

HELMUT SCHWIER

HANS-GEORG ULRICHS (Hg.)

...wo das Evangelium
gelehrt und
gepredigt wird

Predigten in reformatorischer
Verantwortung

Universitätsverlag
WINTER
Heidelberg

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet
über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Umschlagbild
„Sakrament“ – Kirchenfenster von Johannes Schreiter
in der Peterskirche (2012)

ISBN 978-3-8253-6691-9

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes
ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt ins-
besondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und
die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

© 2017 Universitätsverlag Winter GmbH Heidelberg
Imprimé en Allemagne · Printed in Germany
Umschlaggestaltung: Klaus Brecht GmbH, Heidelberg
Druck: Memminger MedienCentrum, 87700 Memmingen
Gedruckt auf umweltfreundlichem, chlorfrei gebleichtem
und alterungsbeständigem Papier

Den Verlag erreichen Sie im Internet unter:
www.winter-verlag.de

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	7
I. Historische Einführung	
<i>Johannes Ehmann</i>	
Reformation	11
II. Predigten	
<i>Theo Sundermeier</i>	
Glaube	21
<i>Jantine Nierop</i>	
Evangelium	27
<i>Matthias Konradt</i>	
Gott	33
<i>Helmut Schwier</i>	
Christus – De Salvatore Mundi	41
<i>Heike Springhart</i>	
Kreuz	47
<i>Hans-Georg Ulrichs</i>	
Auferstehung	53
<i>Gerd Theißen</i>	
Heiliger Geist	59
<i>Christoph Strohm</i>	
Dreieiniger Gott	69
<i>Carolin Ziethe</i>	
Barmherzigkeit	77
<i>Martin Hailer</i>	
Gewissen	85

<i>Heike Springhart</i>	
Sünde und Gnade	91
<i>Friederike Nüssel</i>	
Gerechtfertigt	99
<i>Michael Welker</i>	
Frei zu lieben	109
<i>Manfred Oeming</i>	
Werke und Liebe	113
<i>Hans-Georg Ulrichs</i>	
Singen	125
<i>Jan-Christian Gertz</i>	
Beten	135
<i>Christian Möller</i>	
Taufe	141
<i>Peter Lampe</i>	
Zwei Reiche	147
<i>Fritz Lienhard</i>	
Kirche	155
<i>Ingrid Schoberth</i>	
Bildung	161
<i>Klaus Tanner</i>	
Schrift	167
III. Systematisch-theologische Reflexion	
<i>Philipp Stoellger</i>	
Glaube bei Luther	177
Autorinnen und Autoren	211

Vorwort

Das Evangelium muss gepredigt und gelehrt werden, ihm soll vertraut und es soll verstanden werden. In der Predigtreihe der Heidelberger Universitätsgottesdienste während des Sommersemesters 2016 wurden daher grundlegende Fragen und Einsichten der Reformation aufgegriffen und für heutiges Kirche- und Christsein ausgelegt. Die Predigten bilden den Hauptteil des Buches und zeigen im Gespräch mit reformatorischer Theologie deren heutige Bedeutung und Relevanz. Hier wird evangelisches Verständnis von Gott, Glaube und Christus, von Kreuz und Auferstehung, vom Heiligen Geist, von Gewissen, Sünde und Gnade, Rechtfertigung und Freiheit, vom Beten und Singen u. a. entfaltet – hoffentlich als Anregung zum eigenen Weiterdenken. Eine historische Einführung zur Reformation eröffnet, eine systematische Abhandlung zum Glaubensbegriff bei Luther beschließt das Buch. Die Beiträge entstanden in einer Zeit, als sich der deutsche Protestantismus intensiv auf das Jubiläumsjahr der Reformation 2017 vorbereitete. Das Buch dokumentiert gleichsam ein wenig diese Vorbereitungszeit wie es auch selber ein Beitrag zum Jubiläum sein soll: eine biblisch fundierte, aktuelle Auseinandersetzung mit reformatorischer Theologie.

Für die großzügige Unterstützung bei den Druckkosten danken wir herzlich der Evangelischen Landeskirche in Baden, der Evangelischen Kirche in Hessen-Nassau, der Evangelischen Kirche der Pfalz und der Heidelberger Ursinus-Stiftung, die seit ihrer Gründung 2012 die Heidelberger Universitätsgemeinde in vielen Projekten unterstützt. Frau Yvonne Weber M. A. hat mit Umsicht und Genauigkeit die Texte gelesen und zahlreiche Verbesserungen vorgeschlagen. Herzlichen Dank! Dem Universitätsverlag Winter, Herrn Dr. Andreas Barth und allen Mitarbeitenden, danken wir für die reibungslose und konstruktive Zusammenarbeit.

Glaube bei Luther

Philipp Stoellger

„In gewisser Weise ist Luthers Glaubensverständnis der Schlüssel zu seiner Theologie“¹, erklärte Gerhard Ebeling. ‚Glaube‘ ist für Luther ein omnipräsentes Thema, so dass *alle* seine Texte auf den expliziten oder impliziten Glaubensbegriff hin analysiert werden können. Es muss nicht explizit von Glaube die Rede sein, weil in Übersetzung, Exegese und Interpretation permanent der Glaubensbegriff latent oder manifest thematisch ist. „Was Glaube ist ..., das pflegt Luther zu beschreiben, indem er vorführt, wie Glaube spricht“², bemerkte Helmut Gollwitzer, befähigt doch der Glaube dazu „loqui ... novis linguis“³, was sich in Verkündigung, Bekenntnis und Gebet zeigt wie auch in Figuren und Tropen der Theologie Luthers.⁴ Demnach ist das *Wie* der Rede *des* Glaubens und *vom* Glauben von phänomenaler Bedeutung für das, ‚was‘ als Glauben verstanden wird. Nicht nur der begriffliche Gehalt, sondern die sprachliche Form ist von Gewicht – wie in den Gleichnissen Jesu. Dementsprechend sind im Folgenden exemplarische Grundfiguren ‚des Glaubens‘ das Leitmedium der Darstellung: Prägnanzen, Metaphern, Paradoxien und Hyperbolik.

¹ Gerhard Ebeling, Lutherstudien (LuSt). Disputatio de homine, Bd. 3, Die theologische Definition des Menschen. Kommentar zu These 20-40, Tübingen 1982, 145.

² Helmut Gollwitzer, „Von Glauben und Unglauben bei Luther“, in: Evangelische Theologie 44 (1984), 360-379, hier: 360, mit Verweis auf WA 7,215 f. Reinhard Slenczka bemerkt in TRE s. v. „Glaube“, 6.2, 320: „Die theologische Bestimmung des Glaubens ist an seinen praktischen Vollzug gebunden.“

³ WA 44, 766, 37; vgl. WA 45, 69, 6; WA 21, 277, 4-6.

⁴ Vgl. WA 8, 355, 37; WA 40,1, 584, 19 ff.

1. Historischer Hintergrund

Zum historischen Hintergrund und Horizont von Luthers Glaubensverständnis sind (über Paulus und Augustin hinaus) v. a. drei Traditionszusammenhänge relevant: Thomismus⁵, Nominalismus und die oft übersehene⁶ deutsche Mystik⁷ (v. a. Tauler und Seuse).⁸

Thomas von Aquin repräsentiert den klassischen Glaubensbegriff (zwischen Meinen und Wissen) im *Horizont des Logos* als „Akt des Verstandes, in welchem dieser auf Geheiß des von Gott durch die Gnade bewegten Willens der göttlichen Wahrheit zustimmt“⁹. Glaube ist ein Verstandesakt mit unvollkommener Erkenntnis¹⁰, der einer willentlichen Wahrheitsbejahung aufhilft (*assensus*). Grundlegend und maßgebend ist damit die epistemische und voluntative Potenz des Menschen, der die Gnade helfend und rettend zuvorkommt. Die franziskanische Tradition eines Bonaventura mit der affektiven Glaubensgewissheit (im Horizont des Pathos) ist damit verlassen zugunsten des Modells einer intellektuellen Zustimmung zu Glaubenswahrheiten, das affin ist zu einer propositionalen Sprachanalyse.

⁵ Vgl. Philipp Stoellger, *Passivität aus Passion. Zur Problemgeschichte einer ‚categoria non grata‘*, Tübingen 2010, 94-131.

⁶ Vgl. TRE s. v. „Glaube“ ebenso wie RGG⁴ s. v. „Glaube“.

⁷ Vgl. Stoellger, *Passivität aus Passion*, 132-213, 214-222; Alois M. Haas, *Gottleiden – Gottlieben. Zur volkssprachlichen Mystik im Mittelalter*, Frankfurt a. M. 1989, 264-285; Volker Leppin, *Luther's Roots in Monastical-Mystical Piety*, in: Robert Kolb, Irene Dingel, Lubomír Batka (Hgg.), *The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology*, Oxford 2014, 254-263; ders., *Die fremde Reformation. Luthers mystische Wurzeln*, München 2016.

⁸ Vgl. dazu auch die ‚devotio moderna‘: Rudolf Kekow, *Luther und die Devotio Moderna*, Düsseldorf 1937; *Encyclopedia of the Bible and Its Reception (EBR)*, s. v. „Devotio Moderna“; Manfred Gerwing, *Die sogenannte Devotio moderna*, in: Ferdinand Seibt (Hg.), *Jan Hus – Zwischen Zeiten, Völkern, Konfessionen*, München 1997, 49-58.

⁹ S.Th. 2-2 q.2 a.9.

¹⁰ Vgl. S.Th. 2-2 q.174 a.2 ad3.

Im *Horizont des Ethos* wird von Scotus der Glaube nicht als theoretischer, sondern als praktischer Akt konzipiert, weswegen die Theologie als praktische Wissenschaft gilt (wie bei Luther), deren Ziel nicht primär Wahrheitserkenntnis, sondern das Werk ist.¹¹ Als *fides acquisita ex auditu* wird die Passivität des Hörens zum Leitmedium der Glaubensgenese (vgl. Luthers *fides ex auditu*), bliebe da nicht die Dominanz der eigenen Praxis (des Werks).

Im *Horizont des Pathos* wird (von Luther affirmativ rezipiert) in der deutschen Mystik von Tauler wie Seuse (vor dem Hintergrund Meister Eckarts) Glaube als *Gottesleiden* begriffen („gotliden“). Mit dieser Grundfigur wird die affektive passive Genesis des Glaubens metaphorisch sowie narrativ expliziert und exemplifiziert. In neuplatonischer Tradition galt seit Dionysios Areopagita (*De divinis nominibus*), das Göttliche werde *erlitten*.¹² Von daher wird das Pathos der Passivität Gott gegenüber (mit den phänomenalen *Pathe*) zur mystischen Grundfigur, das Gottesverhältnis zu begreifen und als Lebensform einer *cognitio Dei experimentalis* zu entfalten. Die legendarische ‚Vita‘ Heinrich Seuses ist dafür paradigmatisch geworden.

Allerdings bleibt ein konzeptionelles Problem, dass die Mystik von dem Modell korrelativer Passivität (der Immanenzverhältnisse) bestimmt bleibt, das in exzessiver Steigerung hyperbolisch paradoxiert wird. Das Lassen allen eigenen Tuns bis zum aporetischen Lassen des Lassens¹³ wird zur Selbstminimierung des sündigen Subjekts (vgl. die *humilitas* beim jungen Luther), um letztlich Gott wirken und Gott Gott sein zu lassen – was in allem Lassen nur ein sublimiertes Tun bleibt.¹⁴ Luther dagegen wird das Gottesverhältnis als *quer*

¹¹ Vgl. Duns Scotus, *Opera omnia*, Hildesheim 1968, Bd. 7,1, 462.471; vgl. Bd. 5,1, 163. Weiterführend Wilhelm von Ockham, *Opera theologica*, New York 1967-1986, Bd. 9, 585 f.; Bd. 3, 440 ff; Bd. 6, 149 ff.

¹² Dionysius, *Corpus Dionysiacum*, Bd. 1-2, Berlin 1990/1991, DN 648A/B, 134,1 f. Vgl. ebd. 684A; 872C/D; MTh 997B; Ep. 9,1105D.

