

I. Einleitung:

Die Frage nach der Entstehung des Glaubens

Die Frage nach dem Anfang hat die Menschen schon immer bewegt. Zumindest für den Kulturkreis, der von der griechischen Philosophie und der jüdisch-christlichen Überlieferung geprägt ist, hat die Frage nach dem Grund der Welt, nach dem Ursprung des Seins und den Ursachen des Soseins zentrale Bedeutung für das jeweilige Selbstverständnis. Denn die Frage nach der Entstehung dessen, was uns bestimmt, ist in dem Sinne *fundamental*, als sie in systematischem Zusammenhang steht mit der Frage nach dem Grund des menschlichen Lebens. Sie motivierte das philosophische Suchen der Vorsokratiker nach der *Archē*¹ ebenso wie die biblischen Schöpfungsvorstellungen (vgl. Gen 1,1ff; Joh 1,1ff) und das historische und kausale Denken der neuzeitlichen Wissenschaft.

Die Frage nach der Genese der eigenen Lebens- und Denkbedingungen kann jedoch auch in kritischer Absicht gestellt werden. Das zeigen auf unterschiedliche Weise Darwins „Über die Entstehung der Arten“ (1859), Nietzsches Streitschrift „Zur Genealogie der Moral“ (1887) oder Foucaults Projekt einer „Archäologie des Wissens“². Unabhängig davon, ob die Frage nach der Konstitution der eigenen Wirklichkeitserfahrung auf (Re-)Konstruktion oder Dekonstruktion abzielt, bleibt sie offenbar für die Klärung der eigenen geschichtlichen, kulturellen oder religiösen Identität unverzichtbar. Denn wenn man die Entstehung und Entwicklungsgeschichte eines Phänomens erfasst, so hat man auch seine Eigenart verstanden.

Die Frage nach der Entstehung von religiöser Erfahrung im Allgemeinen und des christlichen Glaubens im Besonderen ist Gegenstand unterschiedlicher Disziplinen und methodischer Ansätze: der Religionsphänomenologie,³ der Religionsgeschichte,⁴ der Religionssoziologie,⁵ der Religionspsychologie,⁶ der Kultur-

¹ GRAESER, ANDREAS, Die Vorsokratiker, in: HÖFFE (Hg.), Klassiker der Philosophie, Bd. 1, 1994, S.14: „Die gedankliche Nähe von Ursprung und Ursache legt die Vermutung nahe, daß die nach Erklärung suchende *Warum*-Frage von vornherein als *Woher*-Frage verstanden wurde“. (*Hervorhebungen im Original*)

² FOUCAULT, MICHEL, Les mots et les choses, 1966. DERS., L'archéologie du savoir, 1969.

³ Vgl. BISCHOFBERGER, OTTO, Bekehrung/Konversion. Religionswissenschaftlich, in: RGG⁴ 1 (1998), S.1228f.

⁴ Vgl. GERLITZ, PETER, Art. Konversion I. Religionsgeschichtlich, in: TRE 19 (1990), S.559–563. MORRISON, KARL F., Understanding conversion, 1992.

⁵ Vgl. BARKER, EILEEN, The Conversion of Conversion, in: PEACOCKE (Hg.), Reductionism in Academic Disciplines, 1985, S.58–75. RICHARDSON, JAMES T., The Active vs. Passive Convert, in: Journal for the Scientific Study of Religion 24 (1985), S.163–179. RAMBO, LEWIS R., Understanding Religious Conversion, 1993. Vgl. die Beiträge in: BREMMER, JAN N./VAN BEKKUM, WOUT J./MOLENDIJK, ARIE L. (Hg.), Paradigms, poetics, and politics of conversion, 2006.

⁶ Vgl. FOWLER, JAMES W., Glaubensentwicklung, 1989. ULLMANN, CHANA, The Transformed Self, 1989. FRAAS, HANS-JÜRGEN, Die Religiosität des Menschen, 1990, S.37ff. BEIT-HALLAHMI, BENJAMIN/ARGYLE, MICHAEL, The Psychology of Religious Behavior, Belief and

anthropologie,⁷ der Biografieforschung⁸ etc. In der vorliegenden Untersuchung wird das Problem der Glaubenskonstitution *systematisch-theologisch* erörtert.

