

## [70] LUETHERS THEOLOGIE IN KATHOLISCHER SICHT

### 5. GRATIA UND DONUM, RECHTFERTIGUNG UND HEILIGUNG NACH LUTHERS SCHRIFT „WIEDER DEN LÖWENDER THEOLOGEN LATOMUS“

veröffentlicht in:

Catholica 24 (1970) 67-83;

Studien zur Geschichte und Theologie der Reformation. Festschrift für Ernst Bizer, Neukirchen 1969, 141–156.

Um Luthers Auffassung von der bleibenden Sünde, der Rechtfertigung und der Heiligung, die ebenso zentral bei ihm wie strittig in der Forschung ist, zu eruieren, ist die Schrift "Wider den Löwener Theologen Latomus"<sup>1</sup> in besonderer Weise geeignet. Erstens ist sie aus einer Zeit, wo Luthers reformatorischer Durchbruch zweifellos erfolgt ist. Zweitens steht sie diesem noch nicht allzu fern. Drittens präzisiert Luther seine Ansicht angesichts klarer und auch gedruckt vorliegender Einwände seiner Gegner. Viertens tut er das in einer bei ihm sonst nicht gewohnten Systematik: Neben *De captivitate* und *De servo arbitrio* gehört der Antilatomo zu den wenigen systematischen Schriften Luthers.

#### I. Die bleibende Sünde

Luthers Rede von der bleibenden Sünde ist auf dem Hintergrund des scholastisch nominalistischen Sündenbegriffs zu sehen. Gabriel Biel unterscheidet drei Schulrichtungen bezüglich des Verständnisses [71] der Erbsünde: Nach der ersten Auffassung, die Petrus Lombardus im Anschluss an Augustinus vertreten hat, ist die Erbsünde eine Krankheit der Seele, nämlich das Laster der Konkupiszenz. Diese wird selbst nicht nachgelassen, sondern nur gemindert.<sup>2</sup>

Nach der zweiten Auffassung - ihre Vertreter sind Anselm von Canterbury und in dessen Gefolge Scotus, Ockham und Biel selbst - ist die Erbsünde das "Entbehren und Beraubtsein der ursprünglichen Gerechtigkeit, die man zu haben verpflichtet ist".<sup>3</sup> Die Konkupiszenz ist damit faktisch verknüpft, sie macht aber nicht selbst das Wesen der Erbsünde aus, wie nach der ersten Meinung.<sup>4</sup>

Die dritte, von Alexander von Hales, Thomas von Aquin und Bonaventura vertretene Auffassung nimmt eine vermittelnde Stellung ein, insofern das Fehlen der ursprünglichen Gerechtigkeit zwar *formaliter* das Wesen der Erbsünde ausmacht, die Konkupiszenz aber damit so innerlich verbunden ist, dass man sie als das Materialelement bezeichnen kann.

---

<sup>1</sup> Von Melanchthon kurz "Antilatomo" genannt. Der Originaltitel lautet: *Rationis Latomianae pro Incendariis Lovanieruis Scholae Sophistis redditae Lutheriana Confutatio* (WA 8, 43-128); deutsche Übersetzung von R. Frick im 6. Ergänzungsband zu "Martin Luther, Ausgewählte Werke", hg. von H. H. Borchert u. G. Merz (1961). Dieser Übersetzung sind die angeführten Zitate meist entnommen. Von Fricks Einführung und Anmerkungen zu der Übersetzung abgesehen, ist zum Antilatomo wenig geschrieben. Vgl. R. Hermann, Zur Kontroverse zwischen Luther und Latomus, in: Luther und Melanchthon, Referate und Berichte des 2. Internationalen Kongresses für Lutherforschung Münster 1960, hg. von V. Varta (1961), 104-118; nr.RS, Luthers These "Gerecht und Sünder zugleich" (21960); M. Schlofenbach, Glaube als Geschenk Gottes (o. J.); J.E. Vercruysee, Jacobus Latomus und Martin Luther. Einführendes zu einer Kontroverse: Gregorianum 64 (1983) 515-537. Zahlreiche Belegstellen aus anderen Lutherschriften trägt bei die stark schematisierende Studie von T. Beer, Die Ausgangspositionen der lutherischen und katholischen Lehre von der Rechtfertigung, in: Catholica 21 (1967) 65-84; Anregungen verdanke ich den Teilnehmern meines Seminars in Trier, Mainz und Münster, besonders Herrn V. Pfnür.

<sup>2</sup> "... *qualitas morbida animae, vitium scilicet concupiscentiae ... Et secundum quosdam illa qualitas non remittitur in essentia sua licet in effectu minuat*" (11 Sent, d. 30, (l. 2, a. 1, lit. A).

<sup>3</sup> "... *carentia et privatio originalis iustitiae debitae inesse*" (ebd. 1k. B).

<sup>4</sup> II Sent, d. 30, q. 2, a. 2, concl. 5.

Letzteres bleibt, wenn in der Taufe die Erbsünde durch das Geschenk der Gnade beseitigt wird. Die Konkupiszenz ist nicht selbst Sünde, führt aber als "Zunder" immer wieder zur Sünde, wenn der Mensch in sie einwilligt.

Luther ist der ersten Meinung. Er versteht die Konkupiszenz selbst als Sünde und nicht als Schwachheit und Unvollkommenheit, die erst durch die Einwilligung des Menschen zur Sünde wird. Für Luther ist "Sünde nichts anderes als das, was nicht nach Gottes Gesetz ist".<sup>5</sup> Die Zustimmung des Willens nimmt er in seine Definition nicht auf. Ihm [72] geht es um die "Verderbnis der Natur" (104, 23), um die gottwidrige Grundhaltung, nicht um ein Werk. Sünde "ist Name nicht eines Werkes, sondern eines Standes und umfasst das Bemühen des ganzen Lebens" (125, 38f.). Wie schon im Römerbrief polemisiert Luther gegen den Nominalismus, gegen die "siebenmal verfluchte Theologie der neuen Richtung" (55, 1f.), die für ihn "die Synagoge des Satans" (54, 18) ist. Nach ihr bedarf der Mensch an sich der Gnade nicht, um die Gebote Gottes zu erfüllen, um Gott über alles zu lieben, sondern nur weil Gott es so festgesetzt hat. Nicht "hinsichtlich ihres tatsächlichen Vollzuges", sondern nur "hinsichtlich der Absicht des Gebietenden ist die Gnade erforderlich" (54, 3ff.). "*Summa*, das Gesetz ist bei ihnen erfüllt, und sie brauchen, wie gesagt, keine Gnade, es sei denn aus einer obendrein hinzukommenden göttlichen Forderung" (105, 29ff.; vgl. WA 56, 274, 16ff.). Ist aber die Gnade nur eine äußere Bedingung, ein von Gott willkürlich gefordertes Verdienstmoment, dann ist auch ihr Fehlen, als das die Erbsünde definiert wird, kein wirklicher Mangel am Menschen, sondern nur eine Bestimmung zur Strafe. Ist diese weggenommen, dann bleibt im Menschen nichts zurück. Ähnlich ist es bei der Tatsünde. Ist der Akt vorbei, bleibt nichts in der Seele zurück, was dem Heil des Menschen im Wege steht, als die Verschuldung "zur Strafe" (*reatus poenae*).