¹³ Vgl. Stoellger, *Passivität aus Passion*, 163 ff.

¹⁴ Es ist daher zumindest missverständlich, vom Glauben zu sagen, er sei „nichts anderes als das Tätig-werden-Lassen Christi durch sein Wort“ (Joachim Ringleben, *Wort und Rechtfertigungsglaube. Zur Horizontauf-*

zu allen Korrelationen stehende Passivität begreifen (wodurch immanente korrelative Passivität von reiner Passivität Gott gegenüber unterschieden wird).

2. Gegenbegriffe

Zur Bestimmung von Luthers Glaubensbegriff sind dessen *Antonyme* signifikant zur externen Abgrenzung (*definitio per negatio*): a) Zentral ist der Gegensatz von Glaube versus *Sünde*, die als Unglaube bestimmt wird.¹⁵ Demnach ist weder der Glaube noch die Sünde moralisch oder handlungslogisch konzipiert.¹⁶ b) *Kein* Gegensatz zum Glauben ist bei Luther Unkenntnis oder Irrtum. Daran zeigt sich, dass auch Glaube nicht als ‚richtige Erkenntnis‘ konzipiert ist, auch wenn die biblische Tradition der *cognitio Dei (et hominis)* bei Luther in Geltung bleibt. c) Abgeleitet von Sünde und Unglaube ist ein Gegenbegriff zum Glauben der *Aberglaube* (bzw. wahrer vs. falscher Glaube¹⁷). ‚Woran Du Dein Herz hängst‘, kann vielerlei sein. Der Verstoß gegen das Erste Gebot ist der Normalfall, der auch für den Glaubenden aufgrund des *simul iustus et peccator* ein permanentes Problem bleibt und Unterscheidungsbedarf provoziert. d) Gegenbegriff zum Glauben *kann* auch das *Werk* sein, womit klar wird, dass Glaube *kein* Werk ist (jedenfalls kein Menschenwerk). ‚Werk‘ ist dabei eine Metonymie für Handlungslogik, Selbstrechtfertigung und die Logik des Gesetzes. Daher bilden Gegenbegriffe auch (Glaube

fächerung einer Worttheologie in Luthers Disputation ‚De fide‘, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 92 [1995], 28-53, hier: 33), denn Lassen ist ein Tun, grammatisch, semantisch, pragmatisch wie juristisch.

¹⁵ Vgl. Reinhold Rieger, Ungläubiger Glaube? Beobachtungen zu Luthers Unterscheidung zwischen Glaube und Unglaube, in: Kerygma und Dogma 53 (2007), 35-56.

¹⁶ Vgl. WA 37, 76, 1-8.

¹⁷ Vgl. zur fides vera WA 39,1, 44-48; vgl. Uwe Rieske, Glaube und Aberglaube. Luthers Auslegung des Ersten Gebotes 1516/18, in: Lutherjahrbuch 69 (2002), 21-46.

als) Gotteswerk vs. Menschenwerk.¹⁸ e) Der weitere Horizont, in dem Glaube und Sünde unterschieden werden, ist die Leitdifferenz von Evangelium versus *Gesetz* bzw. die eschatologische Differenz von neu versus *alt*. Damit wird der alte vom neuen Menschen unterschieden. Hier liegt eine strikt theologische Differenz vor, die nicht auf anthropologische Differenzen abbildbar ist, etwa auf den inneren vs. äußeren Menschen oder auf Seele vs. Fleisch.

Basal ist Sünde als Unglaube die negativ bestimmte Ausgangslage des Menschen, der gegenüber Glaube von Gott geschaffen wird. Aufgrund dieser negativen ‚*conditio humana*‘ kann Glaube weder aus (Rest-) Potenzen des Menschen entstehen noch in Kontinuität zu denselben verstanden werden. Das wäre stets nur eine Verlängerung des (eschatologisch präzise verstandenen) Alten, das von sich aus nie das ‚Neue‘ hervorbringen oder dazu beitragen kann. Die scharfe eschatologische Differenz von alt und neu ist letztlich Luthers theologische Differenz, die sich im Dual von Sünde versus Glaube manifestiert. Ebeling sprach hier von einer ‚Tiefenverschiebung im Menschenverständnis‘¹⁹ gegenüber der Scholastik, das im Grunde eine konsequente Radikalisierung sowohl des Sünden- wie des Glaubensverständnisses impliziert.²⁰

3. ‚Sitz im Leben‘ des Glaubenskonzepts

a) *Anthropologisches Setting*: Glaube ‚sitzt‘ im Herz²¹, im leibseelischen Menschen, d. h. nicht in erster Linie im Erkenntnisvermögen

¹⁸ Vgl. Jürgen Boomgaarden, Das höchste Werk des Menschen. Zur Problematik des Lutherischen Glaubensbegriffs, in: Theologische Zeitschrift 69 (2013), 207-237.

¹⁹ Ebeling, LuSt 2,3, 440, vgl. 441.

²⁰ Dass Ebeling dabei die deutsche Mystik als Beitrag zu dieser ‚Tiefenverschiebung‘ unterschätzte, sei nur notiert.

²¹ Ebeling, LuSt 2,3, 177-207, 453 ff. Statt ‚Herz‘ kann Luther auch ‚Person‘ oder ‚Gewissen‘ sagen. Beide aber sind nicht dem Seelenvermögen des Intellekts zugeordnet.

(Logos) oder Willen (Ethos), sondern in der pathischen Integration des *ganzen* Menschen in seiner leibseelischen, personalen Einheit. „Vera theologia est practica, et fundamentum eius est Christus, cuius mors fide apprehenditur.“²² Daher ist der Glaube eine Form der *Wahrnehmung*, genauer eine *pathische* Wahrnehmung der Widerfährung des Wortes Gottes in Christus, die eine *praktische* Wahrnehmung zur Folge hat, kraft derer der Wahrnehmende im Horizont des Wahrgenommenen ein anderer wird: neu.

b) *Soziales Setting*: Glaube entsteht und lebt im sozialen Zusammenhang von Kirche bzw. Gemeinde. Denn ‚das Wort‘ und dessen Wahrnehmung hat nicht die Gestalt der Lektüre des einzelnen Lesers, sondern der *viva vox* der öffentlichen Verkündigung, die im sozialen Kontext der Gemeinde im Gottesdienst wahrgenommen wird. Daher ist Glaube in ‚Genese und Lebensform *institutionell* eingebettet, ggf. daher institutionenkritisch (wie bei Luther) und institutionenbildend (manifest in der ‚zweiten Reformation‘). Zum Setting des Glaubens gehört für Luther konstitutiv der diachrone und synchrone *ökumenische* Horizont, an den er dezidiert Anschluss sucht mit dem Rekurs auf Paulus und die altkirchlichen Symbole. Eine Reduktion auf die Ortsgemeinde, die Landeskirche oder die ‚eigene Denomination‘ wäre daher eine Fehlform.

c) *Ontologisches Setting*: In welchem ontologischen Modell Glaube bestimmt wird, ist entscheidend für die Sprache, die Disjunktionen und Oppositionen. Luther folgt nicht der Substanzontologie bzw. dem *materia-forma*-Modell aristotelistischer Prägung. Klar ist, dass er gegenüber der Substanz die *Relation* favorisiert.²³ Dabei ist für die Glaubensgenese und Glaubensleben die *Passivitätsrelation* Gott gegenüber konstitutiv: *coram Deo iustificante*. Die Medienpraktiken dieser relationalen Ontologie sind *personal*²⁴, kommunikativ

²² WA TR 1, 72, 16 f.

²³ Vgl. Ebeling, LuSt 3,3, 395 ff., 461; vgl. Stoellger, Passivität aus Passion, 261 ff.

²⁴ Vgl. Wilfried Joest, Ontologie der Person bei Luther, Göttingen 1967.

und vor allem Sprach- bzw. Wortgeschehen.²⁵ Daher werden *Rhetorik und Performanz* für die wirksame Gegenwart Gottes im Glauben wie in Wort und Sakrament relevant (so dass man Luther als Vertreter eines ‚performative turn‘ in der Theologie verstehen kann).

4. Performanzfiguren des Glaubens

a) ‚*gotlich werck ynn vns*‘: Grundlegend ist, dass der Glaube bei Luther nicht in Kontinuität mit den kreatürlichen Potenzen des Menschen primär natürlich, anthropologisch oder rational begründet, sondern als Gottes Werk begriffen wird: „glawb ist eyn gotlich werck ynn vns, das vns wandelt vnd new gepirt aus Gott, Johan. 1. vnd todtet den allten Adam, macht vns gantz ander menschen von hertz, mut, synn, vnd allen krefftten, vnd bringet den heyligen geyst mit sich“²⁶. Glaube ist demnach *nicht* Menschenwerk, *sondern* Gotteswerk *in* uns.

Dass mit der Metapher ‚göttlich Werk‘ theologisch *gedeutet* wird, und zwar die Gottes- und Selbsterfahrung des Glaubenden, ist hermeneutisch zu konzidieren. Gleichwohl ist Glaube *so* verstanden *nicht* nur eine Selbsterfahrung und -deutung des ‚Subjekts‘, sondern *kraft* dieser abduktiven Deutung (*als* Gottes Werk) wird das Woher des Glaubens (Gott), sein Wie (passive Genesis), seine Gewissheit und Wahrheit (solo Deo) artikuliert. Die Konsequenz ist, dass Glaube zwar nur in und unter Deutungen lebt, aber woher und wovon er lebt und entsteht, liegt ihm voraus, kommt oder fällt ihm zu, wird ihm gegeben. All diese Deutungsmuster verweisen auf eine passive Genesis des Glaubens *extra nos*, die nicht nur initial oder liminal gilt, sondern permanent als Grund der Perseveranz. Für den Glaubenden hat das zur Folge, „das wir allein got in uns wirckenn lassen unnd wir nichts eygens wircken in allen unsern krefftten.“²⁷ Dabei zeigt

²⁵ Vgl. hierzu die einschlägigen Arbeiten Gerhard Ebelings, Eberhard Jüngels und Joachim Ringlebens.

²⁶ WA DB 7, 11, 6-9.

²⁷ WA 6, 244, 5 f. Vgl. WA 6, 244, 27-29, „die feyr, das unser werck auff-

sich, dass Luther (hier *noch*) von der aus der deutschen Mystik vertrauten Passivitätsmetapher des ‚Lassens‘ Gebrauch macht, obwohl ‚jemanden wirken zu lassen‘ grammatisch eindeutig eine transitiv aktive Bestimmung ist.

„Wahrer Glaube an Gott kommt nur von Gott her zustande. Wie sich dies nun aber am Menschen darstellt, daran gehen die Wege auseinander“, bemerkte Ebeling.²⁸ In der Lutherforschung wie vor allem in den weiterführenden *Rezeptionen* und Gebrauchsweisen von Luthers Theologie ist gegenläufig zur (vermeintlich metaphysischen) Metaphorik des Glaubens als ‚göttlich Werk‘ (und damit als *Offenbarungshandeln* Gottes) Glaube als *Erfahrung* gedeutet worden. Die Gründe dafür dürften in Aufklärung und Metaphysikkritik liegen, die von einem ‚göttlich Werk‘ zu sprechen als ‚vorkritisch‘ erscheinen lässt. Sei doch der Glaube wenn, dann als Vollzug religiöser Subjektivität (und Gemeinschaft) zu verstehen. Dass damit Schleiermacher und der Pietismus wirksam geworden sind, wäre theologiegeschichtlich auszuführen. Für ‚Glaube bei Luther‘ ist hier lediglich relevant, dass die erfahrungsbezogene Deutung des Glaubens 1. *auch* bei Luther zu finden ist, 2. daher für Luther keine *Alternative* zur Deutung als ‚göttlich Werk‘ konstruiert werden sollte, 3. die Deutung des Woher des Glaubens als ‚göttlich Werk‘ gleichwohl *irreduzibel* bleibt auf die erfahrungstheologische (Selbst-) Deutung religiöser Subjektivität. Systematisch formuliert: Wer Glauben als Erfahrung *statt* als Offenbarung deutet, operiert in einer Alternativstellung (z. B. Schleiermacher vs. Barth), die weder Luther trifft noch systematisch notwendig oder wünschenswert ist. Denn wann immer *Glaube* Erfahrung sei, muss er *Gotteserfahrung* sein (‚göttlich Werk‘), um Glaube zu sein; und wann immer Glaube als *Offenbarung* gilt (‚göttlich Werk‘), muss er *Offenbarungserfahrung* sein.

