

### 3. Glaube und Rechtfertigung

#### 3.1. Luthers Theologie als Rechtfertigungslehre?

Die Bewertung der Rechtfertigungslehre als »Mitte und Grenze« der Theologie Luthers (E. WOLF 1965 a) ist eine Einsicht, die sich im Gefolge der Theologie A. Ritschls und vor allem der Schule K. Holls erst im 20. Jahrhundert gefestigt hat. Diese Sichtweise geht einher mit der Beobachtung, dass es sich bei Luthers Theologie um eine neue, perspektivische Konstellation der Theologie handelt – und setzt also ein historisches Verständnis von Theologie überhaupt voraus. Eben diese Einschätzung der Rechtfertigungslehre hat dann freilich auch für Irritationen gesorgt bzw. nach neuen Deutungen der Rechtfertigungslehre verlangt. Denn einerseits konnte eingewendet werden, die Vorstellung von einer Rechtfertigung des Sünders durch Gott setze ein vergangenes Weltbild voraus, in dem mit einem Richtergott im Endgericht gerechnet werde. Daraus ergaben sich andererseits Versuche, den Vorgang der Rechtfertigung mit eher psychologischen Kategorien zu deuten, also etwa als leistungsunabhängiges Gefühl des Angenommen seins. Mit dieser Abflachung des Verständnisses von Rechtfertigung geriet deren mustergültige Bestimmungsfunktion aus dem Blick, so dass man in ökumenischen Dialogen vor allem zwischen lutherischen Kirchen und der römisch-katholischen Kirche den notwendig scheiternden Versuch unternehmen konnte, über den Sinn der Rechtfertigungslehre unabhängig von deren theologischer Systemstelle Einigkeit zu erzielen. Im Folgenden wird versucht, jenseits solcher Unterbestimmungen über die fundamentaltheologische Bedeutung des Rechtfertigungsgedankens in der Theologie Luthers Auskunft zu geben. Dazu ist freilich nicht nur eine genaue Bestimmung des Ortes der Rechtfertigungslehre nötig, sondern auch eine Erweiterung ihres Verständnisses, die den ursprünglichen Reichtum der Entfaltungen wahrnimmt.

#### 3.2. Der Ort der Rechtfertigungslehre in der altgläubigen Theologie

Die Luther vorliegende Auffassung von Rechtfertigung sah diese als Teilmoment in einem umfassenden Heilprozess. In dem großen Rahmen der Heilsgeschichte, die von der Schöpfung bis zum Weltende reicht, hat Gott durch Christus gegen die Macht der Sünde die Kirche gegründet als diejenige Personengemeinschaft, in der Christus weiter lebt und wirkt. Sie ist nicht nur das Bollwerk gegen den Teufel als die personhafte Macht des Bösen, sie ist vor allem die Wegweisung in das Gott wohlgefällige, die Sünde überwindende und die menschliche Bestimmung erfüllende Leben. Diese Wegweisung vollzieht sich durch die Inkorporation der von der Sünde tödlich geschwächten Menschen in die Kirche durch die Taufe, sodann durch die Zurechtbringung und Stärkung der Gläubigen durch die Sakramente, vor allem die Buße und das Abendmahl. Die Zuwendung dieser Gnade Gottes geschieht durch die geweihten Priester als Beauftragte der Kirche. So bildet sich

für jeden Gläubigen ein eigener Heilsweg in der Form einer individuellen, aber im Schoß der Kirche auch gehaltenen Lebensführung aus, in der das geschwächte natürliche Vermögen durch die übernatürliche Macht der Gnade zu einem gottgemäßen Wandel befähigt wird. Glaube ist die durch die Gnade eingegossene richtige Orientierung auf diesem Weg. Er bewährt sich durch die Liebe als die ausgeübte religiöse Sittlichkeit – und zwar so intensiv, dass er erst durch die Liebe seiner selbst inne und anderen anschaulich wird. Die Liebe formt den Glauben, der durch ihre wirkende Macht weiter an Zielsicherheit und Stabilität gewinnt. Nicht auszuschließende Rückfälle bei diesem geistlich-moralischen Fortschritt können und müssen durch erneute Teilgabe an Gottes Gnade durch die Sakramente behoben werden. Dieser gesamte Vorgang auf dem Weg ins ewige Leben heißt nun Rechtfertigung. Die Rechtfertigung gilt also keineswegs allein dem Glauben, sondern dem gesamten Leben im Glauben, der in der Liebe tätig ist. Es ist klar, dass danach die endgültige Rechtfertigung erst dann erfolgen kann, wenn die Möglichkeit eines Rückfalls oder Nachlassens nicht mehr gegeben ist, weil alles Handeln ein Ende hat, mithin am Ende der Welt im letzten Gericht. Bis dahin freilich kann sich kein Mensch dessen sicher sein, die Rechtfertigung auch tatsächlich zu erlangen. Auf dem Weg zum Endgericht kann ihn darum allein die Hoffnung auf eine übermäßige Güte Gottes, die nicht nur nach der im Glauben vollbrachten Lebensleistung urteilt, vor der Verzweiflung der Vergeblichkeit bewahren – und das geschichtliche Unterpfand dieser Hoffnung ist die Kirche als die weltliche Präsenzgestalt Christi.