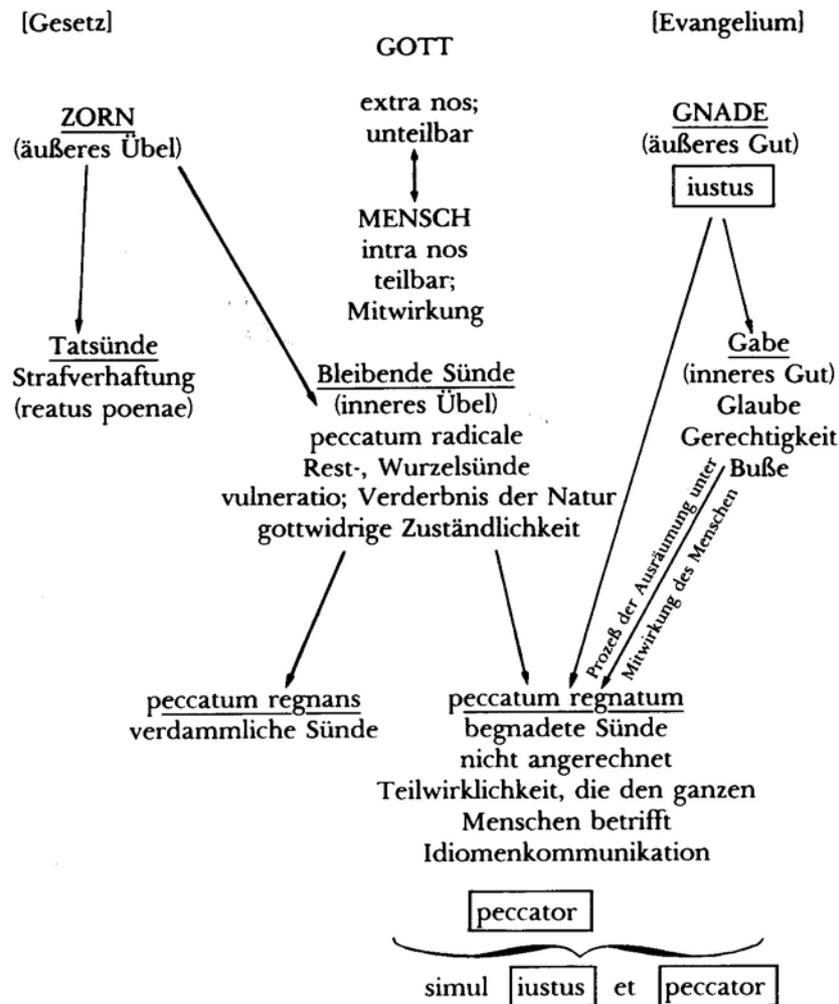
Für Luther ist die Sünde dagegen ein doppeltes Übel, ein äußeres und ein inneres. Sie hat eine doppelte Wirkung. Denn sie stört das Verhältnis zu Gott und verdirbt den Menschen. Sünde ist gemäß der Heiligen Schrift nicht so sehr die einzelne Tat, Diebstahl, Betrug, Verleumdung oder Mord, sondern die allem Tun vorausliegende Zuständlichkeit. "Und ich weiß nicht, ob Sünde in der Schrift jemals genommen wird für jene Werke, die wir Sünde nennen. Mir scheint nämlich, dass sie gewöhnlich jenen wurzelhaften Sauerteig so nennt, dessen Frucht die schlechten Werke und Worte sind" (104, 4-7). Deshalb ist es mit der Verzeihung der Sünde, d. h. mit der Huld Gottes, nicht getan, sondern muss die Erneuerung des Menschen gleichzeitig vonstatten gehen. Diese erfolgt aber nicht im Augenblick, sondern in einem langsamen Gesundungsprozess. Entsprechend hatte Luther in der Römerbriefvorlesung die scholastischen Theologen getadelt, die "erträumen, die Erbsünde wie die Tatsünde würden gänzlich weggenommen, gleichsam als ob sie etwas seien, was in einem Augenblick weggebracht werden könne" (WA 56, 273, 4ff.), und er hatte sich auf

---

<sup>5</sup> "*Peccatum vero nihil aliud est, quam id quod non est .secundum legem dei*" (WA 8, 83, 28; vgl. 104, 27f.; 113, 31f.; 117, 28; 125, 25f.). (Ich zitiere den "Antilatornus" mit Seite und Zeile der WA, Bd 8.) Wenn Luther in dieser Weise "Sünde" definiert und die Einwilligung nicht einbezieht, dann kann man fragen, ob seine Auffassung dem Tridentinum widerspricht (vgl. DS 1515 [1792]), wonach durch die Taufe alles hinweggenommen wird, was "das wirkliche und eigentliche Wesen der Sünde ausmacht". Dass der *reatus peccati* nachgelassen wird, lehrt auch Luther, und dass Paulus die Konkupiszenz Sünde nennt, gibt auch das Konzil zu; allerdings nicht Sünde im eigentlichen Sinne - dazu bedarf es der Einwilligung ; aber Sünde, insofern sie "aus der Sünde stammt und zur Sünde geneigt macht" bzw. gegen das Gesetz Gottes gerichtet ist, wie Luther sagt. Sie ist *materialiter* Sünde und wird es *forinatiter* durch die Einwilligung. Luther sagt, wie wir unten sehen werden, sie ist beherrschte Sünde und wird herrschende, verdammliche Sünde durch die Einwilligung. Es ist heute Zeit, von den theologischen Formeln weg auf die Sache zu schauen und zu fragen, ob die Unterschiede so groß und trennend sind, wie es scheint, oder ob es nur um Nuancen geht, wie sie zwischen verschiedenen theologischen Schulen immer bestehen werden, ja müssen, weil die eine Wahrheit nicht adäquat zu fassen ist.

Augustinus berufen, wonach in der Taufe die ganze Sünde vergeben werde "nicht so, dass sie nicht da wäre, aber so, dass sie nicht zugerechnet werde".<sup>6</sup>

[73] SCHEMA DER LEHRE LUTERS VON SÜNDE UND RECHTFERTIGUNG IN DER SCHRIFT „WIDER LATONMUS“



[74] In der *Assertio* von 1520 wendet Luther sich gegen das Verständnis der Sünde als bloßer Strafbestimmung und entsprechend der Rechtfertigung als bloßer Aufnahme in die Huld Gottes, d.h. gegen ein Verständnis von Sünde und Gnade als bloßer Beziehungen ohne seinhaften Grund im Menschen: "Sie erdichten, der *reatus* sei ein Bezug zwischen Gott und dem Sünder, durch den dieser zur Strafe bestimmt wird. Es ist ein Unrecht der Gnade Gottes gegenüber, wenn gelehrt wird, dass sie nur diesen phantastischen Bezug hinwegnimmt, da doch, wie die Schrift spricht, die Gnade Gottes uns erneuert, verändert und in neue Menschen umwandelt von Tag zu Tag, und da doch die Sache ernsthaft zu verhandeln ist, nicht durch das Wegnehmen von Beziehungen, sondern durch Änderungen des Wesens und des Lebens"

<sup>6</sup> WA 56, 273, 10f.; ebenso 93, 7f. Bei Augustinus (*De nupt. et concup.* I 25; PL 44, 403) heißt es: "*Dimitti concupiscentiam carnis in baptimo, no ut non sit, sed ut in peccatum non imputetur.*" Luther ändert *concupiscentia* in *peccatum*. Bei ihm heißt es: "*Remittitur in baptismo universum peccatum, non ut non sit, sed ut non imputetur*" (93, 7f.).