Die Frage nach der *Glaubenskonstitution* kann unter verschiedenen Gesichtspunkten behandelt werden. Sie kann *erstens* entfaltet werden als phänomenologische Frage nach dem Zustandekommen des Glaubens (Wie entsteht Glaube?); *zweitens* als geschichtliche oder transzendente Frage nach den Bedingungen seiner Entstehung (Unter welchen Voraussetzungen ist Glaube möglich?); *drittens* als analytische Frage nach den Strukturmomenten des Glaubensbegriffs (Was ist das Wesen des Glaubens?) und *viertens* als religionsphilosophische oder fundamentaltheologische Frage nach dem Grund bzw. der Begründbarkeit des Glaubens (Kann man den Glauben als ein notwendiges oder mögliches Element menschlichen Lebens rechtfertigen?).⁹

Die Frage nach der Entstehung des Glaubens nimmt im theologischen System eine Art *Scharnierfunktion* ein. Ihre Beantwortung impliziert weitreichende Konsequenzen für das Glaubens- und Offenbarungsverständnis, das Verständnis Gottes und seines Wirkens (im Heiligen Geist) sowie für das Verständnis des Menschen und das damit verbundene Problem von Freiheit und Determinismus (Prädestination); sie betrifft die Soteriologie einschließlich der Lehre von den *media salutis*, die Ekklesiologie und Eschatologie. Das Problem der Glaubenskonstitution führt schließlich hinein in die glaubenstheoretische Variante der Theodizeefrage angesichts des *Rätsels des Unglaubens*. „Denn wenn Gott einerseits kraft seiner Allmacht alles, auch den Glauben, allein wirkt, allein dieser Glaube aber andererseits zum Heil führt, dann ist die Tatsache, daß es auch Unglauben gibt, der seinerseits zum Unheil führt, ebenfalls auf Gottes (ausbleibendes) Wirken zurückzuführen und Gott somit für das Unheil verantwortlich zu machen“.¹⁰

Insbesondere für die *reformatorische Theologie*, deren Zentrum die Rechtfertigung allein aus Glauben ist, ist die Frage nach den Konstitutionsbedingungen des Glaubens von erheblicher Relevanz. Martin Luther hat die Frage nach der Entstehung des Glaubens im Spannungsfeld von göttlichem Heilshandeln und menschlicher Heilserfahrung entfaltet. Mit der exponierten Stellung des *sola gratia* und des *sola fide* hat er gleichsam die theologischen Koordinaten abgesteckt, die als bleibende Herausforderung einer protestantischen Theorie der Glaubenskonstitution anzusehen sind.

Experience, 1997, S.114ff. POPP-BAIER, ULRIKE, Konversionsforschung als Thema gegenwärtiger Religionspsychologie, in: HENNING/NESTLER (Hg.), Konversion, 2002, S.95–115.

⁷ Vgl. BUCKSER, ANDREW/ GLAZIER, STEPHEN D. (Hg.), The Anthropology of Religious Conversion, 2003.

⁸ Vgl. ECKMANN, DIETER, Zweite Entscheidung, 2002. POPP-BAIER, ULRIKE, Psychologische Analysen von Konversionserzählungen, in: Wege zum Menschen 54 (2002), S.231–240.

⁹ Vgl. SEILS, MARTIN, Glaube, 1996, S.519ff.

¹⁰ ROSENAU, HARTMUT, Art. Theodizee IV. Dogmatisch, in: TRE 33 (2002), S.226. Vgl. KORSCH, DIETRICH, Wort Gottes oder Frömmigkeit?, in: DERS., Dialektische Theologie nach Karl Barth, 1996, S.109: „Sofern also Gott und Glaube zusammen bestehen, stellt sich die Frage nach dem Sinn und der Eigentümlichkeit des Glaubens nicht. Wo aber die Erfahrung des Unglaubens gemacht wird, muß über den Sinn und das Zustandekommen des Glaubens Auskunft gegeben werden.“