Wilfried Joest zeigte für Luther, „dass gerade auch die ‚Antwort‘ des Glaubens, also genau dasjenige, worin für ihn zweifellos der

horenn unnd got allein in uns wirck, wirt zweyer weysz volnbracht. Zum erstenn durch unszer eygen ubung, zum andern durch anderer und frembd ubungen odder treyben.“

²⁸ Ebeling, LuSt 2,3, 441.

eigentliche Grundlebensakt des Menschen als Person geschieht, ganz und gar als Widerfahrnis göttlichen Wirkens erscheint“²⁹, bzw. „das Leben im Glauben sowohl als personale Antwort des menschlichen Selbst als auch als *passivitas* im Wirken Gottes bezeichnen kann. Der gesuchte innere Grund liegt im Bezogensein dieser beiden Momente aufeinander.“³⁰ Dieses Bezogensein ist als *Perspektivenkombination* von Glaube als ‚göttlich Werk‘ und als Erfahrung im Anschluss an Luther genauer zu fassen, indem *Glaube als Widerfahrung und als Antwort* darauf verstanden wird.³¹ Das göttliche Werk ist die zwiefältige Widerfahrung von ‚Tötung‘ des alten und ‚Auferweckung‘ des neuen Menschen im Rechtfertigungshandeln Gottes, worauf der Glaube als ‚Bejahung‘ und Lebensform die Antwort entfaltet. Das lässt sich treffend als ‚responsorische *passivitas*‘³² verstehen, die in der *vita passiva* gelebt wird.

b) *promissio und fides ex auditu*: Die systematische Differenz von Offenbarung vs. Erfahrung wiederholt und variiert die von Gotteswerk vs. Menschenwerk. Indem Glaube als Gotteswerk in uns gedeutet wird, wirft die Entgegensetzung zum Menschenwerk (*virtus, habitus*) die Frage nach dem *Wie* auf: *Wie wirkt* Gott in uns? Luthers Antwort darauf ist das Wortwerk: Er wirkt „solo verbo promissionis“.³³ Das heißt, Gotteswerk und Menschenwerk werden im *Wortwerk* vermittelt (was als *Medienwerk* weiterzuführen wäre, womit auch Bildwerk, Verkörperung, Sozialität und Institutionalität in den Blick kämen, wie in der ‚zweiten Reformation‘).

²⁹ Joest, *Ontologie der Person bei Luther*, 37 f., vgl. 42. Vgl. Albrecht Beutel, *Im Anfang war das Wort. Studien zu Luthers Sprachverständnis*, Tübingen 2006, 438-481.

³⁰ Joest, *Ontologie der Person bei Luther*, 304.

³¹ Vgl. Stoellger, *Passivität aus Passion*, 309-363, bes. 350 ff.

³² Joest, *Ontologie der Person bei Luther*, 302.

³³ WA 9, 383, 15. Vgl. Ulrich Asendorf, *Glaube – Verheißung – Christus*, im Zusammenhang von Luthers Tauflehre, in: *Luther* 41 (1970), 80-88; Oswald Bayer, *Promissio. Geschichte der reformatorischen Wende in Luthers Theologie*, Göttingen 1971.

„Er hat keine andere Kette gegeben, daran wir hinaufklettern sollen, keinen anderen Wagen, darauf wir in den Himmel fahren, als das Wort.“³⁴ Grundlegend gilt, „die zwei gehören zuhaufe, Glaube und Gott“.³⁵ Ebeling meinte entsprechend: „Wort und Glaube stehen in engster und notwendiger Relation zueinander“.³⁶ „Si vis gratiam consequi, id age, ut verbum dei vel audias intente vel recorderis diligenter: verbum, inquam, et solum verbum est vehiculum gratiae dei.“³⁷ Daher trat später (im Horizont der ‚Krise des Schriftprinzips‘, des sola scriptura) bei Barth wie Jüngel das *solo verbo*.³⁸ Nur wie genau ist deren Relation zu verstehen und was meint hier ‚Wort‘? Logos (*asarkos, ensarkos?*), *Christus incarnatus, vox Christi*, Schrift, Sakrament als *verbum visibile, viva vox* der Verkündigung? Die Polysemie des Wortes provoziert Deutungsbedarf und höchst heterogene theologische Deutungen von Luthers Worttheologie.³⁹

Grundlegend ist zu sagen, dass Luthers Kritik an der Substanzmetaphysik eine Umbesetzung der Ontologie nötig machte. An die Stelle des *materia-forma*-Modells tritt die Relation, die Passivitätsrelation, und in concreto die *Sprachrelation*, die sich im Wortgeschehen metonymisch verdichtet (und verschiebt). Dem Wort wird daher Wahrheit und Wirkung zugeschrieben als Leitmedium des ‚göttlich Werk‘. Maßgebend die *promissio* bzw. *verba testamenti bewirken*,

³⁴ WA 37, 135, 15-18.

³⁵ BSLK 560, 21 f.

³⁶ Ebeling, LuSt 2,3, 144; vgl. ders., Wort und Glaube 1-4, Tübingen 1960 ff. Vgl. Joachim Ringleben, Wort und Rechtfertigungsglaube. WA 2; 509, 13-15.

³⁷ Vgl. Eberhard Jüngel, Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens. Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht, Tübingen 2011, 169 ff.

³⁸ Exemplarisch dafür stehen die Deutungen von Ernst Bizer, *Fides ex auditu*. Eine Untersuchung über die Entdeckung der Gerechtigkeit Gottes durch Martin Luther, Neukirchen-Vluyn 1966; Oswald Bayer, *Promissio*; Gerhard Ebeling, *Wort und Glaube*; Eberhard Jüngel (mit Karl Barth); Joachim Ringleben, *Gott im Wort*; Albrecht Beutel, *Im Anfang war das Wort*.

was sie besagen.⁴⁰ Daher ist das Wort Gottes *sacramentum*, nicht nur *exemplum*: Es bewirkt den Glauben, der damit nicht als *fides infusa*⁴¹, sondern in der Tradition der *fides acquisita ex auditu* bestimmt wird. Aber abweichend von dieser Tradition ist Glaube bei Luther *nicht ‚acquisita‘*, auch nicht in einer Fähigkeit oder einem Vermögen des Menschen begründet, sondern ‚*fides ex auditu*‘.⁴²

Das Hören als Leitmedium der Glaubensgenese ist eine Metonymie der passiven Gegebenheitsweise des *verbum externum*: „*constituamur in alienis*“⁴³. Dieses Wortgeschehen ist formal zu präzisieren als Ereignis *ab extra*, in seiner Externität ist es *öffentlich* und *sozial eingebettet*, stets *institutionell geformt* (Amt der öffentlichen Verkündigung), und es ist *leibliches Wort*, womit inklusiv ‚Wort und Sakrament‘ gemeint sind. Daher ist es auch leibseelisch adressiert, also konstitutiv *sinnlicher Sinn*: „das das Euangelion eygentlich sey nit das geschriben ist ynn buechern, sondern eyn leybliche predig, die da erschallen sol und gehoert werden ynn aller welt und so frey auß geruffen werden fur allen creatures, das sie es alle hoeren mochten, wenn sie oeren hetten, das ist, man sol es so offentlich predigen, das es nicht kund offentlicher gepredigt werden.“⁴⁴ Daher sind mit ‚Wort‘ nicht (im Lichte des 18./19. Jahrhunderts) Schrift und Lektüre des einsamen Lesers gemeint, sondern ‚*usus verbi*‘ sind Verkündigung und Gottesdienst. „*Fides enim sola est salutaris et efficax usus verbi*“⁴⁵. Mit der Schrift wie deren öffentlichem Gebrauch in der *viva*

⁴⁰ WA 6, 514, 13 f.

⁴¹ Eero Huovinen, *Der infusio-Gedanke als Problem der Lutherforschung*, in: Oswald Bayer (Hg.), *Caritas Dei*. Beiträge zum Verständnis Luthers und der gegenwärtigen Ökumene, Helsinki 1997, 192-204.

⁴² WA 6, 85, 6 ff. Vgl. WA 39,1, 83, 24-27: „*Iam certum est, Christum seu iustitiam Christi, cum sit extra nos et aliena nobis, non posse nostris operibus comprehendere. Sed fides, quae ex auditu Christi nobis per spiritum sanctum infunditur, ipsa comprehendit Christum.*“

⁴³ WA 39,1, 492, 3.

⁴⁴ WA 12, 556, 9-14; vgl. WA 17,2, 234, 7-19.

⁴⁵ WA 7, 51, 17.

vox der Verkündigung wird eine soteriologisch entscheidende Externität des *Woher* und *Wodurch* des Glaubens markiert.

c) ‚*froelich wechßel und streytt*‘: Die Genese des Glaubens wird im *locus classicus* von Luthers Theologie entfaltet, in *De libertate christiana*. Der ‚heiße Kern‘ dieser Glaubenslehre wird darum hier hermeneutisch und systematisch rekonstruiert: Luther unterscheidet drei *gratiae fidei* (was nicht als Wirkungen des Glaubens im Sinne einer humanen Aktivität meinen kann, sondern *Gnadenwirkungen* kraft Gottes Handeln im Glauben am Glaubenden):

(1.) Die erste Gnade des Glaubens ist die *unio*⁴⁶ der *anima* mit den *promissa dei*, den *verba sancta*.⁴⁷ Diese *unio* von Seele und Verheißungswort wird taktil und gustatorisch gedeutet (*absorbeatur, saturetur, inebrietur*), als „*tactus Christi*“ (vgl. Christus als *medicus*), wodurch die Seele geheilt wird kraft einer „*absorptio verbi omnia quae verbi sunt animae communicat*“⁴⁸: Die Eigenschaften des Wortes gehen auf die Seele über, werden ihr kommuniziert. Das wird weitergeführt in der ebenso mystisch inspirierten (Tauler, Seuse) Metaphorik der Seele als feurigem Eisen, das wegen seiner Vereinigung mit dem Feuer glüht: „*quale est verbum talis ab eo fit anima,*

⁴⁶ Zur *unio* des Menschen mit Christus im Glauben ist daneben zu vergleichen WA 40,1, 281-300 und die Thesenreihe *De fide*, v. a. WA 31,1, 45 f.; vgl. Ebeling, *LuSt* 2,3, 174-177. 450 f.; vgl. ebd. 459: „Ist doch die *unio* Gottes mit der Menschheit in Christus der Grund der *Glaubensunio* mit Christus“. Darüber hinaus sind die Arbeiten der Mannermaa-Schule zu erwähnen, die in der *unio* des Menschen mit Christus die zentrale Bedeutung von Luthers Rechtfertigungslehre sieht, vgl. grundlegend Tuomo Mannermaa, *Christ Present in Faith. Luther's View of Justification*, Minneapolis 2005. Einen Überblick über die Mannermaa-Schule bietet Risto Saarinen, *Justification by Faith. The View of the Mannermaa School*, in: Robert Kolb u. a. (Hgg.), *The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology*, 254-263; vgl. Olli-Pekka Vainio (Hg.), *Engaging Luther. A (New) Theological Assessment*, Eugene 2010.

⁴⁷ Vgl. WA 7, 53, 15-33; vgl. Reinhold Rieger, *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, Tübingen 2007, 159-168.

⁴⁸ WA 7, 54, 19 f.

ceu ferrum ignitum canet sicut ignis propter unionem sui et ignis“⁴⁹. Daher ist der Glaube „Konformität mit dem Wort“⁵⁰.