(7, 109, 14-21). In "Wider Latomus" spricht Luther vom "Wahngebilde der Schuldverhaftung und Anrechnung zur Strafe" (87, 36). Er wehrt sich dagegen, die Folge der Sünde in einer juristischen Strafverhaftung und nicht in einer Verkehrung und Depravierung des Menschen zu sehen. Nach Luther kann man nicht sagen: "es ist da keine Schuldverhaftung, keine Schuldverpflichtung, also ist da keine Sünde" (118, 17f.). Auch nach dem Nachlass der Sünden bleibt die Sünde als den Menschen bestimmende Macht. Die "wurzelhafte" Sünde muss noch in langer Bußbemühung ausgetrieben, innerlich aufgearbeitet werden. In der Taufe sind zwar alle Sünden ganz vergeben, aber noch nicht alle vernichtet. Denn wir glauben, dass die Vergebung aller Sünden geschehen ist ohne Zweifel, aber wir haben auch täglich zu tun und warten darauf, dass auch geschehe die Vernichtung aller Sünden und ihre vollständige Ausräumung. Und diejenigen, die daran arbeiten, die tun gute Werke" (96, 7-11). Luther versteht die bleibende Sünde, "jene gesamte Verderbnis der Natur in allen Gliedern" (104, 27f.), so sehr als eine Zuständlichkeit, als ein Sein, das allem Tun und aller Beziehung vorgeordnet ist, dass er das Wort Substanz auf sie anwenden kann. Ihrer Substanz, nicht ihrer Auswirkung nach bleibt die Sünde.<sup>7</sup> "Denn ganz dieselbe Bewegung des Zorns und der Begierde ist im Frommen und im Gottlosen, dieselbe vor der Gnade und nach der Gnade .., aber im Kraftfeld der Gnade vermag sie nichts" (91, 37ff.), wie ein gefesselter Räuber keinen Schaden stiften kann. Die Taufe nimmt alle Sünden weg nur hinsichtlich ihrer Kräfte, aber "nicht hinsichtlich der Substanz". Was [75] diese angeht, bleibt ein Rest, der von Tag zu Tag immer mehr abzutragen ist (93, 3-6; 88, 25-28). Wohl bestimmt die Wurzelsünde (105, 14) das Tun des Gerechtfertigten mit, weshalb seine guten Werke nie ohne Sünde sind und er weiter der Barmherzigkeit Gottes bedarf: "Alle deine Werke sind befleckt und unrein wegen des Teiles in dir, der Gott entgegen ist" (94, 4f.). Aber diese Befleckung durch die Sünde wird nicht zugerechnet. Die Barmherzigkeit Gottes hält dich, als seiest du ohne Sünde, nur dass du fortfährst, das zu töten, was schon verdammt und von ihm ganz nahe an den Tod gebracht ist" (93, 10ff.).

Betont Luther dem Nominalismus gegenüber, dass Sünde und Gnade nicht bloße Beziehungen, nicht lediglich äußere, das Sein des Menschen nicht eigentlich tangierende Umstände sind, dann gibt er sich Latomus und den, so können wir sagen, Vertretern der *via antiqua* gegenüber nicht damit zufrieden, die von Sünde hervorgerufene Verderbnis der Natur, die nach der Taufe übrigbleibende Konkupiszenz bloß "Schwachheit, Strafe, Unvollkommenheit, Fehl" (89, 19f.) und nicht mit Paulus wirklich Sünde zu nennen. Luther, für den Sünde all das ist, was gegen das Gesetz Gottes ist, wehrt sich, den Sündenbegriff analog zu nehmen und wirft Latomus vor: "Ihr habt eine Unterscheidung im Begriff der Sünde erfunden" (102, 38). Der Löwener Theologe hatte nämlich eine vierfache Verwendung des Wortes *peccatum* in der Heiligen Schrift unterschieden:

1. Als Sünde wird ihr Urheber, der Teufel bezeichnet.
2. Als ihre Wirkung oder Strafe ist die Konkupiszenz Sünde, die im Getauften zurückbleibt und die neue Sünde bewirkt, wenn man ihr zustimmt.<sup>8</sup>
3. Als Opfer für die Sünde konnte auch Christus für uns zur Sünde werden und als solche bezeichnet werden.

<sup>7</sup> *"Ita peccatum in nobis post baptisum vere peccatum est naturaliter, sed in substantia, nec in quantitate, nec qualitate, nec actione, in passione vero totum"* (91, 35ff.). Luther will hier von Substanz reden nicht im Sinne des Aristoteles, sondern des Quintilian (88, 15f.), d. h., ihn interessiert nicht das *nun-in-alio-Sein*, sondern das Wesen im Unterschied zur Qualität.

<sup>8</sup> *Item concupiscentia remanens in baptizatis, vel motus eius iuxta Augustinum dicitur peccatum, quod peccatum faciat in sibi consentientibus"* (*Articulorum Doctrinae Fratris M. Lutheri per theologos Lovanienses damnatorum ratio* [Antwerpen 1521], e I').

4. Von Sünde im eigentlichen Sinne ist aber erst zu reden, wenn der freie Wille in eine unerlaubte Sache einwilligt. Auch für Latomus ist die Konkupiszenz etwas, was gegen Gottes Gesetz ist — so hatte Luther die Sünde definiert —; denn er bezeichnet sie als *res illicita*, er könnte sie *materialiter* als Sünde bezeichnen. *Formaliter* ist dagegen von Sünde nur zu sprechen bei Zustimmung des freien Willens. "Denn nicht, wer für die Sünde geopfert wird, sündigt, noch wer für seine Sünde gerechte Strafe erduldet, noch der, in dem die Konkupiszenz und ihre Regungen am Werke sind, sondern nur, wer in die unerlaubte Sache einwilligt."<sup>9</sup>

[76] Luther wehrt sich gegen diese unterschiedliche Bedeutung von Sünde und betont: "Zweifle nicht daran, dass das Wort Sünde in der Heiligen Schrift nicht auf vielerlei, sondern auf eine und eine ganz schlichte Weise verstanden wird, und lass dir das auch nicht durch die vielgeschwätigen Sophisten ausreden" (83, 26ff.). Er macht aber selbst Unterschiede, z. B. den von Tatsünde und von bleibender Sünde, Rest- oder Wurzelsünde. Vor allem unterscheidet er die herrschende Sünde von der beherrschten, untergetretenen und unterworfenen Sünde. Um letztere handelt es sich bei der "Restsünde", über die Luther das Streitgespräch mit Latomus führt. Wenn Luther sie auch in Wahrheit als Sünde gewertet wissen will, so ist sie doch "durch die Taufe in uns gefangen, gerichtet und völlig geschwächt, dass sie nichts vermag, und dazu wird geboten, dass sie gänzlich zu vernichten ist" (91, 24f.). Die beherrschte Sünde führt nicht zur Verdammung, "es ist keine verdammliche Sünde" (100, 4f.; vgl. 115, 34). Diese seine von Paulus übernommene Unterscheidung von herrschender und beherrschter Sünde setzt Luther gleich mit der von Todsünde und lässlicher Sünde: "Aber auch die Sophisten sind gezwungen zuzugeben, dass ein anderes die lässliche und ein anderes die Todsünde ist. Und wenn sie auch versichern, die lässliche Sünde schade nicht, herrsche nicht, verdamme nicht, so nennen sie sie doch eine ganz wahre im eigentlichen Sinn des Wortes und bilden darum nicht eine Sünde anderer Art und Natur, weil jene tödlich, diese lässlich ist, sondern versichern, dass beide ein Abfall von Gottes Gesetz und im Widerspruch mit Gottes Gesetz sind. Und ich meinerseits fordere nichts anderes, als dass sie mir erlauben, auf diese Weise Sünde zu nennen jenen Rest, der nach der Taufe bleibt - wie sie selbst die lässliche Sünde "Sünde" nennen ; die der Barmherzigkeit bedürfe und ihrer Natur nach schlecht und ein Fehl sei" (96, 24-31). Die Zustimmung macht die beherrschte Sünde zu herrschenden, d. h. zur Todsünde. "Wenn du ihr zustimmst, so hast du schon bewirkt, dass sie herrscht und dich ihr dienstbar gemacht und eine Todsünde begangen"<sup>10</sup> (96, 31f.). "Denn das eben ist das ganze gute Werk, dass die Sünde in uns ist und wir mit uns selbst kämpfen, dass sie nicht [77] herrsche und wir ihren Lüsten nicht gehorchen" (95, 27ff.). An sich könnte Gottes Gerechtigkeit fordern, "dass solcher Kampf nicht in uns sei, denn von Anfang her hat Gott uns nicht so geschaffen" (95, 29ff.), aber in seiner Barmherzigkeit rechnet er uns diese Restsünde nicht an: Er hat "Barmherzigkeit und Vergebung allen verheißen, wenigstens denen, die diesem Teil nicht zustimmen, sondern gegen ihn kämpfen und sich bemühen, ihn

---

<sup>9</sup> "Non enim, quod pro peccato offertur peccat, neque qui patitur iustam pro suo poenam eo ipso peccat, neque is in quo est concupiscentia aut motus eius peccat, nisi adhibeat consensum in rem illicitam" (Latomus, ebd.).