Ich beginne daher mit einer problemorientierten Skizze über Luthers Verständnis des Glaubens und seines Zustandekommens (I.1.). Der Überblick über Luthers Glaubenstheologie hat die Funktion einer Problemexposition, insofern gerade Luther es war, der das radikale Fragen nach dem Wesen und Grund des Glaubens ins Zentrum seiner Theologie gestellt hat. Der zweite Teil dieses Einleitungskapitels (I.2.) „springt“ aus dem 16. in das 21. Jahrhundert und erörtert die gegenwärtigen Herausforderungen für eine Theorie der Glaubenskonstitution. Sodann (I.3.) soll gezeigt werden, weshalb gerade von einer Analyse der Religions- und Frömmigkeitstheorie Schleiermachers ein wesentlicher Beitrag zu einem vertieften Verständnis der Glaubenskonstitution zu erwarten ist. Schließlich (I.4.–7.) soll über das methodische Vorgehen, den Ansatz und das leitende Interesse dieser Untersuchung Rechenschaft abgelegt werden.

1. Glaube und Glaubenskonstitution bei Martin Luther

Luther hat das Problem der Glaubensgenese zugespitzt auf die Frage, ob der Glaube ein Werk Gottes oder ein Werk des Menschen sei.¹¹ Um diese Frage sachgemäß entscheiden zu können, muss man Luthers Kunst der theologischen Unterscheidung nachvollziehen.¹² Denn es gehört zum Proprium seiner Theologie, die Sache des Glaubens in *spannungsvollen Dualen* zu entfalten: Gesetz und Evangelium (hermeneutisch), Schöpfer und Geschöpf (schöpfungstheologisch), freier und geknechteter Wille (anthropologisch), verborgener Gott/*deus absconditus* und offenbarer Gott/*deus revelatus* (theologisch), Christus als Gabe/*sacramentum* und Vorbild/*exemplum* (christologisch), der Mensch als Gerechter und Sünder, Gottes Wirken *extra nos* und *in nobis* (soteriologisch), der Geist als Geber und als Gabe (pneumatologisch), das Reich zur Rechten und zur Linken (ethisch) etc. Gegen die quantifizierende, „gradueller“ Theologie der Scholastik, in der die Denkfiguren des Komparativs und der Analogie leitend waren, bringt Luther in seiner Theologie den qualitativen, ja kategorialen Unterschied zwischen Gott und Mensch mit einer Vehemenz zur Geltung, die auch vor paradoxen, extremen Aussagen und Widersprüchen nicht zurückschreckt.¹³ Am Durchhalten und Durchdenken dieser fundamentalen Unterscheidungen und vor allem an deren Zuordnung scheiden sich die Geister der Lutherinterpreten. Die hermeneutische Herausforderung besteht darin, einen Weg zu finden zwischen der

¹¹ Vgl. HÄRLE, WILFRIED, Der Glaube als Gottes- und/oder Menschenwerk in der Theologie Martin Luthers, in: DERS./PREUL (Hg.), Glaube, 1992, S.37–77.

¹² Vgl. die knappe Einführung von: HÄRLE, WILFRIED, Gott fürchten und lieben, in: WÜSTENBERG (Hg.), „Nimm und lies!“, 2008, S.114ff.

¹³ PESCH, OTTO HERMANN, Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin, 1967, S.935ff., stellt im Vergleich der Theologie des Aquinaten und Luthers lediglich einen Unterschied zwischen existentieller und sapientialer Theologie fest.

Skylla harmonisierender Auflösungen der Spannungen in Luthers Theologie¹⁴ und der Charybdis eines schroffen Dualismus¹⁵. Denn Ersteres ist hermeneutisch, Letzteres theologisch unbefriedigend.¹⁶

1.1 Der theologische Ansatz

Luthers Theologie ist in ihrem Kern Soteriologie. Ihr *Gegenstand* ist das rechtfertigende, rettende Handeln Gottes am sündigen, verlorenen Menschen.

