

Der Glaube an den Gekreuzigten

Luthers Kreuzestheologie als Glaubenslehre

PHILIPP STOELLGER |

Der Glaube an den Gekreuzigten als Offenbarung von Gottes Wesen und Willen ist nach Luthers Auffassung kein menschlicher, sondern ein göttlicher Akt als das Wirken Gottes im ‚göttlich Werk an uns‘. Der Mensch ist dabei passiv, der Glaubensvollzug ist dann aber Kommunikation im Ereignis der Rechtfertigung. Der Glaube als reine Gabe wird vermittelt kraft des Heiligen Geistes im Wortgeschehen, genauer im ‚fröhlichen Wechsel und Streit‘ zwischen Christus und der Seele, wie es sich dann in der Antwort des Glaubenslebens zeigt, der *vita passiva*.

Der hermeneutische Kontext

„In gewisser Weise ist Luthers Glaubensverständnis der Schlüssel zu seiner Theologie“¹, die als ‚*theologia crucis*‘ [Theologie des Kreuzes] zu begreifen ist. Unter Glaube versteht er den Glauben an die heilsame Gegenwart des Gekreuzigten kraft seines Geistes, des Geistes Christi. Der Glaube an Christus als ‚Kraft Gottes‘ ist Thema faktisch aller Texte Luthers, ob sie nun exegetisch, systematisch, anekdotisch oder metaphorisch und narrativ sind. „Was Glaube ist ... , das pflegt Luther zu beschreiben, indem er vorführt, wie Glaube spricht“, bemerkte H. Gollwitzer². Demnach ist das Wie der Rede des Glaubens 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. Eine besondere Pointe ist, dass die Passion Christi ihre soteriologische Kraft entfaltet in der reinen Passivität des Rechtfertigungsereignisses.



Foto: © privat

Prof. Dr. Philipp Stoellger lehrt Systematische Theologie (mit den Schwerpunkten Dogmatik und Religionsphilosophie) am Wissenschaftlich-theologischen Seminar der Evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Heidelberg und am Heidelberger Forschungszentrum für Internationale und Interdisziplinäre Theologie.
E-Mail: ps@wts.uni-heidelberg.de

Die Sünde als Gegenbegriff zum Glauben an den Gekreuzigten

Die Sünde als Unglaube ist nach Luther die negativ bestimmte Ausgangslage des Menschen. Ihr steht der von Gott geschaffene Glaube gegenüber. Aufgrund dieser negativen ‚*conditio humana*‘ [menschlichen Verfasstheit] kann der Glaube nicht aus dem Menschen selbst entstehen. Die Sünde ist „das Alte“, 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.

Ein Problem bleibt dabei allerdings die Tendenz zur Dualisierung bei Luther, sowohl Gottes (*absconditus* vs. *revelatus*)³, seiner Medien (Gesetz vs. Evangelium), des Menschen (alt vs. neu), der Wirklichkeit (Kirche vs. Welt; zwei Reiche) etc.

Der ‚Sitz im Leben‘ des Glaubens an den Gekreuzigten

Man kann den Glauben an den Gekreuzigten bei Luther verschiedenen verorten:

a) *Anthropologisches Setting*: Der Glaube ‚sitzt‘ im Herzen⁴, im leibseelischen Menschen, d. h. nicht in erster Linie im Erkenntnisvermögen (Logos) oder Willen (Ethos), sondern in der pathischen Integration des ganzen Menschen in seiner leibseelischen, personalen Einheit. Daher ist der Glaube eine Form der Wahrnehmung, genauer, eine pathische Wahrnehmung der Widerfahrung 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*: Der 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* [lebendigen Stimme] der öffentlichen Verkündigung, die im Gottesdienst wahrgenommen wird.



Cranach d. Ä. und Cranach d. J.: Luther zeigt auf den Gekreuzigten, Predella des Altarbildes in der Christuskirche Wittenberg

c) *Ontologisches Setting*: Luther folgt nicht der Substanzontologie bzw. dem materia-forma-Modell aristotelischer Prägung. Für ihn ist die die Passivitätsrelation Gott gegenüber konstitutiv: coram Deo iustificante [vor dem Angesicht des rechtfertigenden Gottes]. Diese „relationale Ontologie“ ist personal⁵, kommunikativ und vor allem ein Sprach- bzw. Wortgeschehen⁶. 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).