Dieses in sich sehr geschlossene Modell besitzt nun freilich drei eminente Schwachstellen. Die erste besteht in der auf dem geistlichen Lebensweg unüberwindlichen Ungewissheit des Urteils Gottes über das eigene Leben. Diese Schwäche lässt sich auch in die Frage fassen, wozu denn die gesamte religiöse Lebensgestaltung nötig sei, wenn am Ende doch alles von Gottes Gnade abhängt. Es entsteht ein eigentümliches Missverhältnis zwischen der im Glauben angenommenen Gnade Gottes als dem Motiv des religiösen Lebensweges und der endgültigen Gnade Gottes im letzten Gericht; dabei relativiert die im Endgericht nicht auszuschließende scharfe Gerechtigkeit Gottes, die eben exakt und unnachsichtig nach der Lebensleistung abrechnet, die Zuwendung der Gnade im Leben auf eine nachgerade tödliche Weise. Allein die Zugehörigkeit zur Kirche vermag vor der völligen Verzweiflung zu bewahren. Diese Schwäche geht nun aber zweitens darauf zurück, dass der Lebensweg zum Heil vorgestellt wird als eine gemeinsame Bewegung des Glaubens, der Gottes Gnade annimmt, und der in Handlungen sich ausdrückenden Liebe. Da, wo dieses Zusammenwirken von Glauben und Tun der Fall ist, stellt sich immer und unvermeidlich Ungewissheit über den Handlungserfolg ein, die zur Ungewissheit über den Wert des eigenen Lebens überhaupt wird. Auch hier tritt wieder die Kirche ein, die versichert, die möglichen Misserfolge kompensieren zu können. Aber gerade indem zum Ausgleich beider Schwächen dieses Modells jeweils die Kirche herangezogen werden muss, offenbart sich die dritte und nicht mehr behebbare Schwäche, nämlich dass sich

das Gottesverhältnis überhaupt und insgesamt, nach Grundlegung, Vollzug und Vollendung, allein durch die Vermittlung der Kirche aufbaut. Es ist also a priori eine Zuständigkeit der Kirche dafür und eine Zuverlässigkeit der Kirche darin zu unterstellen – und zwar bevor das Gottesverhältnis überhaupt akut ist.

### 3.3. Der Grundgedanke in Luthers Rechtfertigungs-Verständnis

Luthers Verständnis von Rechtfertigung ist aus der Teilhabe an der kirchlichen Praxis sowie den darin gesammelten Erfahrungen erwachsen und nimmt gerade darum eine systematische Umstellung größtenteils vor. Die Umstellung bezieht sich auf die entschlossene Einsicht, die Gnade Gottes als eine einheitliche Kraft zu verstehen, die, indem sie wirkt, ganz und gar verändert. Die Rechtfertigung, die im altgläubigen Modell in eine den Glauben weckende und eine den religiösen Lebensweg vollendende Gnade Gottes auseinandergezogen war, wird eindeutig in den Akt der anfänglichen Gerechtsprechung konzentriert, die keiner Erweiterung oder Vertiefung mehr bedürftig ist. Gott begegnet dem Menschen als er selbst und vorbehaltlos so, dass er das Verhältnis des Menschen zu sich ein für allemal zurechtbringt. Die ins Endgericht verschobene endgültige und vollkommene Anerkennung des Menschen geschieht bereits in der Geschichte. Das kann natürlich nur dann der Fall sein, wenn der diese Gerechtsprechung hörende und gelten lassende Glaube selbst schon das gesamte Gottesverhältnis ausmacht. Alles leibliche Handeln, sowenig darauf verzichtet werden kann, solange wir leben, kommt nur als nachlaufende Darstellung der Wirklichkeit der Gnade, nicht als Realisierung derselben zur Anschauung. Damit scheidet die bleibende Quelle der Ungewissheit aus, nämlich die Unüberschaubarkeit unserer moralischen Handlungen, also die zweite Schwäche des vorgegebenen Vorstellungszusammenhangs. Darum hebt sich auch die dritte auf, nämlich die Unklarheit hinsichtlich der Vermittlung des Heils durch die Kirche. Nur dann, wenn Gott selbst die Anerkennung des Menschen vornimmt, ist die Einheit und Ganzheit seiner Gnade so gewiss wie die Ergänzung durch unser Handeln überflüssig und ausgeschlossen. Das bedeutet aber, dass die Kirche als der kommunikative Raum, in dem Gottes Wort laut wird, sich ganz auf das Geschehen und Ergehen dieses Wortes zu konzentrieren und sich ihm mit ganzer Hingabe unterzuordnen hat. Das gelingt nur, wenn sich die Kirche selbst als Geschöpf des göttlichen Wortes und nicht als Vermittlerin göttlicher Gnade verstehen lernt.