<sup>10</sup> Die Selbstverständlichkeit und Unbefangenheit, mit der Luther den *consensus*-Begriff des Augustinus rezipiert, macht R. Hermann sehr zu schaffen. Er sieht hier eine "beständige Gefahr für das protestantische Schibboleth: *cum Deo non potesi agi*" (Luthers These, 165). Es kann eben nicht sein, was nach seinem lutherischen Vorverständnis nicht sein darf. "Ist das nicht wieder jener Zug krampfhaft-asketischen Bestrebens, den wir in der *consensus*-Theorie Augustins aufzuzeigen suchten? Wir wissen ja, dass es nicht der Fall sein kann!" (A.a.O., 159). Was heißt "krampfhaft asketischen Bestrebens"? Der Gerechtfertigte steht in der Gnade und, indem er sich an Christus hält, kann er die bleibende Restsünde in sich niederhalten, dass sie ihn nicht beherrscht. Das geschieht im *agere cum Deo*, der das Wollen wie das Vollbringen in uns wirkt.

zu vernichten" (95, 33ff.). Die Nicht-Anrechnung bezieht sich also nicht auf die herrschende, sondern auf die beherrschte, verdammte und beständig ausgetriebene Sünde.<sup>11</sup>

Wenn man von der polemischen Sprache absieht und auf die Sache schaut, dann sind die Auffassungen von Luther und Latomus gar nicht so gegensätzlich, wie es scheint. Beide sehen den Menschen auch nach der Taufe noch bestimmt von einem Existential, das zur Sünde treibt und dem der Mensch nur im Kraftfeld der Gnade gewachsen ist. Für Latomus ist dieses negative Existential, als das wir die Konkupiszenz bezeichnen können, Sünde, insofern es Folge und Strafe der Sünde ist und zur Sünde treibt. Luther will es aber im eigentlichen Sinn Sünde genannt wissen als dem Gesetz Gottes widerstreitend. Es ist aber eine beherrschte Sünde, die nicht angerechnet wird und nicht zum Tode führt, solange der Mensch in sie nicht einwilligt. So entschieden Luther gegen die Nominalisten auftritt, die die Sünde nur juristisch als Strafverfallenheit verstehen und den Menschen von ihr nicht in seinem Sein betroffen sehen, so sehr kann er seinen Standpunkt dem des Latomus annähern: "So nämlich sagen sie ganz wahr, dass jene Gnadensünde - ich will es einmal fröhlich so nennen - wirklich niemanden schuldig macht, nicht verdammt, nicht schadet und wirklich nichts gemein hat mit der Sünde außerhalb der Gnade. Sage nicht auch ich meinerseits eben dies, Latomus? Was ist denn bei mir für ein Frevel, wenn wir in diesem Ergebnis zusammenkommen, dass wir beide behaupten, diese Art Sünde, wie ich, oder Schwachheit, wie du es nennst, habe nichts Verderbliches in sich?" (102, 5-10).

## II. Die Rechtfertigung

Ist die Sünde für Luther ein doppeltes Übel, dann bedeutet die Rechtfertigung ein doppeltes Gut. Durch das Gesetz kommen wir zur Erkenntnis der Sünde, d. h. der Verderbnis unserer Natur als des inneren und des Zornes Gottes als des äußeren Übels. Dagegen [78] predigt das Evangelium ein doppeltes Gut, "die Gerechtigkeit Gottes und die Gnade Gottes" (105, 39). Dem äußeren Übel, dem Zorn Gottes, der Schuld, entspricht das äußere Gut, d. i. die Gnade, die Gunst Gottes, die Vergebung, das Leben, der Frieden, dessen Frucht das fröhliche Gewissen ist; und dem inneren Übel, der Verderbnis der Natur, der Strafe, dem wurzelhaften Sauerteig, dem Zunder, der Wurzel-Sünde, deren Frucht die schlechten Werke sind, entspricht das innere Gut, d. i. die Gerechtigkeit, der Glaube, die Gesundheit als innerste Wurzel der guten Werke. Wie in der Römerbriefvorlesung<sup>12</sup> bezeichnet Luther gemäß Röm 5,15 "So ist viel mehr Gottes Gnade und Gabe vielen reichlich widerfahren", das äußere Gut als die Gnade und das innere Gut als die Gabe. "Wir haben also zwei Güter des Evangeliums wider die zwei Übel des Gesetzes, die Gabe für die Sünde, die Gnade für den Zorn" (106, 35ff.). "Wie nun der Zorn ein größeres Übel ist als die Verderbnis der Sünde, so ist die Gnade ein größeres Gut als die Gesundheit der Gerechtigkeit.<sup>13</sup> Die Formel von der doppelten Gerechtigkeit aus dem gleichnamigen Sermon von 1519 (WA 2, 145-152) verwendet Luther im "Antilatimus" nicht. Das damit Gemeinte ist in die Unterscheidung von *gratia* und *donum* eingegangen. Unter Gerechtigkeit ist die uns zu eigen gewordene Gabe verstanden. Diese "in

<sup>11</sup> "... sed quia credunt et sub misericordiae regno degunt et damnatum est et assidue mortificatur in eis peccatum, ideo non imputatur eis" (92, 4 If.); vgl. Anm. 27.

<sup>12</sup> WA 56, 318, 24ff.: "illud in gratia unius' de personali gratia Christi intelligitur, respondetur ad peccatum proprium et personale Adae, donum' autem ipsa iustitia nobis donata." Damit erledigt sich die Behauptung von M. Schloenbach (a.a.O., 11): "In seiner Römerbriefvorlesung von 1515 findet sich diese Unterscheidung (d. h. von Gnade und Gabe) noch nicht." Wenn es dort bei Luther weiter heißt: "Gratia Dei' et donum' idem sunt sc. ipsa iustitia gratis donata per Christum", so hält er damit die Unterscheidung aufrecht, betont aber Christus als den einen Ursprung von beidem. Das ist im "Antilatimus" nicht anders.

<sup>13</sup> 106, 16. Angesichts der Tatsache, dass Luther klar die *ira* als das größere Übel und die *gratia* als das größere Gut hinstellt, ist es unverständlich, wie R. Hermann (Luthers These, 84) sagen kann, dass nicht "von einem Wertvorrang zwischen *donum* und *gratia* zu reden ist".

uns angefangene Gerechtigkeit" (111, 31) "fließt aus" und "hängt an" der Gerechtigkeit Christi, um derentwillen wir in der Gnade oder Huld Gottes stehen.