Die *unio* als *communicatio idiomatum* des Wortes mit der Seele ist nicht reziprok (es kommt von der Seele nichts zum Wort oder kehrt zurück), sondern einseitige Gnade, Heilung, effektiver Zuspruch und Befreiung der Seele – womit die erste Hauptthese der Freiheitsschrift expliziert wird: dass der Glaube (als Werk und Wirken Gottes kraft des Wortes) *frei* macht („freier Herr aller Dinge“). So schließt Luther: „*haec est Christiana illa libertas, fides nostra*“⁵¹. Dass hier kein logischer, sondern ein rhetorischer Schluss vorliegt, der nicht beweist, sondern plausibilisiert und deutet, ist klar. Deutlich ist darüber hinaus, wie hier bereits in, mit und unter mystischen Metaphern ein christologisches Deutungsmuster grundlegend und begründend aufgerufen wird: die *unitio* und *unio personalis Christi* und die *communicatio idiomatum*.⁵² Es wird kraft der Christologie die Soteriologie gedeutet, indem die Personeneinheit Christi als ‚Konstitutionstheorie‘ des Glaubens gebraucht wird: in der personbildenden *unio* von Wort und Seele mit der (hier) *einseitigen* Eigenschaftengabe (nicht -tausch) des Wortes an die Seele. Das Ergebnis ist die passive Genesis des Glaubens als christliche Freiheit: negativ vom Gesetz, positiv zur Liebe und Verantwortung.

(2.) Die zweite Gnade des Glaubens (hier ‚*virtus*‘ genannt, nicht im antiken Sinn, sondern als *vis* und *virtus Dei*, die im Glauben wirksam ist)⁵³ expliziert die christliche Freiheit in der Aktivität des Glaubens, die responsorisch auf dessen passive Genesis entfaltet

⁴⁹ WA 7, 53, 26-28.

⁵⁰ Ebeling, *LuSt* 2,3, 505.

⁵¹ WA 7, 53, 31 f.

⁵² Vgl. Oswald Bayer, Benjamin Gleede (Hgg.), *Creator est creatura. Luthers Christologie als Lehre von der Idiomenkommunikation*, Berlin 2007.

⁵³ „*Opus dei et virtus eius est fides: ipsa enim facit iustos et operatur omnes virtutes, castigat et crucifigit et infirmat carnem*“ (WA 3, 532, 13). So der frühe Luther. Später präzisiert er, die *fides* sei keine *virtus*, vgl. WA 7, 49, 7-19.

wird. Der Glaube ist „officium“⁵⁴, Gott die Ehre zu geben. Das sei „summus cultus dei“: „dedisse ei veritatem, iustitiam ed quicquid tribui debet ei, cui creditur“.⁵⁵ Unter Voraussetzung der reinen Gabe des Glaubens als Freiheit wird ein reziprok asymmetrisches Kommunikationsverhältnis von Glaube und Gott eröffnet: „Fides enim facit veritatem et iustitiam, reddens deo suum, ideo rursus reddit deus iustitiae nostrae gloriam“.⁵⁶ Hier ist von einem einseitig begründeten zweiseitigen *commercium* oder Gabentausch zu sprechen, dessen Möglichkeits- und Wirklichkeitsbedingung allerdings initial und permanent in der reinen Gabe begründet bleibt.

(3.) Die dritte Gnade des Glaubens („Tertia fidei gratia“⁵⁷) expliziert maßgebend die Grundlegung der ersten und zweiten Gnade (bzw. *virtus [Dei]*), indem die *unio* von Seele und Christus in metaphorischer Deutung des unsichtbaren Heilsereignisses der Rechtfertigung vertieft wird. Dass hier von Luther *gedeutet* wird im Medium von lebendiger Metaphorik, ist so gewagt wie prägnant und treffend. Denn anders wäre, was keiner ‚erfüllten Anschauung‘ gegeben sein kann, es gar nicht zugänglich. Die Alternativen metaphysischer Behauptung oder methodischer (etwa exegetischer) Interpretation (oder seit Kant einer ‚transzendentalen Deduktion‘ aus der Struktur der Subjektivität) würden zudem die Aufgabe einer ‚*theologia practica*‘ unterschreiten, den ‚gelebten Glauben‘ in unvertretbar eigener Verantwortung zu deuten um der sprachlichen Zugänglichkeit des sonst Unzugänglichen willen.

Den Auftakt zur Deutung des ‚fröhlichen Wechsels (und Streits, s. u.)‘ bildet eine befremdlich mystische Metapher: a) „Quod animam *copulat* cum Christo, sicut sponsam cum sponso“⁵⁸, also nicht zuerst die Hochzeit⁵⁹ und Gütergemeinschaft von Christus und Seele,

⁵⁴ WA 7, 53, 35.

⁵⁵ WA 7, 54, 3 f.

⁵⁶ WA 7, 54, 23-25.

⁵⁷ WA 7, 54, 31.

⁵⁸ WA 7 54, 31, kursiv P. S.

⁵⁹ Vgl. Ebeling, LuSt 2,3, 169 f.

sondern die *Kopulation*.⁶⁰ Diese drastische und prägnante Metapher ist die Figur, mit der b) die *unio* von Seele und Christus als „*una caro*“⁶¹ gedeutet wird. Darin zeige sich c) das „*verumque inter eos matrimonium*“⁶², die Ehe, die viel vollkommener sei als alle zwischenmenschlichen Gemeinschaften, weil sie nicht zwei soteriologisch ‚alte‘ Menschen vereint, sondern den alten mit Christus, so dass der alte *neu wird (mere passive)*. Nach der metaphorischen Grundlegung wird von Luther *rhetorisch* (aus dem *endoxon*) geschlossen auf d) die Gütergemeinschaft von Christus und Seele, „omnia eorum communia fieri tam bona quam mala“.⁶³ Aus der *unio* geht die *communio* hervor, so dass kraft einer *communicatio idiomatum* alle Eigenschaften der Seele auf Christus übergehen und umgekehrt. Dass dabei nicht ‚nur Eigenschaften‘ getauscht werden, sondern ein neues Personsein des Menschen entsteht, wird in der Metapher *fides facit personam* expliziert werden (s. u.).⁶⁴ Damit wird der Glaube zur Partizipation am Leben Christi.

Im Rahmen metaphorischer Deutung rekurriert Luther auf die christologische Theoriebildung der *unitio* und *unio personalis Christi*, um die *communicatio idiomatum* als Grundfigur des ‚fröhlichen Wechsels‘ aufzunehmen.⁶⁵ Somit ist die christologisch ‚harte‘ Begründung der Rechtfertigungslehre – als Theorie der Konstitution christlicher Freiheit in der passiven Genesis des Glaubens – die Lehre der Personeneinheit Christi, die *übertragen* wird auf die Personeneinheit von Christus und Seele (als Theoriemetapher), um aufgrund dessen deren Idiomenkommunikation explizieren zu können. Systematisch entsteht der Präzisierungsbedarf, *welche* Genera der *commu-*

⁶⁰ Bekanntlich steht hier das Hohe Lied mit seiner Auslegungsgeschichte der Brautmystik im Hintergrund, vgl. Bernhard von Clairvaux, Sämtliche Werke, Innsbruck 1994, SC 7,II, 110-113; vgl. Rieger, Von der Freiheit eines Christenmenschen, 182 ff.

⁶¹ WA 7, 54, 33.

⁶² WA 7, 54, 33 f., kursiv P. S.

⁶³ WA 7, 54, 35 f.

⁶⁴ Vgl. Ebeling, LuSt 2,3, 173.

⁶⁵ Vgl. Rieger, Von der Freiheit eines Christenmenschen, 186-195.

nicatio idiomatum Luther für die Glaubensgenese in Anspruch nimmt. In der *unio* von Christus und Seele gilt offenbar entscheidend das *genus maiestaticum*, indem die Eigenschaften Christi (Gerechtigkeit etc.) dem Menschen zukommen. Es gilt indes auch umgekehrt, dass die Eigenschaften des alten Menschen (Sünde etc.) Christus beigelegt und überantwortet werden. Das heißt, systematisch wird hier von Luther das *genus tapeinoticon* in Anspruch genommen (das als solches erst im 19. Jahrhundert formuliert wurde).⁶⁶

Der christologische ‚Grundsatz‘ im Zentrum der Freiheitsschrift belegt das: „*Cum enim Christus sit deus et homo eaque persona, quae nec peccavit nec moritur nec damnatur, sed nec peccare, mori, damnari potest, Eiusque iustitia, vita, salus insuperabilis, aeterna, omnipotens est, Cum, inquam, talis persona peccata, mortem, infernum sponsae et propter annulum fidei sibi communia, immo propria facit et in iis non aliter se habet quam si sua essent ipseque peccasset, laborans, moriens et ad infernum descendens, ut omnia superaret, peccatumque, mors et infernus eum absorbere non possent, necessario in ipso absorpta sunt stupendo duello*“.⁶⁷

(4.) Was als fröhlicher Wechsel den Gewinn dieser *unio* und *communicatio* artikuliert, den Gewinn christlicher Freiheit und versöhnter Personalität *coram Deo*, hat eine oft verkannte Kehrseite: *Krieg und Duell*. Das „*dulcissimum spectaculum*“⁶⁸ ist ein „froelich wechsel und streytr“.⁶⁹ Im Lateinischen wird das deutlicher, wenn Luther – metaphorisch gegenläufig (wirklich?) zu Kopulation, Vereinigung und Ehe – vom „*salutare bellum*“⁷⁰ und „*stupendum duel-*

⁶⁶ Vgl. Paul Althaus, *Die christliche Wahrheit*, Gütersloh 8 1969, 451 ff.; David Friedrich Strauß, *Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampf mit der modernen Wissenschaft*, Bd. 2, Tübingen 1841, 133-135; Gottfried Thomasius, *Christi Person und Werk. Darstellung der evangelisch-lutherischen Dogmatik vom Mittelpunkt der Christologie aus*, Bd. 2, Erlangen 1857, 213-220.

⁶⁷ WA 7, 55, 8-18, kursiv P. S.

⁶⁸ WA 7, 55, 7.

⁶⁹ WA 7, 25, 34, kursiv P. S.

⁷⁰ WA 7, 55, 8.

lum“⁷¹ spricht. Das Vereinigungsgeschehen der Glaubensgenese ist *polemisch*, nicht nur friedlich lustvoll, sondern kämpferisch. Nur auf die Metaphern von Braut und mystischer Hochzeit abzuheben, ist daher eine Verharmlosung. Warum aber *bellum* und *duellum*? Weil die Genese des Neuen die Vernichtung (oder zumindest Überwindung und Verwandlung) des *Alten* bedeutet, und mehr noch: Das Alte (der Sünder) wird sich verständlicherweise zur Wehr setzen gegen den Verlust des Alten (Eigenen), ist der Mensch ‚von sich aus‘ doch Gottes Feind, der Gott nicht Gott sein lassen will.

Deswegen ist Glaubensgenese nicht nur *resurrectio*, sondern auch *mors*: „*Quare dum incipimus credere, simul incipimus mori huic mundo et vivere deo in futura vita, ut fides vere sit mors et resurrectio, hoc est spiritualis ille baptismus, quo immergimur et emergimus*“⁷². Diese *mors* geht mit allen schmerzlichen Zügen einher, die in der Mystik ausgedeutet wurden: „das hynfurt (wie Paulus Gal. ij. sagt [Gal. 2, 20]) nit wir, sonder Christus in uns lebe, wirck und rede. Das geschicht nu nit mit sussen, guten tagen, sondern hie musz man der natur weh thun unnd weh thun lassenn. Hie hebt sich der streyt zwischen dem geist und dem fleisch“.⁷³

Von Luther wird dieser *Streit* zum einen im Verhältnis von Seele und Christus erkannt, zum anderen weitergeführt im Glaubensleben, wenn der zweite Teil der Freiheitsschrift (zur Dienstbarkeit) eröffnet wird mit der Übertragung mönchischer und mystischer Übungen auf *jeden* Christen. Denn jeder hat in der Spannung des *simul iustus et peccator*⁷⁴ im Lichte des Neuen das Alte zu besiegen – auch im autoaggressiven Selbstverhältnis: „*Hic iam incipiunt opera: hic non est ociandum: hic certe curandum, ut corpus ieiuniis, vigiliis, laboribus aliisque disciplinis moderatis exerceatur et spiritui subdatur ut homini interiori et fidei obediat et conformis sit, nec ei rebellet aut*

⁷¹ WA 7, 55, 16; zum *duellum mirabile Christi* vgl. Ebeling, LuSt 2,3, 171 f. (mit Anm. 261 zum historischen Hintergrund).