Mit dieser systematischen Umstellung löst Luther exakt die manifesten Schwierigkeiten des altgläubigen Modells auf. Er ist dahin aber nicht durch äußerliche Beobachtung, sondern durch eigene Teilnahme am kirchlichen Leben gelangt – und zwar in der religiös elitären Form strengster mönchischer Selbstprüfung als dauernder Buße (↗ B. II. 2.). In der äußersten Konzentration auf den Heilsgewinn aus der kirchlich angebotenen Gnade ist er über die tiefste Verzweiflung angesichts der konstitutionell bleibenden Ungewissheit des Heils auf die biblische Bezeugung der unmittelbar rechtfertigenden Gnade Gottes gestoßen. In einem

langwierigen Erkenntnisprozess hat er sich in fortwährender Beschäftigung mit der Bibel die Grundlagen, Ausgestaltungen und Schlussfolgerungen aus dieser Grundeinsicht klargemacht. Die Rechtfertigungslehre ist so auf alle Fälle der Entdeckungsort des neuen, vertieften Gottesverständnisses. Sie ist auch, über die gesamte theologische Entwicklung Luthers hinweg (die ja erheblich auch durch kirchliche, politische und gesellschaftliche Rahmenbedingungen und Veränderungen beeinflusst wurde), ein dauernder Gegenstand der Bearbeitung und Präzisierung gewesen. Sie ist aber, wenn man ihre Bedeutung richtig einschätzen will, stets im systematischen Zusammenhang der neuen Konstellation des Gottesverhältnisses des Menschen zu beurteilen.

### 3.4. Gottes Gerechtigkeit und menschlicher Glaube

In der berühmten *Vorrede* zum ersten Band der Wittenberger Ausgabe seiner lateinischen Schriften (1545) hat Luther seiner Erkenntnis vom richtigen Verständnis der Gerechtigkeit Gottes eine maßgebliche Bedeutung für seinen weiteren religiösen und theologischen Weg beigemessen. Dabei wird Gottes Gerechtigkeit als *iustitia passiva* charakterisiert – im Unterschied zur *iustitia activa*, der aktiven Gerechtigkeit, die wir durch eigenes, sich selbst zur konstanten ethischen Haltung ausformendes Handeln erwerben. Was *iustitia passiva* heißen soll, lässt sich nur aus dem Zusammenhang mit dem Glauben verstehen, ging Luther doch, wie er dort selbst sagt (WA 54; 185,12–20), diese Erkenntnis aus dem paulinischen Satz *iustus ex fide vivit* (Röm 1,17) auf. Nach herkömmlichem Verständnis würde der Satz besagen, dass der Glaube insofern zum (ewigen) Leben beiträgt, als er den Anfang eines geistlichen Lebens darstellt; *ex fide vivere* würde sich dann auf einen erheblichen Moment, aber nicht auf den ganzen Weg zum ewigen Leben beziehen. Fasst man jedoch *iustus ex fide* zusammen, dann fällt die Gerechtigkeit mit dem Glauben unmittelbar zusammen; sie ist im Glauben voll und uneingeschränkt da. Das aber kann nur geschehen, wenn die Gerechtigkeit ganz allein von Gott gegeben wird – ohne alle Mitwirkung unsererseits. Erst und genau dann aber werden Luthers Analogien zum Ausdruck »Gerechtigkeit Gottes« klar, wie Werk Gottes, Kraft Gottes, Weisheit Gottes usw., die alle als unmittelbares (Sich-) Geben Gottes zu verstehen sind. Insofern gehört zum Verständnis der Gerechtigkeit Gottes das Verständnis des Glaubens notwendig hinzu; beide Begriffe erläutern sich nur mit- und durcheinander. Man kann sagen, dass alles das, was Luther zur Erörterung der Rechtfertigungslehre weiter beigetragen hat, dem Verständnis des Sinnes dieser Einheit von Gerechtigkeit und Glauben dient, die die Herstellung und unverbrüchliche Beständigkeit des Gottesverhältnisses des Menschen meint. Denn mit dem Aufblitzen dieser Einsicht ist die Durchsichtigkeit auf die Bedingungen ihrer Wahrheit noch nicht gegeben. Insofern verlangt die Erörterung der Rechtfertigungslehre nach weiteren Auslegungen, innerhalb derer sie als in der Tat maßgebliche Zuspitzung, nicht aber als das Ganze der Theologie Luthers erwiesen wird. Diese Voraussetzungen treten als Motive bereits recht