Ist der Zorn das äußere Übel, dann "die Gnade Gottes das äußere Gut" (106, 22). "Gnade verstehe ich hier im eigentlichen Sinne als Gunst Gottes, wie es verstanden werden muss, nicht als Eigenschaft der Seele (*qualitas animi*)" (106, IOC), sondern als Relation. Als solche hat sie, wie Luther später einmal sagt, ein Minimum an Sein, aber ein Maximum an Kraft.<sup>14</sup> Zu sagen, Luther verwende "im Bereich der [79] *gratia*, d. h. der ersten Gerechtigkeit, mechanische Ausdrücke",<sup>15</sup> trifft den Sachverhalt nicht. Im Gegenteil, Luther bedient sich vorzüglich solcher Begriffe, die das neue personale Verhältnis durch Christus zu Gott bezeichnen: "Huld", "Fürsprache", "in Christus sein", "zu Christus drängen", "unter seinen Flügeln geborgen sein", "von ihm auf den Schultern getragen sein" usw. Das "Fundament" dieser neuen Beziehung zu Gott auf Seiten des Menschen ist das *donum* bzw. die Gerechtigkeit und der Glaube. Diese sind das geringere Gut, haben weniger Kraft als die *gratia*, sind aber seinshaft, teilbar und vermehrbar. Als das innere Gut überwinden sie langsam das innere Übel, die bleibende Sünde. Wie die Verderbnis der Natur die innerste Wurzelsünde (*radicale peccatum occultissimum*: 105, 15) ist, so ist die *iustitia i. e. fides Christi* die innerste Wurzel (*intima radix*), deren Früchte gute Werke sind (106, 5f.). Während Zorn und Gnade unteilbar sind, gibt es bei der Wurzelsünde und bei der Gabe ein Mehr oder Weniger. Wie die Wurzelsünde nach und nach ausgetrieben wird, können Glaube und Gerechtigkeit wachsen und immer mehr Gewalt über mich bekommen. "Denn wen Gott in Gnaden annimmt, den nimmt er als Ganzen an, und wem er Gunst schenkt, dem schenkt er ganze Gunst. Wiederum, wem er zürnt, dem zürnt er ganz. Denn er teilt diese Gnade nicht, wie er die Gaben teilt."<sup>16</sup> Zorn und Huld Gottes schließen sich aus, damit auch Schuld und Gnade, aber nicht Sünde bzw. Strafe und Gabe. "Wem er keine Gunst schenkt (*cui non favet*), dem versagt er als Ganzem die Gunst, und doch straft er ihn nicht als Ganzen. Wahrlich, der eine bleibt mit der Sünde eines einzigen Gliedes doch als Ganzer unter dem Zorn, und der andere bleibt mit der Gabe eines einzigen Werkes doch als Ganzer unter der Gnade. Darum muss man, wie gesagt, Gnade und Gaben weit voneinander scheiden, denn allein die Gnade ist das ewige Leben (Röm 6,23), und allein der Zorn ist der ewige Tod" (107, 9-12). Gnade und Gabe unterscheiden heißt aber nicht, dass sie voneinander zu trennen sind. Wenn Luther betont, dass die Gnade das höhere Gut ist und niemand nicht lieber "auf die Gesundheit der Gerechtigkeit verzichten wollte als auf die Gnade Gottes", dann setzt er hinzu, "wenn das geschehen könnte" (106, 1 7ff.). Der Gerechtfertigte hat beides, Gnade und Gabe.<sup>17</sup> Auf Grund der Gnade ist er als Person von Gott angenom[en] und sind ihm die Sünden vergeben. Es wäre "ganz gottlos zu sagen, der Getaufte sei noch in Sünden, oder: es seien nicht alle Sünden vollständig vergeben.., wo Gott doch in ganzer Huld den Menschen annimmt und heiligt" (107, 17 ff.). Das bedeutet aber nicht, dass der Gerechtfertigte auch schon geheilt ist von der Sünde als Verderbnis der Natur, als gottwidriger Zuständlichkeit. "Es ist alles vergeben durch die Gnade, aber es ist noch nicht alles geheilt durch die Gabe" (107, 21). Gemäß dem Gleichnis vom Barmherzigen Samariter wurde der Gerechtfertigte "auf

<sup>14</sup> WA 40 II, 421, 20-24: "Nam hanc distinctionem Paulus tradit, Aliud esse gratiam et aliud esse donum. Gralia significat favorem, quo nos Deus complectitur, remittens peccata et iustificans gratis per Christum. Pertinet autem ad praedicamentum relationis, quod dixerunt Dialectici minimae entitatis et maximae virtutis esse, Ne putetis esse qualitatem, sicut Sophistae somniarunt":

<sup>15</sup> T. Beer, Die Ausgangspositionen (s. o. Anm. 1), 70.

<sup>16</sup> 107, 2ff. Damit betont Luther ausdrücklich, was seiner ganzen Argumentation und seinen Bildern zugrundeliegt, dass nämlich das *donum* teilbar ist und ein Mehr oder Weniger zulässt. Damit erweist sich die Behauptung von M. Schloenbach, dass "das *donum* selbst nicht als teilbar gedacht" sei, als unzutreffend (a.a.O., 8, Anm. 13).

<sup>17</sup> 107, 13-16: "Justus et fidelis absque dubio habet gratiam et donum: gratiam, quae eum totum gratificet, ut persona prorsus accepta sit, et nullus irae locus in eo sit amplius, donum vero, quod eum sanet a peccato et tota corruptione sua animi et corporis."

einmal aufgenommen", was nicht heißt, dass er "auf einmal geheilt" wurde (109, 28f.). Somit gibt es einen Fortschritt,<sup>18</sup> insofern kraft des *donum* die Sünde immer mehr ausgeräumt wird und die Genesung unter der Hand Christi, des Arztes, ihren Fortgang nimmt.

Die Heilung geht erst langsam vonstatten mit Hilfe der Gabe. "Die Gabe aber ist eingegossen, der Sauerteig ist (unter das Mehl) gemengt und ist am Werke, die Sünde auszufegen, die schon der Person vergeben ist" (107, 22f.). Dass der Mensch als Person in der Gunst Gottes steht, in Gnaden angenommen ist, schließt nicht aus, dass er seiner Natur nach noch von der Sünde belastet ist. Diese gottwidrige Zuständigkeit, die immer wieder in der aktuellen Sünde Gewalt über den Menschen bekommen kann, will Luther - darum geht ja der Streit mit Latomus - als "wirklich und der Natur nach Sünde" bezeichnet wissen. Es ist aber reine Sünde ohne den Zorn, ohne das Gesetz, eine tote Sünde, eine unschädliche Sünde" (107, 24ff.); eine begnadete Sünde, weil der Mensch als Ganzer und nicht nur, soweit er kraft der Gabe von der Sünde geheilt ist, in Gottes Huld steht. Der Mensch kann sich zwar nicht seiner Reinheit rühmen, um so mehr "rühme er sich der Gnade und Gabe Gottes, dass er einen gnädigen Gott hat, der diese Sünde nicht zurechnet und obendrein seine Gabe gegeben hat, um sie damit auszufegen" (108, 4ff.).

Von den beiden Übeln des Gesetzes besteht demnach bezüglich des Gerechtfertigten nur noch das innere, die Verderbnis der Natur, nicht mehr das äußere, der Zorn Gottes. Die Verderbnis der Natur ist zwar Sünde, wird aber als solche nicht angerechnet. An sich verdient sie [81] den Zorn Gottes, aber da Gott den Menschen als Ganzen in seine Huld aufgenommen hat, schaut er über sie hinweg. Der Mensch bedarf demnach weiter der Barmherzigkeit Gottes und hat keinen Grund, sich vor ihm zu rühmen. "Also nicht darum ist nichts Verdammliches in ihnen..., weil sie nicht sündigen - oder dass keine Sünde in einem guten Werke sei. Sondern weil sie... in Christo Jesu sind und nicht wandeln nach dem Fleische" (114, 32-35).

Mit der Vergebung der Sünden kraft der Gnade allein ist es nicht getan, sie ist jedenfalls kein Abschluss. Es bedarf weiter dauernder Buße, als der "Umwandlung der Verderbnis und der beständigen Erneuerung", die das Werk des Glaubens und der Gabe Gottes ist und das ganze Leben dauert. "So lange wir leben, müssen wir Buße tun und uns erneuern, dass die Sünde ausgetrieben werde" (109, 13f.; 17f.). Es hilft nichts, die Einzelsünden zu bekämpfen, wenn man nicht den "Zunder der Sünde auslöscht, aus dem jene sich entwickeln und das geschieht durch die Gabe des Glaubens" (110, 3f. 6.). Diese ist uns zu eigen, mit ihr können wir zusammenwirken, während die Gnade *extra nos* ist und bleibt. Hinsichtlich der Mitwirkung mit dem *donum* drückt Luther sich sehr unbefangen aus. Wir haben die Restsünde auf "eigene Faust" (*nostro Marte*) auszutilgen. Der Endsieg ist uns allerdings erst beschieden am Ende der Tage. "So haben wir unsererseits, nachdem wir in das Reich des Glaubens gerufen sind, durch die Gnade der Taufe das Reich der Sünde in unserer Gewalt, all seine Kräfte sind zerschlagen, nur dass in den Gliedern die Reste blieben, die dawider murren und ihres vernichteten Geschlechts Geist und Natur vertreten, die müssen wir auf eigene Faust austilgen - es wird aber vollends geschehen, wenn unser David, nachdem sein Reich gefestigt ist, gesessen ist auf dem Throne seiner Herrlichkeit."<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup> Auch hier tut sich R. Hermann ungemein schwer, der Auffassung Luthers wirklich gerecht zu werden. Für Luther ist Fortschritt ein "Maßbegriff" - wir werden im Ausräumen der Sünde Christus mehr und mehr gleichgestellt - und nicht vor allem ein "Zeitbegriff" (a.a.O., 239). Fortschreiten ist auch mehr als "beten lernen" (a.a.O., 243); es tut sich für Luther durchaus "in einem Abnehmen des Bösen kund" (a.a.O., 274). Sonst würden die Bilder vom barmherzigen Samariter und der Genesung des in die Herberge Aufgenommenen, vom Sauerteig und der Morgendämmerung gar nicht passen. R. Hermann geht auf den Doppelcharakter der Sünde nicht ein und weiß deshalb auch die zwei Güter des Evangeliums, Gnade und Gabe, Rechtfertigung und Heiligung, nicht hinreichend zu würdigen.