⁷² WA 6, 534, 15 ff.

⁷³ WA 6, 244, 16-20.

⁷⁴ Vgl. u. a. Kjell Ove Nilsson, *Simul. Das Miteinander von Göttlichem und Menschlichem in Luthers Theologie*, Göttingen 1966.

ipsum impediatur, sicut est ingenium eius, si coercitus non fuerit.“⁷⁵ Dazu gehört maßgebend die *mortificatio* bzw. *purificatio concupiscentiarum*.⁷⁶ Diese Deutung Luthers entwickelt asketische wie mystisch tradierte autoaggressive Züge der „castigatio“⁷⁷, so dass *bellum* und *duellum* das Glaubensleben im Selbstverhältnis bestimmen.

d) *„sola fide iustificari mere passive“*: Das ‚divina pati‘ bestimmte die *neuplatonische* Tradition; die Metapher der ‚materia pura‘ die *aristotelische*, die auch im Nominalismus präsent blieb. Das *mere passive* Luthers ist die kreative Synthese der beiden Traditionen. Dabei ist entscheidend, dass diese reine Passivität ein paradoxes Prädikat des *Gottesverhältnisses* ist und somit *quer* steht zu den korrelativen Passivitäten in Selbst- und Weltverhältnissen. Passivität im Gottesverhältnis ist ausdifferenzieren in 1. eine kreatürliche (Schöpfung), 2. hamartiologische (Sünde) und 3. soteriologische (Rechtfertigung *mere passive*⁷⁸), was zu erweitern ist im Blick auf 4. die davon abkünftige *erneute* korrelative Passivität christlichen Lebens (*vita passiva in cooperatio*, was später ‚Heiligung‘ genannt wird) bis zur 5. futurisch-eschatologisch reinen Passivität von Auf-erweckung, Gericht und Vollendung der Welt.

Der soteriologische Agon von Alt und Neu hat seinen Grund und Sinn nicht in asketischen oder mystischen Leidensübungen, sondern in der begriffenen *Passion Christi*: „Fides vera habet finem seu usum passionis Christi vitam et salutem“⁷⁹. Die *Passivität* (des *mere passive iustificari*) besteht im heilvollen Erleiden dieses ‚göttlich Werk in uns‘, das allerdings nicht abstrakt oder unmittelbar an uns wirkt, sondern maßgebend *solo Christo* und daher abgeleitet im Hören des Wortes. Dabei ist im Blick auf ‚Glauben bei Luther‘ relevant v. a. die

⁷⁵ WA 7, 60, 2-6.

⁷⁶ WA 7, 60, 19-38.

⁷⁷ WA 7, 60, 31.

⁷⁸ Zum *mere passive* des Rechtfertigungsglaubens vgl. WA 57, 193, 1-7; WA 56, 375, 15-24; WA 40,1, 407, 14-17; WA 34,2, 414, 4-6.19-29; WA 40,3, 588, 2-10; WA 40,3, 590, 29-32; WA 45, 461, 30-32; WA 39,1, 176, 33-35.

⁷⁹ WA 39,1, 45, 39 f.

2. und 3. Passivität: die Überwindung der Sünde als hamartiologische Passivität und der effektive Zuspruch der Gerechtigkeit als soteriologische Passivität. Von dieser *reinen* Passivität der Glaubensgenese ist die *korrelative* Passivität des Glaubenslebens als *usus passionis* zu unterscheiden (das entfaltet die *vita passiva*). Aller späteren Deutung des Glaubens (bei Luther) als ‚Selbstdeutung des Subjekts‘, Erfahrung oder Selbstverständnis gegenüber gilt für Luther die *Passivität* in ihrer Mehrdimensionalität als entscheidende Bestimmung des Menschen in der Glaubensgenese. „hoc est mere passiva iustitia ... 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“.⁸⁰

Gegen die reine Passivität der Glaubensgenese und -erhaltung lässt sich vieles einwenden. Am gewichtigsten dürfte sein, dass damit eine Handlungslogik als Grundmodell unterstellt wird. Allerdings sollte die Metaphorik und paradoxe Rede Luthers nicht ‚beim Wort‘ genommen werden. Dann entstünde aus Metaphorik Metaphysik oder Absurdität. Wie die Rechtfertigungslehre ein Metadogma ist, das die Dogmen und deren Gebrauch reguliert, so ist sie auch eine Sprach- und Denkregel des Glaubens. In diesem Sinne ist auch das *mere passive* eine *Grundfigur*, die das Denken und Sprechen reguliert.

Sinn und Zweck von Luthers Passivitätsthese ist primär *soteriologisch*: Der heilvolle Ausschluss des Menschen aus der Glaubenskonstitution, um die Logik des Gesetzes und die Adressierung humaner Potenzen oder Kompetenzen strikt zu vermeiden. Es geht *nicht* um einen ‚anthropologischen Pessimismus‘ oder um eine Selbstwidersprüchlichkeit, den Menschen zu adressieren und zugleich auszuschließen. Im Gegenteil: Die *Neuschöpfung* wie Versöhnung in der Rechtfertigung muss ‚solo Deo‘ gedacht werden, soll nicht in selbstwidersprüchlicher Weise der alte Sünder das Neue (mit)konstituieren (was entweder unmöglich wäre oder das Resultat kontaminieren würde). *Daher* spricht Luther vom Menschen als ‚materia

⁸⁰ WA 40,1, 41, 18-21; vgl. WA 54, 186, 7.

pura“⁸¹ der Rechtfertigung. Darin Gott allein wirken zu sehen, begründet die Gewissheit des Glaubens, die ansonsten immer auf die ungewissen Potenzen des Menschen verwiesen wäre.

Christi Passion als Grund und Grenze an den Anfang der Reihe der diversen Passivitäten zu setzen, bestimmt die *theologia crucis* (gegen *gloriae*). Dadurch wird auch die soteriologische Relevanz von Wiederholungen und Variationen der Passion in Kreuzesimitationen ausgeschlossen (gegen *Mystik*). Das heißt auch, die soteriologisch reine Passivität ist *nicht* mit Schmerz und Leid zu identifizieren, sondern kreative (Jüngel⁸²), oder genauer *neuschöpferische* und *heilvolle* Passivität zu nennen, die daher auch ‚lustvoll‘ im Sinne der Befreiung und Belebung verstanden werden kann. Eine passende metaphorische Konkretion dieser Passivität ist daher die *reine* Gabe als Grundfigur zur Deutung des Glaubens. „*Christianus est homo mere passivus, non activus, der ym nur lesst geben. Si non sinis tibi dari, non es Christianus*“⁸³

Zu Passivität und Gabe des Glaubens gibt es bei Luther diverse semantische Variationen. Eine davon ist in mystischer Sprachtradition der *raptus*⁸⁴: „per fidem sursum rapitur supra se in deum“⁸⁵, der

⁸¹ „Nota, quod divina pati magis quam agere oportet, immo et sensus et intellectus est naturaliter etiam virtus passiva ... Nos materia sumus pura, deus formae factor, omnia enim in nobis operatur deus“ (WA 9, 97, 12-16, kursiv P. S.). Vgl. Stoellger, Passivität aus Passion, 220 ff.

⁸² Jüngel, Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen, 155.

⁸³ WA 34,2, 414, 4-6; vgl. 20-29: „Christianus est homo mere passivus, non activus. Wen dw nymmer entpfehest, non es Christianus, Nicht von Bethen, Fasten, Wallen &c. sunst werest dw eyn Bether, Faster, Pylgram, sed tantum ex accipiendo, Das ich ich do nichts gethan haben entpfangen. Quae res sit quam difficilis quidem, experitur. Ideo Paulus Ro. 7. conqueritur: ‚Invenio in carne mea non bonum.‘ Non loquitur hic de concupiscencia, sed de illa opinione, quod non potuit separare a se merita. Ist das nicht eyn schalk, qui sentit se egere et Christum velle dare und darffs doch nicht nhemen? Summa: oportet nos facere sicut mulier: Er durch dryngen und nhemen“.

⁸⁴ Vgl. WA 7, 69, 12-16: „Christianum hominem non vivere in seipso, sed in Christo et proximo suo, aut Christianum non esse, in Christo per

auch für seine Theologie im ganzen geltend gemacht wird: „Atque haec est ratio, cur nostra Theologia certa sit: Quia rapit nos a nobis et ponit nos extra nos“⁸⁶. Dem *raptus* entspricht das „trahi“: „patitur loquentem doctorem [i. e. Christus] et trahentem Deum“⁸⁷. Die metaphorischen Verwandten des *mere passive* ließen sich vermehren und eigens systematisieren. Entscheidend ist hier, dass sich an der Sprachvarianz zeigt, dass mit der Passivität eine grammatische bzw. hermeneutische *Kategorie* des Denkens und Sprechens vorliegt, die für Luthers Theologie und Sprachpraxis grundlegend ist. Würde man hier die letztlich nur sublimierte Formen der Aktivität wie ‚Lassen‘ oder ‚Rezeptivität‘ einsetzen, würde mit der paradoxalen Härte auch die kategoriale Klarheit Luthers verspielt. Prominent heißt es daher in *De servo arbitrio*: „Hic homo mere passive (ut dicitur) sese habet, nec facit quippiam, sed fit totus. De fieri enim loquitur Iohannes, fieri filios Dei dicit potestate divinitus nobis donata, non vi liberi arbitrii nobis insita“⁸⁸.

e) ‚*fides facit personam*‘: Luthers starke These „*fides facit personam*“⁸⁹ lässt sich auf diesem Hintergrund genauer explizieren, wird doch der Mensch *als Mensch* durch die Rechtfertigung definiert⁹⁰: Christus und Glaubender werden „quasi eine Person“⁹¹. Glaube (als göttliches Werk) ist die *Konstitution der Person* in passiver Genesis

fidem, in proximo per charitatem: per fidem sursum rapitur supra se in deum, rursum per charitatem labitur infra se in proximum, manens tamen semper in deo et charitate eius“. Zu „rapi“ vgl. außerdem: WA 8, 111, 29-35; WA 8, 115, 14-17; WA 7, 22, 31-34. Vgl. Karl-Heinz zur Mühlen, *Nos extra nos. Luthers Theologie zwischen Mystik und Scholastik*, Tübingen 1972.

⁸⁵ WA 7, 69, 14; vgl. WA 18, 782, 8-10: „Ibi alius tractus est, ... ibi ostenditur Christus per illuminationem spiritus, qua rapitur homo ad Christum dulcissimo raptu“.

⁸⁶ WA 40,1, 589, 25 f.

⁸⁷ WA 18, 782, 10 f.

⁸⁸ WA 18, 697, 27-30.

⁸⁹ WA 39,1, 283, 18 f.; vgl. Ebeling, *LuSt* 2,3, 183-207.

⁹⁰ WA 39,1, 176, 33-35.

⁹¹ WA 40,1, 285, 5.

durch die *unio, communio* und *communicatio cum Christo*. Ein Kommunikationsverhältnis (*solus Christus*) erschafft die befreite Person, einseitig passiv (Glaubensgenese *mere passive*), entfaltet seinen Sinn in der Eröffnung reziproker Kommunikation mit Christus (*cooperatio* im responsiven Glaubensvollzug) zur allseitigen Freiheit in Dienstbarkeit (Glaubensleben in Liebe und Verantwortung).