früh und in unterschiedlicher Akzentuierung in Erscheinung, wie sich auf knappstem Raum in der *Freiheitsschrift* von 1520 zeigt (WA 7; 20–38), die insofern als Ausgangspunkt des Lutherstudiums angesehen werden kann. Sie sollen hier in einem systematischen Gedankengang entfaltet werden, der nur in lockerer Weise einem historischen Leitfaden folgt.

### 3.5. Verheißung und Glaube

Der Gewinn der Einsicht in den wahren Charakter der *iustitia Dei* aus dem Zusammenklingen von Heilsinteresse und Bibelstudium bringt es mit sich, dass zunächst der Charakter des vergebenden Wortes als eines autoritativen Wortes Gottes unterstrichen wird, also einer von Menschen ausgesprochenen Absolution, in der Gott selbst redet. Hier ist es vor allem der Begriff *promissio*, der als Merkzeichen für das schlechthinnigen Glauben verdienende, weil gewißmachende Wort hervortritt (aus der *Freiheitsschrift* WA 7; 24,5–21). In den – auch sprachlich als solchen kenntlichen – *promissiones* verheißt Gott selbst seine Gnade. Dieser Gedanke durchzieht insbesondere die Schriften zur Frage des rechten Verständnisses der Sakramente in den Jahren 1519 und 1520. Weil in der *promissio* ausgesagt und festgestellt wird, dass allein Gott erfüllt, was er verheißt, ist jede Mitwirkung an der Erfüllung durch menschliches Handeln ausgeschlossen. Weil Gott sein vergebendes Wort selbst spricht, vermag jeder Christenmensch die Rolle des Priesters einzunehmen; dadurch begründet sich das Priestertum aller Gläubigen (WA 7; 28,6). Damit das Wort der Verheißung aber so vorbehaltlos gehört und geglaubt werden kann, muss die Verzweiflung über die eigene Unfähigkeit zum Guten vorausgehen. Sie erwächst aus dem Wort des Gesetzes, das vermittelt der Forderung nach gerechtem Handeln auf die Selbstsucht oder Begierde des Herzens zielt. Die Einsicht in diese Verfasstheit des menschlichen Herzens wird aber nur dann gewonnen, wenn das Wort des Gesetzes selbst Wort Gottes ist (WA 7; 23,30). Bereits die Figur der *promissio* setzt der Sache nach das Gesetz voraus, auch wenn diese Präzisierung von Luther nicht an allen Orten vorgenommen wird. Allerdings stellt sich dann die Frage, wie es – über die formale Behauptung der Autorität des Wortes Gottes hinaus – zu verstehen ist, dass sich gerade in diesem Gegensatz von Gesetz und Verheißung bzw. Evangelium Gott selbst ausspricht.

### 3.6. Rechtfertigung und Stellvertretung

Das ist nur möglich, wenn Gott selbst in der Person Jesu Christi am Ort des von uns Menschen nicht zu bewältigenden Gegensatzes von Gesetz und Evangelium präsent ist. Das ist der Sinn des *pro nobis*, wie er von Luther vielleicht am schärfsten in der Auslegung von Gal 3,13 in der *Große[n] Galatervorlesung* von 1535 (1531) durchdacht wurde (WA 40,1; 432–452). »Non debemus [...] fingere Christum innocentem et privatam personam [...] quae pro se tantum sit sancta