„Die Erkenntnis Gottes und des Menschen ist göttliche Weisheit und in eigentlichem Sinne theologisch, und zwar Erkenntnis Gottes und des Menschen in der Weise, dass sie letztlich bezogen wird auf den rechtfertigenden Gott und den sündigen Menschen, so dass in eigentlichem Sinne der Gegenstand der Theologie der schuldige und verlorene Mensch sowie der rechtfertigende und erlösende Gott ist. Was außerhalb dieser Frage und dieses Gegenstandes gefragt wird, das ist Irrtum und Eitelkeit in der Theologie.“¹⁷

Als einer, der von Anfang an nach einer Theologie strebt, „die den Kern der Nuss, das Innere des Weizens und das Mark der Knochen erforscht“¹⁸, ringt Luther mit dem Problem, wie Gott und Mensch zusammengedacht und unterschieden werden können. Der entscheidende Durchbruch liegt für ihn in der Antwort: Allein durch den Glauben partizipiert der sündige Mensch am Christusheil. Diese Erfahrung und Einsicht war für Luther unhintergebar.

„Das KREUZ allein ist unsere Theologie“, heißt es in der Zweiten Psalmenvorlesung.¹⁹ Die Kreuzestheologie ist „ein Prinzip der ganzen Theologie Lu-

¹⁴ M. E. tendieren Eberhard Jüngel und Eilert Herms dazu, die Einheit der Theologie Luthers zu betonen.

¹⁵ Lutherinterpreten wie Werner Elert, Oswald Bayer und Thomas Reinhuber bringen die „Realdialektik“ und Brüche in Luthers Theologie zur Geltung. Es ist allerdings fraglich, ob man Luthers Diktum, Gott sei ein „glühender backofen voller liebe“, gerecht wird, wenn man darin gleichermaßen Gottes „Liebesglut“ und „das höllische Feuer“ angedeutet sieht. Vgl. REINHUBER, THOMAS, Kämpfender Glaube, 2000, S.231–233.

¹⁶ Vgl. EBELING, GERHARD, Luther, ⁴1981, S.V. DERS., Das rechte Unterscheiden (1988), in: DERS., Wort und Glaube, Bd. 4, 1995, S.420–459. BEUTEL, ALBRECHT, Luther Handbuch, 2005, S.450–454.

¹⁷ WA 40 II, S.327, Z.11 – S.328, Z.3 (Vorlesung über Psalm 51, 1532): „Cognitio Dei et hominis est sapientia divina et proprie theologica, Et ita cognitio dei et hominis, ut referatur tandem ad deum iustificantem et hominem peccatorem, ut proprie sit subiectum Theologiae homo reus et perditus et deus iustificans vel salvator, quicquid extra istud argumentum vel subiectum quaeritur, hoc plane est error et vanitas in Theologia.“

¹⁸ WA BR 1 Nr.5 (Brief vom 17. März 1509 an Johannes Braun): „theologia, quae nucleum nucis et medullam tritici et medullam ossium scrutatur.“ Zitiert nach: LOHSE, BERNHARD, Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang, 1995, S.48f.

¹⁹ „CRUX sola est nostra theologia“. WA 5, S.176, Z.32 (Exkurs zu Psalm 5,12: *De spe et passionibus*). Vgl. auch die 19. – 21. These der Heidelberger Disputation, in der die *theologia crucis* bzw. der *theologus crucis* der *theologia gloriae* gegenübergestellt wird. (WA 1, S.361, Z.32 – S.362, Z.36).

thers“, „nicht nur Gegenstand der Theologie, sondern Vorzeichen aller Theologie“²⁰. Der springende Punkt in Luthers Kreuzestheologie ist die Erkenntnis, dass sich Gott „unter dem Gegenteil“ (*sub contrario*) offenbart. Daraus resultiert zum einen ein „Analogiebruch“: ein „Nein zu der Übertragung der am innerweltlichen Bestand gewonnenen Begriffe auf das heilstheologische Thema“²¹. Zum anderen aber wird „die weltliche Dimension als tiefgreifend geistliche Wirklichkeit“²² in den Blick genommen.