Systematisch verdichtet formuliert ist der Glaube demnach: 1. einseitige *Gabe* der heilvollen Eigenschaften Christi an die Seele (so einseitig wie vorab die *unio* von Wort und Seele). 2. einseitige *Übernahme* der sündigen Eigenschaften der Seele durch Christus, zuge-spitzt formuliert: *Gabe* des Neuen und *Raub* des Alten. Wenn von „Wechsel“⁹², „Wirtschaft“⁹³ oder ‚*admirabile commercium*‘ die Rede ist, wird durch die weitere Explikation die ökonomische Metaphorik kalkuliert ad absurdum geführt. Das heißt, die Tauschmetaphorik wird ‚gesprengt‘⁹⁴, um das Andere des Tauschs, die reine Gabe aufzuru-fen.⁹⁵ Dem entspricht, dass Luther die Glaubensgenese als anökonomisches Ereignis versteht (bedingungslos, umsonst, göttliches Werk). 3. Die *unitio* und *unio* entfalten ihren Vollzugssinn in einer signi-fikant asymmetrischen, genauer: doppelt einseitigen *communicatio*, die destruktive (hamartiologisch) und konstruktive (soteriologisch) Züge trägt (Überwindung des Alten, Erschaffung des Neuen), 4. auf dass die darin begründete christliche Freiheit des Glaubens eine *drei-seitige Reziprozität* eröffnet: *coram Deo* (Gott die Ehre geben, Erfül-lung des Ersten Gebots), *coram meipso* (Krieg gegen das Alte, neues Leben), *coram mundo* (Liebe in Dienstbarkeit und Verantwortung). Für das Glaubensleben in christlicher Freiheit wird faktisch das *genus apotelesmaticum* in Anspruch genommen, wenn in allen Wer-ken des Glaubens Christus und Christ gemeinsam wirken (*coope-*

⁹² WA 7, 25, 34.

⁹³ WA 7, 26, 5.

⁹⁴ Vgl. Hans Blumenberg, Paradigmen zu einer Metaphorologie, in: Archiv für Begriffsgeschichte 6 (1960), 131 f.

⁹⁵ Ebeling meint daher, es sei ein „völlig ungleicher Tausch ..., wobei in positiver Hinsicht Christus allein der Gebende, der Mensch der Empfangende ist“ (LuSt 2,3, 175).

ratio). 5. Die später eingeführte Differenz von Rechtfertigung und Heiligung produziert daher Probleme, die bei Luther *nicht* vorliegen. Denn die *imputatio*⁹⁶ ist als Gottes Wirken ‚effektiv‘; und die Glaubensgenese bleibt (wie Schöpfung in Erhaltung) perseverant präsent und wirksam im Glaubensleben. 6. Wird mit *unitio, unio* und *communicatio* ein christologisches Theorem auf die Soteriologie übertragen (metaphorisch gebraucht), verfährt Luther ebenso mit der Lehre vom dreifachen Amt Christi. Denn der Glaube macht den Christen zur ‚Amtsperson‘: Das priesterliche und das königliche Amt Christi werden zu Bestimmungen des Glaubenden.⁹⁷ Nicht genannt wird das prophetische Amt (warum?). Dabei zeigt sich ein Effekt des *genus maiestaticum*: die „inaestimabilis potentia et libertas“⁹⁸ wird zur Eigenschaft des Glaubens (nicht als Eigentum, sondern als Zuschreibung und Bestimmung).

f) *fides creatrix divinitatis*: Im Effekt des *genus maiestaticum* des Glaubens ergibt sich die *Machtfrage*: Wie mächtig ist der Glaube? Luther kann sogar die *Allmacht* des Glaubens vertreten, als ginge durch die *communicatio* die Macht Gottes auf den Glauben über (vgl. Lk 1,37; Mk 9,23; 10,27). Wäre *hier* Glaube als göttliches Werk gemeint, wäre es tautologisch: Gottes Werk sei ‚*creatrix divinitatis*‘. Offenbar ist hier ein Perspektivenwechsel vollzogen, indem auf die Wirkung bzw. Potenz des Glaubens vom Menschen aus gesehen wird. „Der glaub ist ain almechtig ding wie gott selber ist.“⁹⁹ Wurde oben notiert, für Luthers Glaubensverständnis sei im besonderen signifikant, *wie* der Glaube redet, so zeigt sich hier im *Wie* der theologischen Formulierung eine ‚christliche Freiheit‘ oder ein Freimut. Die Paradoxierungen oder Hyperbolik *beim Wort* zu nehmen und ‚logisch‘ zu zwingen, würde die Pointe und Prägnanz zerstören.

⁹⁶ Vgl. Sibylle Rolf, Luther's understanding of ‚imputatio‘ in the context of his doctrine of justification and its consequences for the preaching of the gospel, in: International Journal of Systematic Theology 12 (2010), 435-451.

⁹⁷ Vgl. WA 7, 56, 15-34; WA 7, 56,35-57, 23.

⁹⁸ WA 7, 57, 23.

⁹⁹ WA 10,3, 214, 26.

„[Fides] 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.“¹⁰⁰ Glaube als heilvolle *Gegenwart* Gottes im Menschen zu bestimmen, wäre das eine, ein anderes aber, von *creatrix* zu sprechen. Offenbar ist hier die *Kreativität* des Glaubens im Blick, der nicht nur den eschatologisch *neuen* Menschen kreiert, sondern zugleich Gott – was keine absurde, sondern *kalkuliert* absurde Rede ist (daher metaphorisch). Ohne Glauben wäre Gott nicht – nicht heilvoll gegenwärtig (in nobis). War oben das ‚ontologische Setting‘ für den Glauben *coram Deo* geltend gemacht, ist hier die Rückwirkung der Relationenontologie *für Gott* thematisch. Erst indem er in uns soteriologisch wirksam ist, ist er der gerechtmachende Gott.¹⁰¹

„Wie du von Gott glaubst, so hast du ihn“, oder auch: „Glaubst du, so hast du“¹⁰² sind analoge Figuren, die kreative Potenz des Glaubens zu formulieren – die keineswegs seiner reinen Passivität wider-, sondern vielmehr entsprechen. Ist doch in dieser Potenz die Potenz Gottes wirksam. Die hermeneutische wie machttheoretische Rückfrage bleibt nur, wie in der Kreativität des Glaubens Gott und Mensch *zusammenwirken*. „Das Sacrament muß eüßerlich und sichtlich seyn, yn eyner leyphlichen form odder gestalt. Die bedeutung muß ynnerlich und geystlich seyn yn dem geyst des menschen. Der

¹⁰⁰ WA 40,1, 360, 25-28; vgl. Walter Mostert, ‚Fides creatrix‘. Dogmatische Erwägungen über Kreativität und Konkretion des Glaubens, in: Pierre Bühler, Gerhard Ebeling (Hgg.), Glaube und Hermeneutik. Gesammelte Aufsätze, Tübingen 1998, 200-214; vgl. Ebeling, LuSt 3, 193-211.

¹⁰¹ Vgl. WA DB 7, 8,30-10,27; WA 41, 356,2-357,31; WA 46, 131, 19-21. Vgl. Ebeling, LuSt 2,3, 145: „So gesehen stellen auch die kühnsten Aussagen über die Teilhabe des Glaubens an der Allmacht Gottes nicht im geringsten den absoluten Primat des Schöpferwortes Gottes in Frage“.

¹⁰² WA 2, 733, 35 f.; vgl. Ebeling, LuSt 2,3, 469; WA 7, 53, 6 f.: „... si credis, habebis, si non credis carebis“; vgl. WA 7, 24, 13 f.; WA 37, 79, 14; WA 37, 179, 14; WA 37, 190, 1; WA 45, 7, 3; WA 5, 562, 14; WA 5, 576, 7; WA 5, 589, 8; WA 40,2, 342,15-343,4.

glaub muß die beyde zusammen zu nutz und yn den prauch bringen“¹⁰³. Erst im *Gebrauch*, den der Glaubende vom Sakrament macht, wird es zum Sakrament.

Kritisch weitergefragt: Ist Luthers Glaube *Christusglaube* oder ist dieses Glaubenskonzept letztlich (auch) ein Konzept des *Glaubensglauben*? Das hieße, grundlegend ist der Glaube an den Glauben, an seine Macht oder sogar Allmacht. Selbstredend ist der Grund des Glaubens Christus, der Grund seiner Macht daher die Macht Gottes, die darin wirkt etc. Und dennoch ist Glaube *das* Heilsmedium – so dass es eines gehörigen Maßes an Glaubensglaube bedarf, um den Glauben als Realpräsenzmedium Gottes anzuerkennen. Analog gälte, dass ‚solo verbo‘, die Wette auf die Macht des Wortes also, vorgängig eines erheblichen *Wortglaubens* bedarf, so wie in späterer Deutung eines Sprachglaubens oder *Sprachereignisglaubens*. So wie Medialität verschwindet zugunsten des Medialisierten (invisibel ist oder gemacht wird), so scheint der Medienglaube darin latent oder invisibel bleiben zu müssen, damit er ‚wirkt‘. Diese riskanten Latenzen werden allerdings in lutherischer wie hermeneutischer und dialektischer Tradition signifikant geschützt.

5. Glaube als Gewissheit in Anfechtung

Grundlegend gilt für Luther: „credens fit certus“¹⁰⁴. Er unterscheidet dazu (wie später Bultmann) normativ die *certitudo* von der *securitas* (wie von der *opinio*). Während *securitas* eine ‚eigene‘ wäre, etwa kraft eigenen Vermögens oder Besitzes, ist *certitudo relational* ein Prädikat des Gottesverhältnisses. Gewiss ist der Glaube, weil Gottes Barmherzigkeit, Treue bzw. Gerechtigkeit gewiss ist – als kommunikative Eigenschaften Gottes, die sein Verhalten zu uns bestimmen und daher unser Verhältnis zu ihm. Somit wird die Gewissheit im *extra nos* begründet, weswegen sie exzentrische Struktur

¹⁰³ WA 2, 742, 10-14.

¹⁰⁴ WA 30,2, 688, 5.

hat.¹⁰⁵ Das ist relevant im Blick auf spätere Deutungen, die die Gewissheit des Glaubens in der Selbstgewissheit des Subjekts begründen oder als Selbstverhältnis der Erfahrung und ihrer Selbstdeutung begreifen. Die kritische Wende der Lutherdeutung seit Kant, v. a. manifest in der Erlanger Schule und der Lutherrenaissance, ist möglich, aber eine deutliche Weiterführung Luthers. Bei ihm hingegen ist die Erfahrungsform und Gegebenheitsweise der Glaubensgewissheit nicht primär das Selbstverhältnis (etwa im Gewissen), denn das bleibt stets angefochten (*peccator in re*). Es ist vielmehr die medial verfasste Relation zu Gott, maßgebend durch Wort und Sakrament, die als Vergewisserungsmedien gelten. Klassisch formuliert: Das Wort des Evangeliums (*promissio*) ist die Gegebenheitsweise der Gewissheit. Wer ‚mehr‘ will (Gott ‚selbst‘ oder das Selbstverhältnis des Subjekts), wird weniger finden (*deus nudus* oder das angefochtene Subjekt).

Gründet die Heilsgewissheit des Glaubens im *verbum externum* als Medium Christi, ist der Glaube als *certitudo* nie *securitas*, eine Gewissheit, die nicht kraft Vernunft oder Logos gesichert wäre, sondern als Heilsgewissheit extern begründet ist und bleibt im *verbum promissionis*. Dem widerspricht nicht, sondern entspricht (*peccator in re, iustus in spe*), dass der Glaube stets auch angefochten wird. Dabei ist üblich, das woher der Anfechtung in Mensch oder Teufel zu finden, was aber Luther zufolge als von Gott geschickt zu verstehen sei, um zu Gott zu führen.¹⁰⁶ Dass Anfechtung von Gott kommen kann und seinen Sitz im Gewissen hat, war bereits in der Mystik vertraut. Bei Luther ist weitergehend zu fragen, ob Anfechtung des Glaubens aus dem Glauben selber hervorgeht. Gilt christologisch *Deus contra Deum*,¹⁰⁷ gilt für den angefochtenen Glauben „fides

¹⁰⁵ Vgl. Sven Grosse, *Salvation and the Certitude of Faith. Luther on Assurance*, in: *Pro Ecclesia* 20 (2011), 64-85.

¹⁰⁶ Vgl. WA 1, 59, 16-28.