et iusta. [...] Sed tunc vere habes eum, cum credis hanc purissimam et innocentissimam personam tibi donatam a Patre, ut esset Pontifex et Redemptor, imo Servus tuus« (Wir dürfen uns nicht Christus als eine unschuldige und für sich seiende Person vorstellen, die nur für sich selbst heilig und gerecht wäre. [...]) Sondern so hast du ihn wahrhaft, wenn du glaubst, daß diese reinste und unschuldigste Person dir vom Vater gegeben ist, damit sie Priester und Versöhner, ja allzumal dein Knecht sei) (WA 40,1; 448,17–23). Diese Stellvertretung Christi zeigt sich nun gerade darin, daß er unsere Sünden auf sich nimmt: »Christus in sese recepit omnia peccata nostra et pro illis in cruce mortuus est« (Christus hat alle unsere Sünde auf sich genommen und ist für sie am Kreuz gestorben) (WA 40,1; 437,25 f). Die Übernahme der Sünden kann nicht etwa wie eine äußerliche Ersatzleistung vorgestellt werden; sie ist nur dann schlüssig, wenn Christus die Person der Sünder selbst wird. Das ist sein ihm von Gott gegebener Auftrag: »In Summa, tu sis omnium hominum persona qui feceris omnium hominum peccata« (In Summa: Sei du die Person aller Menschen, der du die Sünde aller begangen hast) (WA 40,1; 433,23 f). Weil Christus aber unsere Person wird, indem er Gottes Auftrag erfüllt, also in Gottes Namen unsere Sünde trägt und dafür stirbt, überwindet er den Tod zugleich auch, der sich, bildlich geredet, die Zähne an ihm ausbeißt. »Ideo necesse est in hoc duello vinci et occidi Peccatum et Iustitiam vincere et vivere« (Darum ist es notwendig so, dass in diesem Streit die Sünde besiegt und getötet wird und die Gerechtigkeit siegt und lebt) (WA 40,1; 439,25 f). Sofern aber Christus unsere Person übernommen hat, in der und als die er Sünde und Tod besiegt, insofern macht dieser Sieg uns zu neuen Menschen: »Sic feliciter commutans nobiscum suscepit nostram peccatricem et donavit nobis suam innocentem et victricem personam« (Indem er glücklicherweise so mit uns tauschte, hat er unsere sündige Person hinweggenommen und uns seine unschuldige und sieghafte Person gegeben) (WA 40,1; 443,23 f). Dieses Motiv des Tausches, das zum Aufbau einer neuen Person dient, findet sich in poetischer Dichte bereits in der Figur des fröhlichen Wechsels von Bräutigam (Christus) und Braut (Seele oder Mensch) in der *Freiheitsschrift* (WA 7; 25,26–26,12). Es zeigt zugleich die eindeutige und unverrückbare Sinnrichtung an, in der Luther das Kreuz Jesu Christi deutet: Es geht um eine fundamentale Neubestimmung des Menschen durch Gott, in der der negative Aspekt der Überwindung der Sünde durch den Tod Jesu nichts anderes als die genaue Art und Weise ist, wie der positive Sinn, nämlich die durch seine Person uns eröffnete Gottesgemeinschaft, realisiert wird. Vom *locus iustificationis* heißt es darum pünktlich im Zusammenhang der Auslegung von Gal 3,13: »In eo [...] comprehenduntur omnes alii fidei nostrae articuli [...]. Quare cum docemus homines per Christum iustificari, Christum esse victorem peccati, mortis et aeternae maledictionis, testificamur simul eum esse natura Deum« (In ihm sind alle anderen Sätze unseres Glaubens enthalten. Darum, wenn wir lehren, dass die Menschen durch Christus gerechtfertigt werden, dass Christus der Sieger über Sünde, Tod und ewige Verdammnis ist, so bezeugen wir zugleich, dass er von Natur aus Gott ist)

(WA 40,1; 441,30–33). Das christologische Vorstellungsinventar besitzt demnach kein gegenständliches Eigenleben, sondern dient sehr genau der Erklärung der Möglichkeit und Wirklichkeit des reinen, unmittelbaren Gottesverhältnisses im Glauben als Grund des menschlichen Selbstseins. Oder: Der rechtfertigende Glaube ist die Gestalt der Präsenz Christi in uns als vermittelte Unmittelbarkeit Gottes selbst.

### 3.7. Rechtfertigung, Glaube und Gottesgemeinschaft

Gottes eigenes Wort hören heißt, dieses Geschehen des Sieges Christi über den Tod als die dem Gesetz gemäße Konsequenz der Sünde anerkennen. Genau und nur darin aber wird Gott selbst erkannt. Denn Gott so erkennen, bedeutet ihm die realen Attribute zuzuerkennen, die sein eigenes Leben ausmachen. Diese Anerkennung Gottes ist der Glaube. Davon spricht schon die *Freiheitsschrift*, wenn sie von den Worten Gottes sagt: »wer yhn [ihnen] mit eynem rechten glauben anhangt, des seele wirt mit yhm [sc. dem Wort Gottes] voreynigt, ßo gantz und gar, das alle tugent des worts auch eygen werden der seelen, Und alßo durch den glauben die seele von dem gottis wort heylich, gerecht, warhafftig, fridsam, frey, und aller gütte voll, eyn warhafftig kind gottis wirt« (WA 7; 24,23–27). Der Glaube ist Gottesgemeinschaft als von Gott gestiftete Teilnahme an Gottes Leben selbst: »das die seel dem gottlichen wort gleych wirt« (WA 7; 25,26 f).