Theologia crucis hat es im doppelten Sinne mit *Umkehr* zu tun: 1. mit der Umkehr, die vom Menschen gefordert ist, also Buße. *Theologia crucis* ist das Plädoyer für eine Lebensform in Niedrigkeit (*humilitas*) und Gottvertrauen (*fidelitas*) im Gegensatz zu Selbstüberhebung (*superbia*), falschem Selbstvertrauen (*praesumptio*) und Selbstsicherheit (*securitas*); 2. mit der Umkehr(ung), die Gott wirkt durch sein „fremdes Werk“ (*opus alienum*) und sein „eigenes Werk“ (*opus proprium*) bzw. durch das zweifache Amt Christi: „Durch das Gericht erniedrigt er die Stolzen, durch die Gerechtigkeit erhöht er die Erniedrigten“²³. Für Luther ist dieses Motiv der *inversio* grundlegend für das Verständnis des Handelns Gottes am Menschen (vgl. insbesondere Luthers Magnificat-Auslegung).²⁴ Der Weg der Rechtfertigung des Sünders impliziert geradezu sein „Zunichtemachen“ (*redactio ad nihilum*): „Das Gericht ist Evangelium“²⁵. Die *vita activa* der Scholastik wird zur *vita passiva* umgekehrt.²⁶ Dabei spielt die radikale Umwandlung der Affekte eine zentrale Rolle.²⁷

²⁰ LOEWENICH, WALTHER VON, Luthers *Theologia crucis*, 1982, S.14 u. S.18 (*Hervorhebung im Original*). Mit VON LOEWENICH lässt sich das Programm der Kreuzestheologie so zusammenfassen: 1. Als Offenbarungstheologie steht sie im Gegensatz zur Spekulation (und Mystik); 2. Gottes verhüllte Offenbarung (*sub contrario*) wird 3. im Leiden und 4. im Glauben erkannt; 5. Gotteserkenntnis gibt es nur unter dem Kreuz (ebd., S.23). Vgl. dazu: ALTHAUS, PAUL, Die Theologie Martin Luthers, 1980, S.37.

²¹ JOEST, WILFRIED, *Ontologie der Person bei Luther*, 1967, S.118. Ähnlich – aber sozialkritisch akzentuiert – argumentiert MOLTSMANN, JÜRGEN, *Der gekreuzigte Gott*, 1987, S.198f.

²² MANNERMAA, TUOMO, *Zwei Arten der Liebe*, in: DERS., *Der im Glauben gegenwärtige Christus*, 1989, S.154.

²³ „Per iudicium humiliat superbos, per iustitiam exaltat humiliatos“ (WA 5, S.299, Z.23f, Auslegung zu Ps 9). Vgl. zum Ganzen: BLAUMEISER, HUBERTUS, *Martin Luthers Kreuzestheologie*, 1995, S.92ff.

²⁴ WA 7, S.544–604 (Das Magnificat verdeutschet und ausgelegt, 1521).

²⁵ BIZER, ERNST, *Fides ex auditu*, 1958, S.21.

²⁶ LINK, CHRISTIAN, *Vita passiva*, in: *EvTh* 44 (1984), S.347f, hat gezeigt, dass Luther den Begriff der „*vita passiva*“ nicht nur auf den Bereich von Rechtfertigung (und Heiligung) anwendet, sondern die „Konstitution des Menschen selbst“ damit meint. Er bringt damit die elementare Einsicht zur Geltung, „daß der Mensch nicht *ist*, was er aus sich *macht* (...) Die *vita passiva* ist nicht erst eine Kategorie der Rechtfertigung, sie ist zuvor schon eine unerläßliche theologische Bestimmung der *Schöpfung* selbst“. (*Hervorhebungen im Original*).

²⁷ Vgl. Luthers Auslegung zu Psalm 1,3: „Allein der Affekt der Seele ist sündig“ („*Solus affectus animi impius est*“, WA 5, S.38, Z.18. An seine Stelle müssen Glaube, Hoffnung und Liebe als „göttliche Affekte“ treten: „*fidem, spem et charitatem esse proprie quosdam optimos et divinos affectus*“ (WA 5, S.460, Z.18f.). Vgl. dazu: BLAUMEISER, HUBERTUS, *Martin Luthers Kreuzestheologie*, 1995, S.124ff.

