER: ausgewählte Schriften/ hrsg. von Karin Bornkamm und Gerhard Ebeling. Bd. 1: Aufbruch zur Reformation. F 1982, 22-24, veröffentlicht ist.

⁵³ Martin Luther I, 23; WA 54, 186, 5-8: »..., ibi iustitiam Dei coepi intelligere eam, qua iustus dono Dei vivit, nempe ex fide, et esse hanc sententiam, revelari per euangelium iustitiam Dei, scilicet passivam, qua nos Deus misericors iustificat per fidem, sicut scriptum est: Iustus ex fide vivit.«

»connexionem verborum«,⁵⁴ also auf den Zusammenhang der Worte achten, um den Sinn der Aussage und damit des reformatorischen Verständnisses der Rechtfertigung angemessen erfassen zu können. Und in diesem Textzusammenhang ergibt sich interessanter Weise ein ähnlicher Befund, wie der, der gerade kurz dargelegt wurde.

Luther beschreibt die reformatorische Entdeckung im Kontext an zwei weiteren, eng miteinander zusammenhängenden Stellen: einerseits, indem er sagt, daß Augustinus (354-430) die Gerechtigkeit Gottes ähnlich erkläre, nämlich »als die, mit der Gott uns bekleidet, indem er uns rechtfertigt«,⁵⁵ und andererseits, indem er konstatiert, daß auch bei Augustinus die Gerechtigkeit Gottes als die gelehrt werde, »durch die wir gerechtfertigt werden«. ⁵⁶

Zumindest zwei der eben beobachteten Doppeldeutigkeiten und Unklarheiten kehren hier wieder, nämlich:

- die zweifache Verwendung von »Gerechtigkeit« bzw. »gerechtfertigt«;
- die Interpretation der – passiven – Gerechtigkeit als diejenige, »mit der Gott uns bekleidet« bzw. »durch die wir gerechtfertigt werden«, wobei sich das »mit der« bzw. »durch die« sowohl auf den Menschen als auch auf Gott beziehen kann; denn der Gerechte lebt durch die Gerechtigkeit Gottes.

Das erneute Auftauchen dieser Mehrdeutigkeiten zeigt jedenfalls, daß die Vermutung nicht weiterhilft, Luther habe an der zuerst zitierten Stelle nur etwas unbeachtet oder ungenau formuliert. Wie aber sind diese Aussagen dann zu verstehen?

Luther zieht zur Erläuterung seiner Entdeckung eine Reihe biblischer Parallelen heran, die ihm bestätigten, daß das Verständnis der »iustitia Dei« als »iustitia passiva« dem biblischen Denken generell entspreche⁵⁷:

- »Werk Gottes, das heißt: was Gott in uns wirkt« (»opus Dei id est, quod operatur in nobis Deus«),
- »Kraft Gottes, durch die er uns kräftig macht« (»virtus Dei, qua nos potentes facit«),
- »Weisheit Gottes, durch die er uns weise macht« (»sapientia Dei, qua nos sapientes facit«) sowie
- »Stärke Gottes« (»fortitudo Dei«),
- »Heil Gottes« (»salus Dei«),
- »Herrlichkeit Gottes« (»gloria Dei«).

54 WA 54, 186, 3.

55 WA 54, 186, 17f: »qua nos Deus induit, dum nos iustificat.«

56 WA 54, 186, 20: »... qua nos iustificemur.«

57 So bei Martin Luther I, 23 sowie WA 54, 186, 11-13.

Es ist bedauerlich, daß Luther die drei letztgenannten Ausdrücke nicht zu Formeln komplettiert hat. Er war wohl der Meinung, die Leser hätten nun schon das Muster der Lösung verstanden – aber wie sieht es aus? Ist bei »Stärke«, »Heil« und »Herrlichkeit Gottes« jeweils zu ergänzen: »durch die er uns stark bzw. heil bzw. herrlich macht« oder ist zu ergänzen »die er in uns wirkt«? Geht es also um Gottes Wirken oder um das, was Gott in uns wirkt? Anders gefragt: Geht es um Gottes Gerechtigkeit oder um unsere – passive – Gerechtigkeit, die Luther damit veranschaulichen und erläutern will?

Da er bei den anderen Begriffen mit beiden Relativpronomina – »durch die« und »die«, lat. »qua« und »quod« – und zusätzlich mit dem jeweils entsprechenden Verb oder Substantiv operiert, spricht vieles dafür, daß vermutlich schon diese Alternative eine falsche Fragestellung ist. Dafür spricht einerseits die Tatsache, daß auch bei den »qua«-Formeln das Resultat des Wirkens mit demselben – oder zumindest einem demselben semantischen Feld entstammenden – Wort bezeichnet wird, und dafür spricht andererseits die bei der Erläuterung von »passiver Gerechtigkeit Gottes« gleich dreimal auftauchende Doppelung:

- »Gerechtigkeit ..., durch die uns der barmherzige Gott gerecht macht«,⁵⁸
- »die Gerechtigkeit ..., mit der Gott uns bekleidet, indem er uns rechtfertigt«,⁵⁹
- »Gerechtigkeit ..., durch die wir gerechtfertigt werden«.⁶⁰

Ich halte alle diese Indizien für gewichtig genug, um daraus die These abzuleiten: Luther versteht die Gerechtigkeit Gottes zugleich als das Wirken Gottes, durch das er den Menschen heil werden läßt, und als dasjenige, was Gott dabei am Menschen und im Menschen wirkt.