Diesen Zusammenhang von Glauben und Gott hat Luther in der Auslegung von Gal 3,6 in der *Große[n] Galatervorlesung* noch intensiviert (WA 40,1; 360,17–35). Der Glaube gibt Gott die Ehre, heißt es dort wie schon in der *Freiheitsschrift* (WA 7; 25,5–25). »Tribuere autem Deo gloriam est credere ei, est reputare eum esse veracem, sapientem, iustum, misericordem, omnipotentem« (Gott die Ehre geben, heißt ihm glauben, heißt ihn ansehen als wahrhaftig, weise, gerecht, barmherzig und allmächtig) (WA 40,1; 360,21–23). Gott im Glauben so ehren und anerkennen, heißt ihn *als Gott* anerkennen (man beachte die Reihenfolge der Adjektive; sie ist eine knappe Umschreibung der Christusgeschichte – und der Glaube ist ihr Inbegriff!). Darum gilt von der *fides*: »consummat divinitatem et, ut ita dicam, creatrix est divinitatis, non in substantia Dei, sed in nobis. Nam sine fide amittit Deus in nobis suam gloriam, sapientiam, iustitiam, veritatem, misericordiam etc. In summa: nihil maiestatis et divinitatis habet Deus, ubi fides non est« (Der Glaube vollendet die Gottheit und ist, dass ich mich so ausdrücke, Schöpferin der Gottheit, nicht im Wesen Gottes, sondern in uns. Denn ohne Glauben verliert Gott in uns seine Ehre, Weisheit, Gerechtigkeit, Wahrheit, Barmherzigkeit usw. In summa: Es ist nichts mit der Majestät und Gottheit Gottes, wo der Glaube nicht ist) (WA 40,1; 360,24–28). Angesichts dieses Zusammenhangs hilft es nichts, die *divinitas in substantia Dei* der *divinitas in nobis* entgegenzusetzen zu wollen: Gott ist Gott eben dann und darin, dass er im Glauben gegenwärtig ist. Ohne diesen Endpunkt seines eigenen Seins ist er gar nicht Gott. Freilich ist die religionskritisch angehauchte Interpretation ebenso wenig schlüs-

sig, nach der die Gottheit Gottes durch den Glauben erzeugt worden wäre: Glaube ist nur dann und darin Glaube, dass Gott sich in ihm vergegenwärtigt. »Ex his intelligi potest, quanta iustitia sit fides« – so schließt diese Auslegung zum Zusammenhang von Gott und Glauben ab (WA 40,1; 360,34). Das heißt: Die Rechtfertigungslehre ist ein Instrument, um zu verstehen, wie die von Gott ausgehende und die Sünde der Menschen in der Person Christi überwindende Bewegung, die Gott selbst ist, die Menschen in unmittelbare Gemeinschaft, ja Einigkeit mit Gott aufnimmt. Wenn man will, kann man in diesem Ziel ein mystisches Element feststellen – nur dass sein Zustandekommen von Gott selbst ausgeht und im Medium des Wortes geschieht, so dass auch am Ende der Glaube als Gottesverhältnis erhalten bleibt. Von einer Vergottung des Menschen als zentralem Muster des Heilsgeschehens zu sprechen, erscheint allerdings fraglich. Dieser Grundeinsicht dient der Vorstellungszusammenhang der Rechtfertigungslehre; nur aus dieser Perspektive wird sie vollständig und schlüssig. Als unmittelbar vorausgesetztes Begriffsschema ist sie jedoch unzureichend. Das zeigt sich darin, dass sich zwei klassische, oftmals und gegensätzlich diskutierte Konsequenzen der Rechtfertigungslehre erst von hier aus befriedigend verstehen lassen.