<sup>19</sup> 89, 6-10. Kurz vorher spricht Luther von einigen Resten, die auszutreiben noch *unsere Sorge wäre* ("*reliquias quasdam, quae nostra demum cura sint exterminandae*", 88, 38f.). Diese Unbefangenheit fehlt M. Schloenbach. In dem Bestreben, zu sichern, dass Glauben Werk Gottes ist und das Wirken aus dem Glauben

Diese Ausführungen Luthers scheinen mit deutlich zu machen, wie einseitig Luthers Rechtfertigungslehre vielfach dargestellt wurde, wie stark äußere und innere Rechtfertigung oder, wenn man so will, Rechtfertigung und Heiligung unterschieden und zugleich miteinander verbunden werden müssen. Auch das *simul iustus et peccator* wird von hier aus verständlich. Der Gerechtfertigte ist als Person ganz von Gott angenommen, steht in der Huld Gottes. Aber noch liegen in ihm die beiden Naturen, Fleisch und Geist, miteinander im Streit. Die Gnadengabe, Glaube und Gerechtigkeit, ist als neue Wirklichkeit im Menschen angelegt und ist dabei, die alte Lebensmacht der Sünde langsam auszutreiben. Diese ist gefesselt und wird nicht angerechnet. Auch wenn sie nach außen hin noch in Erscheinung tritt, hat sie in Wirklichkeit keine Macht mehr, weil der Mensch als Person von Gott angenommen ist und mit dem Herzen ihm dient. So sind die Gerechtfertigten "heilswürdige Heuchler (*hypocritae quidam salutare*), denn mit dem Fleische dienen sie der Sünde und sind böse, nach dem, was vor Augen liegt, aber gut in Wahrheit" (125, 42f.). Die Sünde ist nur mehr eine Teilwirklichkeit am Menschen, betrifft aber doch den ganzen Menschen, so dass er als Sünder zu bezeichnen ist. So wie ein Mensch verwundet ist, auch wenn nur ein kleiner Finger verletzt ist. "Du hast ihn verletzt, wenn du auch nur ein einziges Glied an ihm beschädigt hast . . . Ebenso liegt es hier: (die Sünde nach der Taufe) ist nicht deswegen nicht im eigentlichen Sinne Sünde, weil sie nicht den ganzen Menschen tötet, verdammt und dem Zorn unterwirft" (120, 10-13). Es gibt kein Zugleich von Zorn und Gnade - das hieße die Widersprüchlichkeit in Gott tragen - wohl ein Zugleich von Gabe, d. h. von Glaube und Gerechtigkeit und von Sünde, ein Zugleich von Geist und Fleisch im Menschen. "Die Sünde macht, dass er fleischlich ist, aber nicht unter dem Zorn, weil die Gnade und der Zorn nicht zuhauf kommen, sich auch nicht gegenseitig bekämpfen, auch nicht der eine über den anderen herrscht, wie das die Gabe und die Sünde machen" (119, 17ff.).

Wie schon in der Römerbriefvorlesung<sup>20</sup> macht Luther das *simul iustus et peccator*, das Miteinander von fleischlichem und geistlichem [83] Menschen, deutlich an der hypostatischen Union. Wie hier die eine Person Träger zweier Naturen ist und ich von der Person aussagen kann, was strenggenommen nur von einer Natur gilt, so ist der Gerechtfertigte auch Fleisch und Geist zugleich. Er kann als Sünder bezeichnet werden, obwohl das nur von einer Teilnatur gilt, die dazu noch gefesselt ist und dank der Wirksamkeit der anderen Natur nicht nur nicht zur Auswirkung kommt, sondern auch nach und nach an Kraft verliert. "Denn wer von Sünde und Gnade, von Gesetz und Evangelium, von Christus und dem Menschen christlich handeln will, der muss schier nicht anders als von Gott und

---

nicht ohne ihn geschieht, tut er sich schwer, die Mitwirkung des Gerechtfertigten herauszustellen. Durch die falsche Alternative "ungeschenkte Eigenleistung" - "Werk Gottes" verstellt er sich den Blick. Bei Glauben und Gerechtigkeit als *donum* geht es sicher zunächst und immer um etwas, "was Gott im Menschen ausrichtet" (a.a.O., 19), aber in der Gnade auch um etwas, das der Mensch vor Gott tut. Allwirksamkeit Gottes bedeutet nicht Alleinwirksamkeit. Das muss Schloenbach auch zugeben, wenn er sagt - aber nicht realisiert - dass der Glaube "ein personales und mit Aktivität begabtes Instrument" (a.a.O., 43) und dass Glauben nicht "in erster Linie mein Tun" (a.a.O., 41) sei.

<sup>20</sup> WA 56, 343, 18-23; "*Sic enim fit communio Ideomatum, Quod idem homo est spiritualis et carnalis. Iustus et peccator, Bonus et malus. Sicut eadem persona Christi simul mortua et viva, simul passa et beata, simul operata et quiescens etc. propter communionem Ideomatum, licet neutri naturarum alterius proprium conveniat, Sed contrariissime dissentiat, ut notum est.*" Diese Argumentation zeigt, dass es nicht geht um zwei Personen, nicht um zwei "Ichs", auch nicht um Person- oder Subjektwechsel, sondern um zwei Naturen, deren Träger die eine Person ist. Ähnlich geht es beim "fröhlichen Wechsel" und bei der Ehe der Seele mit Christus - beides von Luther viel benutzte Veranschaulichungen der Rechtfertigung - um Austausch der Naturen bzw. Güter, nicht um Austausch der Personen, wohl um engste Personengemeinschaft. Das scheint mir T. Beer in dem oben angeführten Aufsatz (vgl. Anm. 1) nicht genügend zu beachten. Freilich ist Luthers Terminologie vielfach - weniger im "Anrilatomus" - reichlich sorglos. So kann er z. B. in der Hebräerbriefvorlesung (1517/18) sagen, Christus sei "zugleich sterbliche und unsterbliche Person" gewesen; er fährt aber fort: "durch die Menschheit nämlich dem Tode unterworfen" (WA 57 III, 129, 10), womit deutlich wird, dass er die "Naturen" meint.