¹⁰⁷ Vgl. WA 45, 370, 34-36: „Der kampff deß todts ym garten Ist mit dem nicht zuvergleichen. Denn da streydet Got mit Gott, yhm garten hat er noch ein got gehabt, der yhm gnedig sey.“

contra fidem“¹⁰⁸. Denn der Glaube (als Vollzug ‚in uns‘) hat sich nicht und verfügt nicht über sich, sondern ist ab extra konstituiert und ad extra gerichtet, so dass er nie Selbsthabe werden kann. Wer das sucht oder wer dessen ermangelt, gerät in Anfechtung – aus der nur der exzentrische Grund, Gott in Christo, helfen kann kraft der *promissio*.

Für die Anthropologie im Licht der Rechtfertigungslehre ist der entsprechende Grundsatz das „*simul iustus et peccator*“.¹⁰⁹ Der *peccator in re*, der wir sind und bleiben, ist *iustus in spe*. Diese Differenz des (eschatologisch) Alten und Neuen zugleich ‚in uns‘ bestimmt die Existenzdialektik des Glaubenslebens. Auf die entsprechend ‚polemischen‘ Konsequenzen in Askese und Kasteiung wurde oben anhand von *De libertate* verwiesen.

Analog der Frage, wer *lebt und handelt*, wenn wir im Glauben leben, stellt sich grundlegend die Frage, wer glaubt, wenn ‚wir‘ glauben? Der neue Mensch und/oder Christus in uns? Die Struktur dieses ‚Wer‘ bleibt doppelt gespannt: *iustus et peccator*, der gekreuzt und (soteriologisch) differenziert wird durch das Verhältnis Gottes zu uns. Liminal widerfahrend ist es Christus, der glaubt, wenn wir glauben. *Responsorisch* sind es wir (*simul*), die darauf mit Bekenntnis, Gottesdienst und Glaubensleben antworten.

¹⁰⁸ WA 29, 513, 6; vgl. Philipp Stoellger, *Glaube als Anfechtung? Zur Hermeneutik der Differenz von Anfechtung und Versuchung*, in: Pierre Bühler u. a. (Hgg.), *Anfechtung. Versuch der Entmarginalisierung eines Klassikers* (Ingolf U. Dalferth zum 65. Geburtstag), Tübingen 2016 (im Erscheinen). Gerhard Ebeling, *Die Klage über das Erfahrungsdefizit in der Theologie als Frage nach ihrer Sache*, in: ders., *Wort und Glaube* 3, Tübingen 1975, 6 f., 13 f.; Wolhart Pannenberg, *Der Einfluß der Anfechtungserfahrung auf den Prädestinationsbegriff Luthers*, in: *Kerygma und Dogma* 3 (1957), 109-139.

¹⁰⁹ WA 40,1, 368, 26; vgl. WA 2, 497, 13; WA 56, 70, 9 f.; WA 56, 272, 17; WA 57, 165, 12.

6. ‚Früchte‘ des Glaubens: *vita passiva*

Die Wirkungen des Glaubens sind elementar zwiefältig: destruktiv und konstruktiv, die Destruktion des Alten und Konstruktion des Neuen. Metaphorisch heißt das bei Luther *mors et resurrectio*: 1. Tötung des „alten Adam“¹¹⁰, 2. Auferstehung des neuen Menschen in Einheit mit Christus bzw. mit den griechischen Kirchenvätern oder in mystischer Tradition gesagt ‚Vergottung‘¹¹¹: „Hac fide fio similis deo, quia sicut ipse in corde affectus, ita meae cogitatione es de eo“¹¹². Beides *zusammen* ist zugleich als *imputative* wie *effektive* Rechtfertigung des Sünders zu begreifen, komplexiv beides zugleich, entweder in dem Sinne, dass erst das Alte zerstört, geraubt oder vernichtet werden muss, damit das Neue Gestalt werden kann – oder evangelisch treffender: weil das Neue das Alte umbesetzt und überwindet. Sowohl imputativ als auch effektiv ist ebenso komplexiv zu verstehen, weil die Wirkung des Wortes Gottes (seine ‚Wortmacht‘) in der Zurechnung oder Gerechtersprechung eine Wirkung der Gerechtmachung entfaltet (was erst später analytisch zerlegt wurde). Eine manifeste Wirkung ist das *gute Gewissen*, das der Glaube *ist*: „Fides nihil aliud est quam bona conscientia“¹¹³, oder mit Ebeling formuliert: „Das Gewissen ist, obschon immer wieder angefochten und schwach, das Brautgemach Christi“¹¹⁴.

Der *Sinn und Zweck des Glaubens* liegt nicht im ‚Glauben allein‘ oder dem schlichten ‚Bei Gott Sein‘ des Glaubenden in Heilsgewissheit (als wäre der Glaube ‚Selbstzweck‘, das wäre Heilsegoismus), sondern Gott wirkt den Glauben, „ut nos habeat suos cooperatores“¹¹⁵. Diese *cooperatio* ist Ethos aus Pathos¹¹⁶: Glaubensleben als

¹¹⁰ WA DB 7, 11,7 f.

¹¹¹ WA 17,1, 438, 23; vgl. WA 2, 490, 17-33.

¹¹² WA 37, 453, 8-11.

¹¹³ WA 20, 718, 11-20; vgl. Ebeling, LuSt 2,3, 464 f.

¹¹⁴ Ebeling, LuSt 2,3, 465.

¹¹⁵ WA 18, 695, 29.

¹¹⁶ Vgl. Max Josef Suda, Aktiver und passiver Glaube bei Luther, in: Wiener Jahrbuch für Theologie 7 (2008), 219-229; Antti Raunio, Natural

kreative Wirkung der *mere passive* zuteil werdenden Gerechtigkeit und Freiheit.

Eine Grundfigur, in der Luther das entfaltet, ist die *vita passiva*¹¹⁷ (im Unterschied zu *vita activa* vs. *contemplativa*¹¹⁸). Die *vita passiva* ist die Lebensform der Liebe des *mere passive* gegebenen Glaubens. Glaube als pathische Wahrnehmung wird zur *praktischen* Lebensform, indem der Glaubende im Horizont des *coram Deo coram mundo* agiert ‚als ein neuer‘. „Die *vita passiva* ... führt ... zu einem Identitätsgewinn ... Seine Passivität löscht seine Aktivität nicht aus, sondern begründet und ermöglicht sie neu. So wird er ... zur Mitarbeit (*cooperatio*) an Gottes Schöpfung befähigt“¹¹⁹. Hier zeigt sich, wie entscheidend Luthers Unterscheidung der rein passiven Glaubensgenese von den aktiven Glaubenslebensformen ist: Wer hier nicht klar unterscheidet, läuft Gefahr, die soteriologische Passivität mit der ethischen Aktivität zu konfundieren. Der Sinn des Glaubens – ist die Liebe¹²⁰, die Nächstenliebe (und *jeder* ist der Nächste); aber diese *caritas* als formativ für den Glauben vorauszusetzen, würde zu *der* soteriologischen Konfusion führen, gegen die Luther durchgängig vorging. Klar ist demnach, dass hier nicht eine *fides caritate formata* agiert¹²¹, weil (oder sofern) damit 1. das Form- und Substanz-

Law and Faith. The Forgotten Foundations of Ethics in Luther's Theology, in: Carl E. Braaten, Robert W. Jenson (Hgg.), Union With Christ. The New Finnish Interpretation of Luther, Grand Rapids 1998, 96-124.

¹¹⁷ Vgl. Stoellger, Passivität aus Passion, 298-308. Vgl. u. a. WA 1, 417; WA 2, 354; WA 4, 84; WA 5, 165 f.; WA 24, 558; WA 31,1, 519; WA 34,2, 488; WA 38, 519, 9; WA 41, 56, 27; WA 41, 60; WA 43, 201, 2; WA 44, 298, 7; WA 57, 33.80; WA 59, 566.

¹¹⁸ WA 5, 85, 1-3: „Proinde cavendum, ne *vita activa* cum suis operibus et *vita contemplativa* cum suis speculationibus nos seducant“.

¹¹⁹ Christian Link, *Vita passiva*. Rechtfertigung als Lebensvorgang, in: Evangelische Theologie 44 (1984), 315-351, hier: 350.

¹²⁰ Vgl. Ebeling, LuSt 2,3, 452.

¹²¹ Vgl. WA 40,1, 225,26-226,19; WA 40,1, 228, 19-26; WA 39,1, 318, 9-17; WA 39,2, 207,38-208,3; WA 39,2, 213,24-214,17. Vgl. Wilfried Härle, Glaube und Liebe bei Martin Luther, in: Michael Roth, Kai Horst-

modell wiederholt würde und 2. Glaube und Werke vermischt würden, indem 3. die Werke als konstitutiv bzw. formativ für den Glauben begriffen würden. Deswegen gilt kritisch „Haec fides sine et ante charitatem iustificat“.¹²²

Daß „wir Gott allein in uns wirken lassen und selber mit all unsern Kräften nichts Eigenes wirken“¹²³, gilt *nicht* für die *vita passiva*, in der wir durchaus selber tun und lassen – aber nicht ‚aus‘ uns selbst, sondern kraft der passiv widerfahrenden Gerechtigkeit. Das zeigte schon die zitierte Formulierung: „Denn das leidende leben ... bringt viel mehr guter werck, kan viel schaffen, radten und andern nuetze sein, wilchs ein unerfarmer nicht thun kann“¹²⁴. Was bei Seuse zum ‚Exemplar‘ führte, seiner Stilisierung als (wirksames?) *exemplum* heiligen Lebens, geht in der *vita passiva* Luthers auf jeden Christen über. Das ist indes keine ‚Ermäßigung‘ des Anspruchs, aus dem Pathos der Rechtfertigung im Ethos des Glaubenslebens. Mehrdeutig bleibt hier, ob das Glaubensleben aufgrund der Glaubensgenese als ‚Imperativ aus dem Indikativ‘ des Zuspruchs zu verstehen ist (als Erfüllung des Gesetzes?), oder ob dieses (noch bei Bultmann wie Jüngel gängige) Schema nicht von Luther unterlaufen wird. Spricht er doch von der „Lust und Liebe zu allen Gepoten Gottes“¹²⁵. Die ‚Früchte‘ entstehen *sua sponte*, gleichsam selbstverständlich und unwillkürlich, und sind daher nicht ‚als Gesetzeserfüllung‘ normativ engzuführen, sondern aus der Fülle der Liebe wohl besser zu verstehen. Dann aber trifft das Schema von Indikativ (der Gnade) und Imperativ (der Freiheit) *nicht* mehr.

Hyperbolisch kann Luther vertreten, der Christ werde zum Medium Christi, wenn es gelte: „Unnd gegen meynem nehsten auch werden ein Christen, wie Christus mir worden ist“.¹²⁶ Die Hyper-

mann (Hgg.), Glauben – Lieben – Hoffen. Theologische Einsichten und Aufgaben, Münster 2001, 76-94.

¹²² WA 40,1, 240, 16.

¹²³ WA 6, 244, 5.

¹²⁴ WA 24, 558, 9-11.

¹²⁵ BSLK 661, 32.

¹²⁶ WA 7, 35, 32-35.

bolik daran ist symbol- oder medientheoretisch klärungsbedürftig: Wird die *vita passiva* in ihrer Liebestätigkeit zum Realpräsenzmedium Christi, wie es das Samaritergleichnis erwarten ließe; wird der Christ zum ‚Boten‘ oder ‚Stellvertreter‘ Christi (mit Klärungsbedarf der ‚Repräsentanz‘); oder wird er zum Kommunikationsmedium des Geistes Christi, oder vorsichtiger: zur Symbolisierung des Christusglaubens, der sein Leben dementsprechend organisiert (i. S. Schleiermachers), oder noch vorsichtiger: zur Darstellung und Artikulation der zugesprochenen Gerechtigkeit? Die Interpretationsvarianten lieben sich vermehren und zeigen eine *crux interpretum*: Wie ist die Relation von Christ und Christus im christlichen Leben zu bestimmen, die aus der (ebenso hyperbolischen) *unio* und *communicatio idiomatum* von Christus und Seele hervorgeht? Sofern diese *unio cum Christo* zu einer *communicatio realis* würde, sind die Werke des Glaubens Präsenzmedien des Geistes Christi – dem Abendmahl analog (oder mehr?), selbstredend „*propter Christum*“, aber „*per fidem*“¹²⁷. „Christum ... formam esse fidei“¹²⁸ kann so verstanden werden, dass im Handeln des Glaubens die formative Kraft Christi zur Wirkung kommt. Die Folgefrage ist, *wer handelt*, wenn im Geiste Christi gehandelt wird: Christus, der Christ, Christus im oder durch den Christ, beide miteinander in *cooperatio*?