### 3.8. Rechtfertigung und Werke

Wenn der Glaube das eine und ganze Gottesverhältnis ist – wozu braucht es dann noch Werke, also unser menschliches Handeln? Diese Frage enthält unterschiedliche Einwände gegen die Rechtfertigungslehre in sich. Einmal die Unterstellung eines Heilsegoismus und sozialen Quietismus; weil der Glaube alles ist, könne oder brauche es gar kein Handeln mehr zu geben. Der Einwand lässt sich bis in die absurde Annahme steigern, durch diese Rechtfertigungslehre werde das menschliche Dasein überhaupt verfehlt, weil die Notwendigkeit leiblichen Handelns missachtet werde. Als gemäßiger, aber als nicht weniger vernichtend versteht sich der zweite Einwand. Wenn der Glaube alles ist, dann bleibt das äußere Handeln unbestimmt; der Glaube hat ja keine das Handeln normierende Funktion; dann aber verbreiten sich Amoralismus und Faulheit. Luther hat diesen Einwänden immer, aber mit unterschiedlichen Argumentationsstrategien widersprochen. Beliebt und oft gebraucht ist sein Bild von Baum und Frucht: Ein guter Baum bringt (von selbst, sachgemäß) gute Früchte. Es kommt also darauf an, den Baum – durch die Rechtfertigung – zu einem guten Baum zu machen, dann ergibt sich alles weitere von selbst (als ein Beispiel für viele: WA 7; 32,35–33,28). Dieses Bild ist darin zutreffend, dass es Glauben und Leben zusammenhält, darin aber unvollständig, dass es nur einen natürlichen Folgezusammenhang benennt, der gerade für zweckorientiertes, sinngebundenes menschliches Handeln nicht zutrifft. Der Sache näher kommt die einmal geäußerte Auffassung, im Glauben könnten neue Dekaloge erzeugt werden, also solche Gesetzmäßigkeiten für menschliches Verhalten und Handeln, die von geradezu göttlichem Wert sind, dass aber hier Gesetzgeber und dem Gesetz Unterworfenen identisch sind (WA

39,1; 47,25–28). Hier wird die Regelbedürftigkeit des Handelns genauer wahrgenommen, aber auch die Ursprünglichkeit dieser Regeln für das Handeln aus Glauben. Die Analogie zum Dekalog überzeugt aber erst dann, wenn verstanden wird, dass das menschliche Handeln in seiner für Sinn offenen Regelmäßigkeit, aber auch Bestimmungsbedürftigkeit sich daraus ergibt, dass der Mensch ganz und gar (als Wesen mit Leib und Seele) in die von Gott selbst ausgehende Bewegung seiner Gemeinschaft hineingenommen wird, so dass er seinerseits seine private Beschränktheit aufgibt und ein gemeinschaftliches Leben im Ausgleich der Bedürfnisse sucht – in einem solchen Ausgleich allerdings, der selbst Annehmen und Wiedergeben kennt und der sich darum von einem bloßen Müssen unterscheidet. Diese aus der Gottesgemeinschaft hervorgehende Bestimmung des Handelns leuchtet bereits am Ende der *Freiheitsschrift* hervor: »Sihe also müssen gottis gutter fliessen auß eynem yn den andern und gemeyn werden, das ein yglicher sich seynis nehsten also annehm, als were erß selb. Auß Christo flissen sie yn uns [...]. Auß uns sollen sie fliessen yn die, so yr bedurffen« (WA 7; 37,32–36). Diese scheinbar (nur) ethische Konsequenz ist aber selbst von soteriologischer Dignität: »Auch so gar, das ich muß auch meynenn glaubenn und gerechtickeyt fur meynenn nehsten setzen fur gott, seyne sund zu decken, auff mich nehmen und nit anders thun, denn als weren sie meyn eygen, eben wie Christus uns allen than hatt« (WA 7; 37,37–38,2). Der Zusammenhang von Glaube und Liebe lässt sich nicht allein anthropologisch dartun, er wird erst aus der Gegenwart Gottes im Glauben schlüssig, der alles in allem wirkt. Der Streit zwischen einem deklaratorisch-forensischen und einem verwirklichend-effektiven Verständnis der Rechtfertigungslehre erübrigt sich damit.

### 3.9. Das Bleiben des Gesetzes

Wenn die Rechtfertigung, wie es sich nach dem Bild einer Gerichtsszene nahelegt, als Freispruch vorgestellt wird, entsteht unweigerlich die Frage, ob das Gesetz als überführendes Medium noch nötig bleibt. Hat es sich nicht in seiner Funktion des Gerichts, aus dem die Menschen gerettet werden, erfüllt? Und muss nicht, wenn es denn aus menschlicher Schwäche zu einer Minderung der Festigkeit des Glaubens oder gar zu einem Verschwinden desselben kommt, die Rückholung in die Gerechtigkeit durch Christus selbst erfolgen, so dass eine spezielle Buße für die Glaubenden gedacht werden muss? In der Tat ist das von einem juristischen oder psychologischen Standpunkt aus nahezu unvermeidlich. Dagegen behauptet Luther: »Est igitur legis doctrina in ecclesiis necessaria et omnino retinenda, sine qua Christus retineri non potest« (Also ist die Lehre vom Gesetz in den Kirchen notwendig und gänzlich zu halten, ohne die Christus nicht behalten werden kann) (WA 39,1; 357,29 f). Warum? Dafür lassen sich drei Argumente anführen. Wenn man, erstens, eine Buße konstruieren wollte, die aus dem Evangelium entspringt, dann wäre das Evangelium wie eine Forderung verstanden, der man zu entsprechen hätte. Gerechtigkeit des Menschen aber kommt nur im