1.2 Rechtfertigung allein aus Glauben

Die reformatorische Entdeckung Luthers²⁸ war die Entdeckung der Glaubensgerechtigkeit, die Luther in den „Schmalkaldischen Artikeln“ als „Artikel, mit dem die Kirche steht und fällt“ (*articulus stantis et cadentis ecclesiae*) bezeichnet hat: „Von diesem Artikel kann man nichts weichen oder nachgeben, es falle Himmel und Erden“²⁹. Eilert Herms hat in einer Reihe von Veröffentlichungen gezeigt, dass die Pointe der reformatorischen Entdeckung gerade darin besteht, dass der Inhalt und die Gegebenheitsweise der Rechtfertigungsbotschaft als Selbsterschließung des barmherzigen Gottes sich entsprechen.³⁰ Der Glaube ist nicht nur der zentrale Inhalt der Rechtfertigungsbotschaft, sondern auch der einzig angemessene Modus, in dem dem Menschen die Gerechtigkeit Gottes (*iustitia Dei*) zugeeignet wird: sie wird erschlossen im intensiven Schriftstudium (*verbum externum*), in dem dank Gottes Erbarmen (*sola gratia, verbum internum*) der Zusammenhang der Worte (*connexio verborum*) von Röm 1,17 in einem völlig neuen Licht erscheint:

„Da begann ich die Gerechtigkeit Gottes zu verstehen als die, durch die als durch Gottes Geschenk der Gerechte lebt, nämlich aus Glauben, und dass dies der Sinn sei: Durch das Evangelium werde Gottes Gerechtigkeit offenbart, nämlich die passive, durch die uns der barmherzige Gott gerecht macht durch den Glauben, wie geschrieben steht: ‚Der Gerechte lebt aus Glauben‘.“³¹

²⁸ Die Datierung des „reformatorischen Durchbruchs“ bei Luther ist keine rein historische Frage, sondern hängt von dem jeweiligen systematisch-theologischen Vorverständnis ab, aufgrund dessen das spezifisch Reformatorische qualifiziert wird. Die „Frühdattierer“ Heinrich Bornkamm, Bernhard Lohse, Gerhard Ebeling, Heiko A. Obermann, Karl-Heinz zur Mühlen, Reinhard Schwarz bestimmen den Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis inhaltlich im Zusammenhang seiner exegetischen Einsichten anhand von Röm 1,17 (neues Verständnis von Gerechtigkeit Gottes [*iustitia Dei*]), während die „Spätdattierer“ Ernst Bizer, Albrecht Peters, Kurt Aland, Oswald Bayer und Martin Brecht die Entdeckung des Wortes Gottes als Gnadenmittel als Zeitpunkt der reformatorischen Wende ansetzen, also ca. Frühjahr 1518. Dazwischen gibt es Vermittlungsmodelle (Otto Hermann Pesch), die davon ausgehen, dass die relativ früh gewonnenen exegetischen Einsichten Luther erst nach und nach in ihrer theologischen und kirchenpolitischen Tragweite bewusst geworden sind. VOLKER LEPPIN vertritt die These, dass „ein psychologisch greifbarer Durchbruch nicht stattfand“, sondern „eine ganz allmähliche Entwicklung ... die aus dem spätmittelalterlichen Mönch und Frömmigkeitstheologen den Reformator machte.“ DERS., Martin Luther, 2006, S.116. In extremer Zuspitzung lässt BERNDT HAMM Luthers reformatorische Entwicklung bereits 1505 beginnen! DERS., Naher Zorn und nahe Gnade, in: BULTMANN, (Hg.), Luther und das monastische Erbe, 2007, S.111–151.

²⁹ BSLK, S.415, Z.21f.

³⁰ Vgl. HERMS, EILERT, „Antichrist“ (1985), in: DERS., Offenbarung und Glaube, 1992, S.95f.; DERS., Luther und Freud (1987), a. a. O., S.102–123; DERS., Luthers Auslegung des Dritten Artikels, 1987; DERS., Gewißheit in Martin Luthers ‚De servo arbitrio‘, in: LuJ 67 (2000), S.23–50; DERS., Das fundamentum fidei, in: HARLE/ NEUNER (Hg.), Im Licht der Gnade Gottes, 2004, S.118ff.