Mensch in Christus handeln. Dabei muss er sorgsamst darauf achten, dass er beide Naturen mit all ihren Besonderheiten von der ganzen Person aussagt, und doch muss er sich hüten, dass er dieser zuschreibt, was einfach Gott oder einfach dem Menschen zukommt" (126, 23-27). Wie vom inkarnierten Gott kann man von der eingesündigten (*impeccatificatum*) Gnade oder Gabe reden und in Entsprechung zum vergotteten Menschen von der begnadeten Sünde (*peccatum gratificatum*). Wenn Luther nun fortfährt: "darum ist wegen der Gabe und wegen der Gnade die Sünde nicht mehr Sünde" (126, 31f.), versteht er die hypostatische Union vielleicht monophysitisch, insofern die eine Natur die andere nicht zur Auswirkung lässt. Um so weniger bedeutet dann aber das *simul iustus et peccator* kontroverstheologisch eine Schwierigkeit. Denn welcher Heilige hat sich nicht als "Sünder" bezeichnet? Das nicht nur deshalb, weil er gelegentlich eine Tatsünde begeht, sondern weil er in sich das Schwergewicht der Schichten seines Selbst spürt, die noch nicht von dem neuen Leben in Christus erfasst sind und diesem entgegenwirken. Vorausgesetzt ist dabei allerdings ein Menschenbild, das den Menschen nicht personalistisch überfordert, als wenn er sich in seinen Entscheidungen total selbst in den Griff bekäme, er vielmehr in der Gestreutheit seiner Leibgeistigkeit sich im Selbstvollzug nie völlig einholt und es Schichten, Antriebe und Begierden gibt, die seiner Freiheitsverfügung vorausliegen und nicht voll in sie integriert werden.<sup>21</sup>

### III. "Der Glaube ist nicht genug"

Weil Glaube und Gerechtigkeit in uns erst angefangen haben, weil die Sünde noch nicht ausgetrieben, sie, zwar gefesselt, in uns lebt und wir von keinem Werke sagen können, es sei ohne Sünde, kann der Mensch, auf sich gestellt, nicht bestehen, hat er keine Sicherheit. Selbst Paulus muss bekennen: "Ich bin mir nichts bewusst, aber darin [84] bin ich nicht gerechtfertigt" (1 Kor 4,4). "Wir brauchen aber Gewissheit", meint Luther. Die haben wir nicht ein für allemal in der Rechtfertigung, weder in der Gabe, d. h. in Glaube und Gerechtigkeit, noch in der Gnade, sondern nur in der lebendigen Gemeinschaft mit Christus. Ganz abgesehen davon, dass das *donum* in uns die Sünde noch nicht voll ausgeräumt hat und in uns der Rest geblieben ist, der an sich den Zorn Gottes verdiente, ist die Gabe, sind Glaube und Gerechtigkeit nicht etwas in sich Ruhendes, keine von ihrem Ursprung loszulösenden Kräfte. Sie sind von Christus geschenkt und nur lebendig in Rückbeziehung auf ihn. "Denn obgleich er durch die Gabe des Glaubens uns gerechtfertigt hat und durch seine Gnade uns günstig gesonnen ist, so hat er doch gewollt, wir sollten, um nicht (ruhelos) umherzuirren in uns selbst und in diesen seinen Gaben, uns auf Christus stützen, dass auch nicht jene Gerechtigkeit, die in uns angefangen ist, uns genug sei, wenn sie nicht an Christi Gerechtigkeit hänge und aus ihm fließe" (111, 29-3 2). Der Seelsorger Luther sieht den Gerechtfertigten in der Gefahr neuer Selbstgerechtigkeit: Ist es das Wesen "jener tief verborgenen Wurzelsünde" (105, 14), sich auf ein kreatürliches Gut zu stützen, statt "allein in Gott" "Vertrauen, Gefallen und Rühmen zu haben" (105, 16f.), dann kann der Mensch auch von dem *donum* der Rechtfertigung solch "bösen Gebrauch" (105, 14) machen. Der Gerechtfertigte muss wissen, dass er weiter der Barmherzigkeit Gottes bedarf, weil noch nicht alle Sünde ausgefegt ist und sein Glaube und seine Gerechtigkeit keinen Selbststand haben, sondern nur in und mit Christus lebendig sind.<sup>22</sup> So sehr die Gerechtigkeit als Gabe *intra nos*

<sup>21</sup> J. B. Metz, LThK<sup>2</sup> II, 108-112.

<sup>22</sup> Man ist versucht, auf Gabe und Gnade die scholastischen Begriffe *gratia creata* und *gratia increata* anzuwenden und zu betonen, dass die *gratia creata* um der *gratia increata*, um der Gottesgemeinschaft willen geschenkt und ohne diese unsinnig ist. Jedenfalls ist es eine oberflächliche und am Wort haftende Betrachtung, zu sagen, Thomas von Aquin sei "an einer Unterscheidung von Gnade und Gabe nicht ernsthaft interessiert" (M. Schloenbach, a.a.O., 14).

ist, so wenig darf sie als Eigengut festgehalten werden, sondern muss *extra nos* auf Christus hin realisiert werden. "Ein Tor, der meint, nachdem er einmal die Gabe empfangen, sei er schon befriedigt und sicher ... Wir müssen von Tag zu Tag mehr in Christus hineingerissen werden, dürfen nicht stillestehen in dem, was wir empfangen haben, sondern müssen vollends in Christus umgestaltet werden" (111, 32-35). Rechtfertigung ist für Luther mystische Gemeinschaft mit Christus, "dessen Gerechtigkeit (allein) gewiss und beständig ist" (111, 35). Das Bild von der Ehe der Seele mit Christus steht dahinter, wenn Luther es als "Hurerei" bezeichnet, sich auf den einmal empfangenen Glauben zu stützen, statt sich Christus hinzugeben.<sup>23</sup>

[85] Gerechtigkeit und Glaube sind nicht nur Gaben, die durch und von Christus kommen, sondern die auf ihn hin, ja in ihn hineindrängen, "dass er uns in sich selbst hineinziehe und umgestalte und gleichsam in das Verborgene stelle".<sup>24</sup> Christsein kann Luther so auf die Kurzformel bringen: "Siehe: durch ihn in ihn hinein".<sup>25</sup> Deshalb ist der Glaube nicht genug (d. h. Glaube als Wissen oder als eine in sich ruhende Haltung des Menschen), sondern (nur) der Glaube, der sich unter den Flügeln Christi birgt und in seiner Gerechtigkeit sich rühmt" (112, 2f.). "Der Glaube der Sophisten", von dem man erwartet, dass er als einmal empfangene Gabe (von sich aus) wirke, ist nicht genug; "sondern das ist erst Glaube, der sich zum Küchlein und Christus zur Henne macht, unter deren Flügeln du Hoffnung findest" (112, 8f.).<sup>26</sup>

---

<sup>23</sup> "Nam salus in pennis eius", ait Malachias, ut scilicet non in fide accepta nitaris, hoc est enim fornicari, sed fidem esse scias, si ei adhesionem, de ipso praesumpseris, quod tibi sanctus iustusque sit" (112, 9ff.). Dass hier und im folgenden ein Mystiker redet, kann nur bestreiten, wer in einem protestantischen Vorurteil Mystik bei Luther von vornherein ausschließt. So R. Hermann: "Es ist gewiss ein Neu- und Anderswerden mit Christus. aber es ist keine Christumystik, sondern ein Sich-Bergen bei ihm, der uns anstatt der *ira* die Gnade Gottes verbürgt" (zur Kontroverse zwischen Luther und Latomus, 108). Als wenn das "Sich-Bergen" bei Christus Mystik ausschliesse. Die von Luther zitierte Stelle aus dem Hohenlied: "Meine Taube ist in den Felslöchern, in den Steinritzen" (HI 2, 4; WA 8, 115, 16f.), ist ein *Topos classicus* der mystischen Literatur seit Bernhard von Clairvaux. Vgl. E. Iserloh, Luther und die Mystik, in: Kirche, Mystik, Heiligung und das Natürliche bei Luther, Vorträge des 3. Internationalen Kongresses für Lutherforschung, hg. von K. Asheim (1967), 60-83, bes. 68ff. vgl. 88ff. Zu der Verlegenheit, in die R. Hermann sich versetzt sieht angesichts von Luthers Formulierungen wie "*in illum nos rapi de die in diem magis voluit, non in acceptis consistere, sed in Christum plane transformari*" (111, 33ff), vgl. DERS, Luthers These, 280.

<sup>24</sup> 111, 37f: "... ut non tantum per illum aut ab illo sit iustitia, sed etiam in illum, ut nos in ipsum referat et transformet et velut in absconsum ponat, donec transeat ira."

<sup>25</sup> 112, 5f.: "Ecce per eum in ipsum."