Sich-Geben Gottes in Christus zustande. Genau dieser Charakter würde negiert, wenn man vom Evangelium gesetzlichen Gebrauch machen wollte. Diese Reinheit des Evangeliums freilich, das ist das zweite Argument, setzt die Schärfe des Gesetzes voraus, nämlich die uns abgenötigte Einsicht in die prinzipielle Unfähigkeit zum Guten; erst diese Einsicht lehrt das Evangelium als reines Sich-Geben Gottes anzunehmen. Es gibt darum aus unserer menschlichen Perspektive keine Möglichkeit, über den Zwiespalt von Gesetz und Evangelium, Forderung und Zusage, hinauszukommen; die Möglichkeit einer Synthese ist uns verwehrt. Um diesen Zwiespalt unverrückbar zu markieren, muss das Gesetz erhalten bleiben. Das dritte Argument ist das schlüssigste. Es operiert mit dem Sinngefälle von Gottes Handeln: Gott sucht die unmittelbare Gemeinschaft mit dem Menschen gerade dadurch, dass er alle Vermittlungsversuche des Menschen negiert. Für Gott gibt es, im Unterschied zu uns selbst, so etwas wie eine Teleologie zwischen Gesetz und Evangelium. Diese dokumentiert sich darin, dass das Leiden Christi der Weg ist, auf dem die Gottesgemeinschaft mit uns entsteht. Und zwar nicht nur in einer historischen Vergangenheit, sondern ein für allemal. Luther selbst hat in den *Disputationen gegen die Antinomer* 1537–1540 (WA 39,1; 342–358) diese Sinnrichtung nicht immer eingehalten und unterschiedliche Argumentationsstrategien eingesetzt (freilich alle zu demselben Zweck, nämlich das Bleibenmüssen des Gesetzes darzutun). Darum muss seine Lehre vom Gesetz weiter geklärt werden. Im 20. Jahrhundert hat Karl Barth mit seinem Aufsatz *Evangelium und Gesetz* (1935) einen Beitrag dazu geleistet.

### 3.10. Die Objektivität der Rechtfertigung

Sowenig die Vorstellung von einem Gerichtsverfahren als solche den hinreichenden Grund für das Verständnis der Rechtfertigung abgeben kann, sowenig lässt sich freilich umgekehrt eine vorausgesetzte Objektivität der Versöhnung konstatieren, die erst im Nachhinein zugeeignet werden müsste und dann angeeignet werden könnte. Vielmehr setzt der Zusammenhang von Rechtfertigung und Glaube Reflexionen auf das zutreffende Verständnis der Objektivität Gottes selbst frei. Danach wird man sagen müssen, dass Gott seine Substantialität und Wahrheit, wie sich im Verhältnis von Wort Gottes und Glaube zeigt, gerade darin wahrhaft, dass er sich selbst hingibt und im Glauben nicht nur beim Menschen ist, sondern in ihm seine Gottheit zur Geltung bringt. Die in dieser Herausforderung enthaltenen Konsequenzen kann man bei Hegel auf den Begriff gebracht finden. Ihre Bedeutung für den gelebten Glauben und die kirchliche Verkündigung von der Rechtfertigung allein im Glauben ist noch nicht ausgeschöpft.

HOLL, Karl: Was hat die Rechtfertigungslehre dem modernen Menschen zu sagen? (in: DERS.: Gesammelte Aufsätze. Bd. 3: Der Westen, 1928, 558–567).

SCHWARZ, Reinhard: Gott ist Mensch. Zur Lehre von der Person Christi bei den Ockhamisten und bei Luther (ZThK 63, 1966, 289–351).

SCHWARZ, Reinhard: Martin Luther. Lehrer der christlichen Religion, 2015, 187–262: Die Be-

freierung des Menschen vom Unheil zum Heil durch das Evangelium; aaO 263–324: Jesus Christus in seinem Dienst zum Heil der Menschen; aaO 325–389: Die Lebensmacht des christlichen Glaubens.

WOLF, Ernst: Die Rechtfertigungslehre als Mitte und Grenze reformatorischer Theologie (in: DERS.: Peregrinatio II. Studien zur reformatorischen Theologie, zum Kirchenrecht und zur Sozialethik, 1965, 11–21).

*Dietrich Korsch*