7. Glaube *und*: Vernunft, Verstehen, Erfahrung, Vertrauen

Ist Glaube eine neue Relation zu Gott und daher zu sich selbst und aller Welt, sind für den Glaubensbegriff alle möglichen ‚Relationen des Glaubens zu ...‘ näher zu erörtern, da sie alle neu ‚justiert‘ werden. Da das ad infinitum führen würde, werden hier nur vier Aspekte exemplarisch genannt: Vernunft, Verstehen, Erfahrung und Vertrauen. Glaube ist *nicht* als teilweise, mangelhafte *cognitio*, deren Mängel durch *assensus* zu kompensieren wären, *nicht primär* als Erkenntnis (*cognitio*) und auch nicht als anfängliche ‚natürliche‘ Got-

¹²⁷ BSLK 56.

¹²⁸ WA 40,1, 229, 28; vgl. WA 40,1, 228, 30.

teserkenntnis zu identifizieren. All das wären Bestimmungen des Glaubens im Horizont des Logos (als *nous* bzw. Erkenntnisvermögens), denen dann aufgrund ihrer Mangelhaftigkeit noch ein Wille (*assensus*) zu Hilfe kommen müsste.¹²⁹ Glaube ist daher auch nicht bloß ‚justified true belief‘ oder ‚not just belief that this proclamation [of the word of God] is true‘.¹³⁰ Der Glaube ist auch *nicht fides historica*, die von historischem Wissen lebte oder Historien glauben würde (auch das wäre Glaube kognitiv verkürzt als Logos); sondern er ist *fides apprehensiva*.¹³¹ Daraus ist keine falsche Alternative zu konstruieren, denn „so es dazu käme, daß man vergessen sollte jene Historie, so wäre der Grund hin“.¹³²

Weitergehend ist bei Luther von einer *Kontrarationalität* des Wortes Gottes zu sprechen und daher von einer *Kontrafaktizität* des Glaubens¹³³, der „widder alle vernunftt und synne allein an das wort“ sich hänge.¹³⁴ „An die Stelle der *ratio recta* tritt dann die *fides*“.¹³⁵ Die Zuspitzung „At fides rationem mactat et occidit illam bestiam quam totus mundus et omnes creaturae occidere non pos-

¹²⁹ Vgl. aber Ansätze zur natürlichen Gotteserkenntnis WA 19, 206, 7-13; WA 39,1, 175, 20-25.

¹³⁰ Ingolf U. Dalferth, Luther on the experience of faith, in: Heythrop Journal 21 (1980), 50-56, hier: 55.

¹³¹ Vgl. WA 39,1, 45, 21.

¹³² WA 29, 657, 3 f. Wobei ‚Grund‘ hier nicht streng zu verstehen sein dürfte, geht es doch um die „Wirksamkeit der Historie, das heißt ... die Vergebung der Sünden“ (BSLK 79, 6-12), wie Melancthon präziserte.

¹³³ Johann Anselm Steiger, Kontrarationalität und neue Rationalität des Glaubens in der Theologie Martin Luthers, in: Wilfried Härle (Hg.), Prädestination und Willensfreiheit. Luther, Erasmus, Calvin und ihre Wirkungsgeschichte, Leipzig 2009, 23-34, bes. 27 f. Vgl. Brian A. Gerrish, Grace and Reason. A Study in the Theology of Luther, Eugene 2005; Bernhard Lohse, Ratio und Fides. Eine Untersuchung über die Ratio in der Theologie Luthers, Göttingen 1957; Bruce D. Marshall, Faith and reason reconsidered. Aquinas and Luther on deciding what is true, in: The Thomist 63 (1999), 1-48.

¹³⁴ WA 37, 43, 26 f.

¹³⁵ Ebeling, LuSt 2,3, 344, mit Anm. 260; vgl. ebd., 455 f.

sunt“¹³⁶ gilt allerdings nur gegenüber einer Vernunft, die als Grund oder Gipfel des Glaubens konzipiert wird und ihn damit unterminierte. Dagegen kann Luther die natürliche Vernunft ‚in weltlichen Dingen‘ nicht hoch genug schätzen.¹³⁷ Wird doch die Vernunft nicht exkludiert, sondern transformiert im Glauben, so dass Luther formulieren müsste ‚fides facit rationem‘ (novam). „In Christo autem habent novam grammaticam et dialecticam, novam linguam et novam cogitationem et sapientiam, das heist: nova facit omnia.“¹³⁸

Glaube ist zwar nicht *als* Akt der Vernunft zu verstehen, aber Glaube sucht und braucht *Verstehen* des Geglaubten und des Glaubens selber,¹³⁹ sonst wäre er ‚blindes‘ Vertrauen. Die Relation von Wort und Glaube konzipiert ihn als *forma verbi*, was sowohl christologisch-soteriologisch zu deuten ist (Christus als *verbum*) als auch anthropologisch-hermeneutisch (Sprachereignis). Diese hermeneutische Weiterführung, wie sie z. B. von Ebeling und Ringleben entfaltet werden, führt zu einer Vermittlung des *verbum externum*, das ein ‚neues‘ Verstehen freisetzt. Auch hier gilt ‚nova facit omnia‘.

Glaube *als* Erfahrung ist für das Verstehen des Glaubensvollzugs bei Luther grundlegend: Der Glaube sei „sapientia experimentalis“¹⁴⁰ bzw. „experientialis cognitio in Christo“¹⁴¹ Daher gilt „Sola ... experientia facit theologum“¹⁴². Glaube *als* Erfahrung ist die Erfahrung der wirksamen Gegenwart Gottes in Christus vermittelt von Wort und Sakrament. Erfahrung *des* Glaubens ist daher primär *genitivus subjectivus*, in der das Woher und Wohin des Glaubens erfahren wird; sekundär *Welterfahrungen* (*genitivus objectivus*) im Lichte des Glaubens; tertiär auch die reflexive Selbsterfahrung des Glaubens im

¹³⁶ WA 40,1, 362, 15 f.; vgl. Ebeling, LuSt 3, 213-222.

¹³⁷ Vgl. WA 39,1, 175, 11-13, „inventrix et gubernatrix omnium Artium, Medicinarum, Iurium, et quidquid in hac vita sapientiae, potentiae, virtutis et gloriae ab hominibus possidetur.“

¹³⁸ WA 39,2, 304, 6-8.

¹³⁹ WA 18, 605, 7 f.

¹⁴⁰ WA 9, 98, 21.

¹⁴¹ WA 3, 230, 10.

¹⁴² WA TR 1, 16, 13.

genitivus objectivus, aus der Bekenntnis, Werke und Theologie hervorgehen. Dass Glaube *nicht* auf Erfahrung zu *reduzieren* ist, belegt nicht nur die Metapher vom ‚göttlich Werk‘, sondern auch die Kontrafaktizität des Glaubens, der nicht als Kontinuierung der Welt- oder Selbsterfahrung zu deuten ist. Daher wird die Erfahrung neu konfiguriert: „In natura experientia est causa, cur audiamus, et praecedit assensum; in theologia autem experientia sequitur assensum, non praecedit“¹⁴³. Mit Luther über ihn hinaus wäre vom Glauben als Erfahrung gegen alle sonstige Erfahrung zu sprechen¹⁴⁴, oder, wie Ebeling und Jüngel formulierten, als Metaerfahrung, als Erfahrung mit aller Erfahrung oder auch als eine „Erfahrung, die der Glaube bringt“¹⁴⁵ und eröffnet.

Luthers Als-Bestimmungen des Glaubens konzentrieren sich im ‚Vertrauen‘¹⁴⁶ als der Vollzugsgestalt des Glaubens (gegenüber einer bloß inhaltlichen oder doktrinalen Bestimmung). Es wäre analog auch die Vergewisserung oder das Hören (als Verstehen¹⁴⁷) zu nennen, gilt doch als Korrelat des Wortes äquivalent das Hören wie der Glaube. Aber das Vertrauen ist (auch wirkungsgeschichtlich) zum dominanten Deutungsmuster des Glaubens geworden (bis hin zu abwegigen Polemiken gegen den Fiducialglauben als Vorform des sog. Fideismus): „fiducia in filium Dei vel fiducia cordis per Christum in Deum“.¹⁴⁸ Glaube *ist* Vertrauen, nicht auf die eigenen Kräfte, sondern auf die Kraft Gottes bzw. Christi und medial *des Wortes*. Deswegen heißt es, „das ein Gott haben nicht anders ist denn ihm von hertzen trauen und gleuben“.¹⁴⁹

¹⁴³ WA TR 1, 183, 25-27.

¹⁴⁴ Vgl. WA 5, 84, 39 f.; WA 31,1, 488, 18 f. („contra spem im spem credit“).

¹⁴⁵ Hans-Martin Barth, *Fides Creatrix Divinitatis*. Bemerkungen zu Luthers Rede von Gott und dem Glauben, in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie* 14 (1972), 89-106.

¹⁴⁶ Oswald Bayer, *Vertrauen bei Luther*, in: *Kerygma und Dogma* 60 (2014), 355-365.

¹⁴⁷ Vgl. WA 39,1, 45, 23-26.

¹⁴⁸ WA 40,1, 366, 24 f.

¹⁴⁹ BSLK 560, 15 f.

Autorinnen und Autoren

- Ehmann, Johannes, Dr. theol., Professor für Historische Theologie
 Gertz, Jan-Christian, Dr. theol., Professor für Alttestamentliche Theologie
 Hailer, Martin, Dr. theol., Professor für Systematische Theologie an der Pädagogischen Hochschule Heidelberg
 Konradt, Matthias, Dr. theol., Professor für Neutestamentliche Theologie
 Lampe, Peter, Dr. theol., Professor für Neutestamentliche Theologie
 Lienhard, Fritz, Dr. theol., Professor für Praktische Theologie/Kirchentheorie
 Möller, Christian, Dr. theol., em. Professor für Praktische Theologie/Kirchentheorie
 Nierop, Jantine, Dr. theol., Privatdozentin für Praktische Theologie
 Nüssel, Friederike, Dr. theol., Professorin für Systematische Theologie/Ökumene
 Oeming, Manfred, Dr. theol., Professor für Alttestamentliche Theologie
 Schoberth, Ingrid, Dr. theol., Professorin für Praktische Theologie/Religionspädagogik und Dekanin der Theologischen Fakultät
 Schwier, Helmut, Dr. theol., Professor für Neutestamentliche und Praktische Theologie und Universitätsprediger
 Springhart, Heike, Dr. theol., Privatdozentin für Systematische Theologie und Studienleiterin des Morata-Hauses
 Stoellger, Philipp, Dr. theol., Professor für Systematische Theologie/Dogmatik und Religionsphilosophie
 Strohm, Christoph, Dr. theol., Professor für Historische Theologie
 Sundermeier, Theo, Dr. theol., Dr. h. c., em. Professor für Religions- und Missionswissenschaft
 Tanner, Klaus, Dr. theol., Professor für Systematische Theologie/Ethik
 Theißen, Gerd, Dr. theol., Dr. h. c. mult., em. Professor für Neutestamentliche Theologie
 Ulrichs, Hans-Georg, Dr. phil., Hochschulpfarrer der Ev. Universitäts-gemeinde und der ESG Heidelberg

Welker, Michael, Dr. theol., Dr. phil., Dr. h. c., Seniorprofessor für Systematische Theologie/Dogmatik

Ziethé, Carolin, Wissenschaftliche Mitarbeiterin für Neutestamentliche Theologie