Aber wie kann er dabei auf Gott und den Menschen denselben Begriff »Gerechtigkeit« anwenden? Luther versteht »Gerechtigkeit« in Anwendung auf Gott offenbar als Gottes Barmherzigkeit.⁶¹ In Anwendung auf den Menschen macht das aber keinen Sinn. Im Blick auf die Gerechtigkeit des Menschen spricht Luther hingegen stets vom Glauben. Das macht wiederum keinen Sinn, wenn man es auf Gott anwendet. Was aber wäre der gemeinsame Oberbegriff, der es erlauben würde, die Barmherzigkeit Gottes und den Glauben des Menschen mit demselben Begriff – »Gerechtigkeit« – zu bezeichnen? Das ist m. E. die Schlüsselfrage zum Verstehen der reformatorischen Rechtfertigungslehre.

58 Martin Luther I, 23 sowie WA 54, 186, 6f: »iustitiam ..., qua nos Deus misericors iustificat«.

59 Martin Luther I, 24 sowie WA 54, 186, 17f: »iustitiam ...: qua nos Deus induit, dum nos iustificat«.

60 Martin Luther I, 24 sowie WA 54, 186, 19f: »iustitiam ..., qua nos iustificemur«.

61 WA 54, 186, 6f: »iustitiam Dei ... qua nos Deus misericors iustificat per fidem.«

Und um sie zu beantworten, liegen durch die alttestamentliche Forschung seit ca. 50 Jahren die Mittel bereit.⁶² Es hat sich gezeigt, daß die üblicher Weise mit »Gerechtigkeit« übersetzten altorientalischen und alttestamentlichen Begriffe (ma'at und צְדִיקָה) am besten wiederzugeben sind durch Begriffe und Formulierungen wie »Gemeinschaftstreue«, »gemeinschaftsgemäßes Verhalten« oder »das dem gemeinschaftlichen Lebenszusammenhang dienende Verhalten«, wobei »Gemeinschaft« zugleich im sozialen, geschichtlichen, kosmischen und kultischen Sinn zu verstehen ist.

Wenden wir diese exegetischen Einsichten, die Luther im Kern erfaßt und vorweggenommen hat, genauer: die ihm »miserente Deo meditabundus dies et noctes«⁶³ zuteil wurden, auf unsere Fragestellung an, so läßt sich sagen: Gottes Barmherzigkeit ist seine Gemeinschaftstreue gegenüber dem Menschen, also seine »Gerechtigkeit«. Und des Menschen Vertrauen, also sein Glaube, ist seine Gemeinschaftstreue gegenüber Gott, also ebenfalls seine »Gerechtigkeit«. Dem ist nun nur noch hinzuzufügen, daß es nichts anderes als Gottes Barmherzigkeit ist, deren Verkündigung⁶⁴ alleine die Macht hat, im Menschen Glauben zu wecken, und das heißt, daß Gottes Gerechtigkeit – alleine – uns gerecht macht. Damit haben wir den ganzen textlichen Zusammenhang soweit entschlüsselt, wie das für das Verstehen der reformatorischen Rechtfertigungslehre im Rahmen eines solchen Vortrags möglich ist. Von daher läßt sich nun zusammenfassend sagen: Luthers Verständnis der Rechtfertigungslehre besteht entscheidend in der Erkenntnis, daß die »Gerechtigkeit Gottes« die Gemeinschaftstreue ist, durch die Gott den Menschen gerecht, und das heißt gemeinschaftstreu macht, indem er in ihm Glauben weckt.

Das ist nicht nur das Zentrum der Rechtfertigungslehre Luthers in den Disputationen von 1535 bis 1537, sondern vermutlich schon von 1518 an, jedenfalls aber bis zu seinem Tode. Und insofern ist es auch sein rechtfertigungstheologisches Vermächtnis.

62 Siehe dazu die alttestamentlichen Teilartikel über »Gerechtigkeit« in den großen Lexika und Enzyklopädien sowie die einschlägigen Monographien Klaus KOCH: SDQ im Alten Testament. HD 1953; Hans Heinrich SCHMID: Gerechtigkeit als Weltordnung. Tü 1968, sowie Jan ASSMANN: Ma'at. M 1990 – 2. Aufl. 1995.

63 WA 54, 185, 35.

64 Weil Augustinus den Vorgang der Rechtfertigung als ein – mechanisch wirkendes – Bekleidetwerden versteht und nicht als den – personalen – Vorgang von Zusage (»imputatio«) und Glauben, darum konstatiert Luther am Ende seines Rückblicks, daß Augustinus trotz des erfreulich ähnlichen Verständnisses der Gerechtigkeit Gottes das Entscheidende unvollkommen gesagt habe (WA 54, 186, 18 f.).