Performanzen, Prägnanzen und Paradoxe des Glaubens an den Gekreuzigten

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. Er ist weder natürlicherweise ‚infusa‘ [eingeflüßt], noch tugendhafterweise ‚acquisita‘ [angenommen], sondern: „glawb ist eyngotlich 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“ (WA DB 7, 11,6–9). Glaube ist demnach nicht Menschenwerk, sondern Gotteswerk in uns. Für den Glaubenden hat das zur Folge, „das wir allein got in uns wirckenn lassen unnd wir nichts eygens wircken in allen unsern krefftten“ (WA 6, 244,5f. Vgl. WA 6; 244, 27–29).

Wer Glauben als Erfahrung statt als Offenbarung deutet, operiert in einer Alternativstellung (z. B. Schleiermacher versus Barth), die weder Luther trifft noch systematisch notwendig oder wünschenswert ist. Denn wann immer Glaube Erfahrung sei, muss er Gotteseffahrung sein (göttlich Werk), um Glaube zu sein; und wann immer Glaube als Offenbarung gilt (göttlich Werk), muss er Offenbarungserfahrung sein.

Joest zeigte für Luther, „dass gerade auch die ‚Antwort‘ des Glaubens, also genau dasjenige, worin für ihn zweifellos der eigentliche Grundlebensakt des Menschen als Person geschieht, ganz und gar als Widerfahrnis göttlichen Wirkens erscheint“⁷. 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‘ [antwortende Passivität]⁸ verstehen, die in der vita passiva gelebt wird.

b) *promissio und fides ex auditu* [Zusage / Verheißung und Glaube aus dem Hören]

Indem Glaube als Gottes Werk 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“ [allein durch das Wort der Zusage / Verheißung]⁹. Das heißt, Gotteswerk und Menschenwerk werden im Wortwerk vermittelt. Dem Wort wird daher Wahrheit und Wirkung zugeschrieben als Leitmedium des ‚göttlich Werk‘. Maßgebend die *promissio* bzw. *verba testamenti* bewirken, was sie besagen (WA 6, 514,13f). Daher ist das Wort Gottes *sacramentum* [Sakrament], nicht nur *exemplum* [Beispiel]: Es bewirkt den Glauben, der damit nicht als *fides infusa* [eingeflüßter Glaube]¹⁰, sondern in der Tradition der *fides acquisita ex auditu* [angenommener Glaube aus dem Hören] bestimmt wird. Aber abweichend von dieser Tradition ist Glaube bei Luther nicht ‚acquisita‘ [angenommen], auch nicht in einem Vermögen des Menschen begründet, sondern, *fides ex auditu* [Glaube aus dem Hören] (WA 6, 85,6ff. Vgl. WA 39,1, 83,24–27).

Das Hören als Leitmedium ist formal zu präzisieren als Ereignis ab extra [von außen], es ist stets institutionell geformt (Amt der öffentlichen Verkündigung), und es ist leibliches Wort, womit inklusiv ‚Wort und Sakrament‘ gemeint sind.

c), *froelich wechßel und streytt'*

Die Genese des Glaubens wird im *locus classicus* [im klassischen Ort] von Luthers Theologie entfaltet, in *De libertate christiana* [Über die christliche Freiheit]. Der, heiße Kern' dieser Glaubenslehre wird hier hermeneutisch und systematisch rekonstruiert: Luther unterscheidet drei *gratiae fidei* [Gnadengaben des Glaubens]:

1. **Die erste Gnade des Glaubens** ist die *unio* der *anima* mit den *promissa Dei* [die Einung der Seele mit den Zusagen / Verheißungen Gottes], den *verba sancta* [den heiligen Worten]¹¹. Diese *unio* [Einung] von Seele und Verheißungswort wird taktil und gustatorisch gedeutet (absorbeatur, saturetur, inebrietur [aufgenommen, sattmachend, berauschend]), als „*tactus Christi*“ [Berührung Christi] (vgl. *Christus als medicus* [Arzt]), wodurch die Seele geheilt wird kraft einer „*absorptio verbi omnia*“ [Verschlingen aller Worte] (WA 7, 54,19f): Die Eigenschaften des Wortes gehen auf die Seele über. Das wird weitergeführt in der Metaphorik der Seele als feurigem Eisen, das wegen seiner Vereinigung mit dem Feuer glüht: Daher ist der Glaube „Konformität mit dem Wort“¹². Die *unio* als *communicatio idiomatum* des Wortes mit der Seele ist einseitige Gnade, Heilung, effektiver Zuspruch und Befreiung der Seele – womit die erste Hauptthese der Freiheitsschrift expliziert wird: dass der Glaube frei macht (freier Herr aller Dinge). So schließt Luther: „*haec est Christiana illa libertas, fides nostra*“ [dies ist jene christliche Freiheit, unser Glaube] (WA 7, 53,31f). 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* [Tugend] genannt, nicht im antiken Sinn, sondern als *vis* und *virtus Dei* [Kraft und Tugend Gottes], die im Glauben wirksam ist)¹³ legt die christliche Freiheit als Aktivität des Glaubens aus, der jedoch als reine Gabe definiert ist (WA 7, 54,23–25). Hier ist von einem einseitig begründetem zweiseitigen *commercium* [Handelsgeschäft] oder Gabentausch zu sprechen, dessen Möglichkeits- und Wirklichkeitsbedingung allerdings in der reinen Gabe begründet bleibt.

3. **Die dritte Gnade des Glaubens** („*tertia fidei gratia*“) legt die *unio* von Seele und Christus in metaphorischer Deutung des Heilserignisses der Rechtfertigung aus. Den Auftakt zur Deutung des ‚fröhlichen Wechsels (und Streits!)‘ bildet eine befremdlich mystische Metapher: a) „*Quod animam copulat cum Christo, sicut sponsam cum sponso*“ [dass die Seele mit Christus kopuliert, wie die Braut mit dem Bräutigam]¹⁴. Diese drastische und prägnante Metapher ist die Figur, mit der b) die *unio* von Seele und Christus als „*una caro*“ [ein Fleisch] gedeutet wird. Darin zeige sich c), dass diese wahre Ehe viel vollkommener sei als alle zwischenmenschlichen, weil sie nicht zwei soteriologisch, alte' Menschen vereint, sondern den alten mit Christus, so dass der alte neu wird (mere passive [rein passiv]). Nach der metaphorischen Grundlegung wird von Luther rhetorisch geschlossen auf d) die Gütergemeinschaft von Christus und Seele. Aus der *unio* geht die *communio* [Einung – Gemeinschaft] hervor, so dass kraft einer *communicatio idiomatum* [gegenseitige Mitteilung der Eigenschaften] alle Eigenschaften der Seele auf Christus übergehen und umgekehrt.

4. Was als fröhlicher Wechsel den Gewinn dieser *unio* und *communicatio* artikuliert, hat eine oft verkannte Kehrseite: Krieg und Duell. Das „*dulcissimum spectaculum*“ [das süßeste Schauspiel] ist ein „*froelich wechßel und streytt*“. Im Lateinischen wird das deutlicher, wenn Luther – metaphorisch gegenläufig zu Kopulation, Vereinigung und Ehe – vom „*salutare bellum*“ [Heilmittel Krieg] und „*stupendum duellum*“ [staunender Kampf] spricht (WA 7, 55,8.16). Das Vereinigungsgeschehen der Glaubensgenese ist polemisch. 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.

d), *sola fide iustificari mere passive'* [allein durch den Glauben rein passiv gerechtfertigt werden]

Die Passivität (des *mere passive iustificari*) besteht im heilvollen Erleiden des ‚göttlich Werk in uns‘, das allerdings nicht abstrakt oder unmittelbar an uns wirkt, sondern maßgebend solo Christo [allein durch Christus]. Dabei ist im Blick auf ‚Glauben bei Luther‘ die Überwindung der Sünde als hamartiologische Passivität und der effektive Zuspruch der Gerechtigkeit als soteriologische Passivität relevant. Von dieser reinen Passivität der Glaubensgenese ist die korrelative Passivität des Glaubenslebens als *usus passionis* [Gebrauch der Passion] zu unterscheiden (das entfaltet die *vita passiva*). Sinn und Zweck von Luthers Passivitätsthese ist primär soteriologisch: Christi Passion als Grund und Grenze an den Anfang der Reihe der diversen Passivitäten zu setzen, bestimmt die Kreuzestheologie gegen die Herrlichkeitstheologie [theologia crucis vs. gloriae]. Das heißt auch, die soteriologisch reine Passivität ist nicht mit Schmerz und Leid zu identifizieren, sondern kreative (Jüngel¹⁵) oder genauer neuschöpferische und heilvolle Passivität zu nennen, die daher auch ‚lustvoll‘ im Sinne der Befreiung und Belebung verstanden werden kann.