<sup>26</sup> Wenn Luther so stark betont, dass der Glaube der Sophisten nicht genügt, sondern nur der Glaube als Christusgemeinschaft, dann ist zu fragen, ob er nicht das fordert, was mit *fides caritate formata* gemeint ist. Die Formel hat er als *maledictum vocabulum* zeit seines Lebens von der Vorlesung über den Römerbrief (WA 56, 337, 18) bis hin zum Großen Galaterkommentar 1531/1535 (WA 40 I, 239; 422, 12; 167, 18ff.) energisch abgelehnt. Wir müssen aber die Spitze von Luthers Polemik kennen. Die richtet sich gegen die "Sophisten", gegen die Lehre der nominalistischen Theologen, dass man *ex puris naturalibus* Gott über alles lieben könne (WA I, 225, 3). Ist die Liebe aber etwas, wozu der Mensch aus sich fähig ist, dann wäre wiederum ein Werk entscheidend, der Mensch könnte "ein und derselbe bleiben, statt ganz und gar zu sterben und ein anderer zu werden" (WA 56, 337, 19f.). Von *fides caritate formata* reden ist deshalb "teuflich und führt weg von Christus dem Mittler und vom Glauben, der Christus ergreift" (WA 40 I, 422, 12), heißt auf die *opera legis* (40 I, 436, 8f.) bauen. Luther schreibt dem rechtfertigenden Glauben zu, was mit *fides caritate formata* gemeint ist. "Auch wir nehmen eine Qualität und eine formale Gerechtigkeit im Herzen an, nicht Liebe wie die Sophisten, sondern Glauben; jedoch so, dass das Herz nichts anderes sieht und ergreift als Christus, den Erlöser" (40 I, 232, 23-26). Vgl. P. Manns, *Fides absoluta - Fides incarnata*, in: *Reformata Reformanda*, Festgabe für Hubert Jedin, hg. von E. Iserloh u. K. Repgen, I(1965), 265-312. Ohne dass hier näher darauf eingegangen werden kann, sei hingewiesen auf die ausführliche Behandlung des Verhältnisses

[86] Nur wenn man so "Gnade und Gabe in der Gnade Christi hat" (114, 14f.), kann einem die bleibende Sünde nichts anhaben, wandelt man nicht nach der Sünde oder dem sündlichen Fleisch, d. h. stimmt man der Sünde nicht zu, die man in Wahrheit noch hat. Luther betont somit die Lebensmacht der Sünde in uns, noch mehr aber die rettende Gnade, durch die uns die Sünden vergeben sind und wir als Person ganz in die Huld Gottes aufgenommen sind. Nicht weniger preist er die Macht der uns zu eigen gewordenen Gabe, von Glaube und Gerechtigkeit. Diese sind aber nur wirksam zur Ausräumung der Restsünde in Verbindung mit der Gnade. Die Gabe ist nur heilsam in Rückbeziehung auf den Geber. Sie ist eine der zwei "allerstärksten und aufs beste gewappneten Festungen", die uns Zuversicht geben, dass die Sünde in uns nicht zur Verdammung wird. Sie ist aber die zweite Festung, die nur "in der Kraft der ersten" etwas bedeutet. Die erste, das *firmamentum principale*, ist "Christus selbst als Sühnopfer (Röm 3,25), dass die Christen unter seiner Gnade sicher seien, nicht weil sie glauben oder den Glauben und die Gabe haben, sondern weil sie (beides) in der Gnade Christi haben. Denn keines Glaube würde bestehen, wenn er sich nicht auf Christi eigene Person stützte... Die andere Festung ist die, dass sie (die Christen), da sie die Gabe empfangen haben, nicht mehr nach dem Fleische wandeln und der Sünde nicht gehorchen" (114, 16ff. 20f. 28f.). Beides, das *extra nos* der Gnade und das *intra nos* der Gabe, die zusammen die Rechtfertigung ausmachen, will Luther in engerem Zusammenhang gesehen wissen, als es ihm darzustellen gelingt. Die Gabe fließt aus der Gnade. Diese umfasst den ganzen Menschen. Dieser kann andererseits wieder nur in Gottes Wohlgefallen stehen trotz der Sünde, weil die Gabe, d. h. Glaube und Gerechtigkeit begonnen haben, die Sünde auszufegen.<sup>27</sup> Die Gabe wiederum muss in die Gnade einmünden. Der Glaube darf "nicht jene absolute, vielmehr obsoletere Qualität in der Seele sein" (114, 23) und bei sich selbst bleiben. Der wahre Glaube "lässt sich nicht von der Gnade Christi abtreiben, wissend darum, dass keiner verdammt werden kann, der sich so auf Christus geworfen hat" (114, 24). Christus wiederum "heilt durch den Glauben und führt in die Gnade Gottes zurück" (109, 31). In der Gnade als der unteilbaren Huld Gottes ist der Mensch sich selbst voraus, weil die Gabe ihn noch nicht voll ergriffen hat; sie muss noch austreiben, was schon verdammt und nachgelassen ist (93, 20). Die *iustitia coepta* (111, 31) muss vollendet werden. Die Rechtfertigung ist damit nichts Vorläufi-[87]ges, das von der Heiligung sozusagen zu überholen wäre, wohl aber ist sie einzuholen. *Gratia* und *donum* müssen immer mehr zur Deckung kommen. Insofern gibt es einen echten Fortschritt, kann der Mensch, der ganz in der Huld Gottes steht, doch immer tiefer in Christus hineingezogen und ihm gleichgestellt werden. Die Dynamik der Auffassung, wie sie in Wendungen Luthers zum Ausdruck kommt, dass wir von Tag zu Tag mehr in Christus hineingerissen werden müssen, nicht stillstehen dürfen bei dem, was wir empfangen haben, sondern vollends in Christus umgestaltet werden müssen (111, 33ff.), macht einer lutherischen Theologie, die die effektive Rechtfertigung nicht hinreichend ernst nimmt und die das *simul iustus et peccator* dialektisch und damit letztlich statisch auffasst, zu schaffen.<sup>28</sup>

---

von Glaube und Liebe nach Luther bei: P. Hacker, Das Ich im Glauben bei Martin Luther, Graz 1966, 161-189.

<sup>27</sup> "*Gratia quidem nullum ibi peccatum habet, quia persona tota placet, donum autem peccatum habet, quod expurget et expugnet, sed et persona nun placet nec habet gratiam, nisi ob donum hoc modo peccatum expurgare laborans*" (107, 32-35).

<sup>28</sup> Als Beispiel sei R. Hermann angeführt, der dazu schreibt: "An einem kritischen Punkt steht unsere Erwägung hier insofern, als die gnädige Huld und das Geschenk des Glaubens ja keinesfalls auf eine Stufe des Vorläufigen hinabsinken dürfen. Das tun sie aber, wenn sie durch eine *plane transformari in Christum* etwa abgelöst werden oder auch nur ihre Erfüllung finden sollten. Und das würde dann der Fall sein, wenn ein *rapi de die in diem magis in illum* der Weg dazu wäre. Dann käme es doch zu der Steigerung: Rechtfertigung: Das ist bloß der Anfang. Tägliches Hineingezogenwerden in Christum, das ist erst das Christenleben! Und ein *plane transformari*, ein völliges, sei es Identisch-Werden mit ihm, sei es Seine-Gestalt-Annehmen, ist Gottes

Gerade weil Luther den Christen davor bewahren will, "in der empfangenen Gabe sicher" zu werden und so die "Gnade Christi billig und Gottes Barmherzigkeit zu einer leichten Sache zu machen" (114, 41), muss er betonen, dass das Christsein fortwährend Tätigkeit und Einübung durch den Heiligen Geist ist. Später, in seiner Vorlesung über den 51. Psalm (1532) sagt er: "Aber wir lehren und glauben anders (als die Sophisten) von der Gnade, nämlich dass die Gnade eine dauernde und fortwährende Tätigkeit oder Übung sei, durch die wir fortgerissen und getrieben werden vom Geiste Gottes, damit wir nicht ungläubig seien gegenüber seinen Verheißungen und damit wir denken und wirken, was Gott angenehm ist und gefällt. Der Geist ist nämlich eine lebendige Wirklichkeit (res), keine tote, wie auch das Leben niemals müßig ist" (WA 40 II, 422, 27-31).

Wenn wir von der theologischen Formulierung weg auf die gemeinte Sache schauen, werden die kontroverstheologischen Differenzen vielfach unerheblich, jedenfalls viel geringer als die polemische Sprache den Eindruck erweckt.