e), *fides creatrix divinitatis'* [Der Glaube als Schöpfer der Göttlichkeit]

Wie mächtig ist der Glaube? Luther kann die Allmacht des Glaubens vertreten, als ginge durch die *communicatio* [gegenseitige Mitteilung] die Macht Gottes auf den Glauben über (vgl. Lk 1,37; Mk 9,23; 10,27). „[*Fides*] *creatrix est divinitatis, non in substantia Dei, sed in nobis. [...]* In summa: nihil maiestatis et divinitatis habet Deus, ubi fides non est.“ [Der Glaube ist Schöpfer der Göttlichkeit, nicht bezogen auf das Wesen Gottes, sondern in uns. ... Kurz: Wo kein Glaube ist, hat Gott nichts von Majestät und Göttlichkeit].¹⁶ 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 heilvoll gegenwärtig (in nobis [in uns]).

Glaube als Gewissheit in Anfechtung

Grundlegend gilt für Luther: „credens fit certus“ [der Glaube wird gewiss] (WA 30,2, 688,5). Er unterscheidet dazu normativ die certitudo [Gewissheit] von der securitas [Sicherheit] (wie von der opinio [Meinung]). Während securitas eine ‚eigene‘ wäre, etwa kraft eigener Vermögen oder Besitzes, ist certitudo im Gottesverhältnis begründet. Gewiss ist der Glaube, weil Gottes Barmherzigkeit, Treue bzw. Gerechtigkeit gewiss ist. Somit wird die Gewissheit im extra nos [außerhalb von uns] begründet, durch Wort und Sakrament¹⁷. Klassisch formuliert: Das Wort des Evangeliums (promissio [Zusage, Verheißung]) ist die Gegebenheitsweise der Gewissheit. Wer ‚mehr‘ will (Gott ‚selbst‘ oder das Selbstverhältnis des Subjekts), wird weniger finden (deus nudus [den ‚nackten‘, entblößten Gott] oder das angefochtene Subjekt).

Der Glaube ist als certitudo deshalb nie securitas, also eine Gewissheit, die nicht kraft Vernunft oder Logos gesichert wäre, sondern als Heilsgewissheit extern begründet ist. Dem widerspricht nicht, sondern entspricht (peccator in re, iustus in spe [Sünder in der Sache, Gerechtfertigter in der Hoffnung]), 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 (WA 1, 59,16–28). Dass Anfechtung von Gott kommen kann und ihren 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 [Gott gegen Gott]¹⁸, gilt für den angefochtenen Glauben „fides contra fidem“ [Glaube gegen Glauben]¹⁹. Für die Anthropologie im Licht der Rechtfertigungslehre ist der entsprechende Grundsatz das simul iustus et peccator [zugleich gerecht und Sünder]²⁰. Der peccator in re, der wir sind und bleiben, ist iustus in spe. 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? Liminal widerfahrend ist es Christus, der glaubt, wenn wir glauben. Responsorisch sind es wir (simul), die darauf mit Bekenntnis, Gottesdienst und Glaubensleben antworten.

‚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 [Tod und Auferstehung]: 1. Tötung des „alten Adam“, 2. Auferstehung des neuen Menschen in Einheit mit Christus, weil das Neue das Alte umbesetzt und überwindet. Eine manifeste Wirkung ist das gute Gewissen, das der Glaube ist²¹.

Der Sinn und Zweck des Glaubens liegt nicht im ‚Glauben allein‘ oder dem ‚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“ [damit er uns als seine Mitwirkenden habe] (WA 18, 695, 29). Diese cooperatio ist die vita passiva (im Unterschied zu vita activa vs. contemplativa). Die vita passiva ist die Lebensform der Liebe des mere passive gegebenen Glaubens. Der Sinn des Glaubens – ist die Liebe²², die Nächstenliebe (und jeder ist der Nächste).

Dass „wir Gott allein in uns wirken lassen und selber mit all unsern Kräften nichts Eigenes wirken“, 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. Die ‚Früchte‘ entstehen sua sponte [aus eigenem Antrieb; von selbst], gleichsam selbstverständlich und unwillkürlich, und sind daher nicht ‚als Gesetzeserfüllung‘ normativ engzuführen, sondern aus der Fülle der Liebe wohl besser zu verstehen. Die Folgefrage ist, wer handelt, wenn im Geiste Christi gehandelt wird: Christus, der Christ, Christus im oder durch den Christ, beide miteinander in cooperatio? Luther wagte zu sagen, dass Gott „per verbum tribuat spiritum, ut nos habeat suos cooperatores“ [durch das Wort den Geist spende, damit er uns als seine Mitwirkenden habe] (WA 18, 695). ■

Literatur | Anmerkungen

- Gerhard Ebeling, Lutherstudien (LuSt). Disputatio de homine, Bd. 2, Teilbd. 3, Die theologische Definition des Menschen. Kommentar zu These 20–40 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1982), 145.
- Helmut Gollwitzer, „Von Glauben und Unglauben bei Luther“, in Evangelische Theologie 44, Nr. 4 (1984): 360–379, 360, mit Verweis auf WA 7, 215 f.
- Luther sprach von dem sich verbergenden (absconditus) und dem sich offenbarenden Gott (revelatus).
- 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.
- Vgl. Wilfried Joest, Ontologie der Person bei Luther (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1967).
- Vgl. hierzu die einschlägigen Arbeiten Gerhard Ebelings, Eberhard Jüngels und Joachim Ringlebens.
- Joest, Ontologie der Person bei Luther, 37f, vgl. 42. Vgl. Albrecht Beutel, Im Anfang war das Wort. Studien zu Luthers Sprachverständnis (Tübingen: Mohr Siebeck, 2006), 438–481.
- Joest, Ontologie der Person bei Luther, 302.
- WA 9, 383,15. Vgl. Ulrich Asendorf, „Glaube – Verheißung – Christus, im Zusammenhang von Luthers Tauflehre“: Luther 41, Nr. 1 (1970), 80–88; Oswald Bayer, Promissio. Geschichte der reformatorischen Wende in Luthers Theologie (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1971).
- Eero Huovinen, „Der infusio-Gedanke als Problem der Lutherforschung“, in Oswald Bayer (Hg.), Caritas Dei. Beiträge zum Verständnis Luthers und der gegenwärtigen Ökumene (Helsinki: Luther-Agricola-Gesellschaft, 1997), 192–204.
- Vgl. WA 7, 53,15–33; vgl. auch Reinhold Rieger, Von der Freiheit eines Christenmenschen (Tübingen: Mohr Siebeck, 2007), 159–168.
- Ebeling, LuSt 2,3, 505.
- „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; 7–16.
- Vgl. WA 7, 54,23–25.31. Bekanntlich steht hier das Hohe Lied mit seiner Auslegungsgeschichte der Brautmystik im Hintergrund, vgl. Bernhard von Clairvaux, Sämtliche Werke (Innsbruck: Tyrolia, 1994), SC 7,II, 110–113; vgl. Rieger, Von der Freiheit eines Christenmenschen, 182 ff.
- Jüngel, Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens, 155.
- 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: Mohr Siebeck, 1998), 200–214; vgl. Ebeling, LuSt 3, 193–211.
- Vgl. Sven Grosse, „Salvation and the Certitude of Faith. Luther on Assurance“, in Pro Ecclesia 20, Nr. 1 (2011): 64–85.
- Vgl. WA 45, 370,34–36: „Der kampf 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.“
- WA 29, 513,6; vgl. Philipp Stoellger, „Glaube als Anfechtung? Zur Hermeneutik der Differenz von Anfechtung und Versuchung“, in Pierre Bühler, Andreas Hunziker (Hgg.), Anfechtung. Ingolf U. Dalferth zum 65. Geburtstag (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, im Erscheinen). Gerhard Ebeling, „Die Klage über das Erfahrungsdefizit in der Theologie als Frage nach ihrer Sache“, in Wort und Glaube 3 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1975), 6f., 13f; Wolfhart Pannenberg, „Der Einfluß der Anfechtungserfahrung auf den Prädestinationsbegriff Luthers“, in Kerygma und Dogma 3 (1957): 109–139.
- WA 40,1, 368,26; vgl. WA 2, 497,13; WA 56, 70,9f; WA 56, 272,17; WA 57, 165,12.
- „Fides nihil aliud est quam bona conscientia“. WA 20, 718,11–20; vgl. Ebeling, LuSt 2,3, 464f.
- Vgl. Ebeling, LuSt 2,3, 452.