³¹ „Donec miserente Deo meditabundus dies et noctes connexionem verborum attenderem, nempe: Iustitia Dei revelatur in illo, sicut scriptum est: Iustus ex fide vivit, ibi iustitiam Dei coepi intelligere eam, qua iustus dono Dei vivit, nempe ex fide, et esse hanc sententiam,

Wie verhalten sich nun die Gerechtigkeit Gottes und der Glaube zueinander? Oder: Wie ist das Verhältnis von „allein aus Gnade“ (*sola gratia*) und „allein aus Glauben“ (*sola fide*) genauer zu bestimmen? Diese Fragen können so operationalisiert werden, dass man drei Problemkreise voneinander unterscheiden kann.

Erstens: Gilt die Gerechtigkeit Gottes dem Sünder als Sünder, ist sie also eine *kontrafaktische Nicht-Anrechnung* der faktisch vorhandenen Sünde (imputatives, juridisches Rechtfertigungsverständnis) oder *verwandelt* die Gerechtigkeit Gottes den Sünder, so dass der Sünder gerecht wird (effektives, „realontisches“ Rechtfertigungsverständnis)? Ein Verständnis des Evangeliums (Röm 1,16!) als *performative* Sprachhandlung im Unterschied zum Gesetz als *konstatierende* Äußerung könnte zwischen diesen (scheinbaren) Alternativen vermitteln.³² Nicht erledigt ist damit das Problem, wie sich die Präention der wirklichkeitskonstituierenden Kraft des Evangeliums angesichts der Faktizität des Unglaubens verteidigen lasse.³³

Zweitens: Gilt die Gerechtigkeit Gottes nur *dem, der glaubt* oder ist sie eine vom Glauben zunächst *unabhängige Wirklichkeit*? Anders formuliert: Ist der Glaube als „Voraussetzung für Gottes rechtfertigendes Urteil über uns“³⁴ zu verstehen oder wird umgekehrt im Glauben das „objektiv“ gegebene Rechtfertigungsurteil Gottes „subjektiv“ angeeignet, etwa im Sinne einer „Ratifizierung“?³⁵ Auch hier kann prinzipiell ein „dritter Weg“ beschritten werden, der Gerechtigkeit Gottes und Glaube als zwei Aspekte eines Geschehens versteht: „Denn da Gott uns durch den Glauben, allein durch ihn, gerecht macht, so ist Glaube und Gerechtigkeit eben eins.“³⁶

Drittens: Ist der Glaube *Menschenwerk* (als Antwort, als Entscheidung, als „Lassen“) oder ist er *Gotteswerk* (als Geschenk, als Gabe, als Wirken Gottes in uns)? Ist Glaube als Menschenwerk ein Widerspruch oder eine Ergänzung zum *sola gratia*? Oder ist Glaube als Gotteswerk eine Verdoppelung des *sola gratia*?³⁷ Der Vermittlungsversuch, Glaube nicht als menschliche Leistung, sondern

revelari per evangelium iustitiam Dei, scilicet passivam, qua nos Deus misericors iustificat per fidem, sicut scriptum est: iustus ex fide vivit“ (WA 54,186,3ff.).

³² Vgl. BAYER, OSWALD, *Theologie*, 1994, S.440ff., mit Bezug auf John Austins Theorie der Sprachhandlungen.

³³ Selbst wenn man wie Oswald Bayer die Wirklichkeit als prinzipiell sprachlich konstituiert versteht, muss man die der *promissio* widerstrebenden „semantischen“ Wirklichkeiten ernst nehmen.

³⁴ BEINTKER, MICHAEL, *Rechtfertigung*, in: DERS., *Rechtfertigung in der neuzeitlichen Lebenswelt*, 1998, S.11.

³⁵ Vgl. JÜNGEL, EBERHARD, *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens*, 1999, S205: „Glaube ist dasjenige *Ja* des ganzen Menschen, mit dem der aus dem Schlaf Erweckte bejaht, daß er *aufgeweckt worden* ist“. Glaube „ist der *entdeckende Nachvollzug* der göttlichen Entscheidung über den Menschen durch den Menschen.“ (*Hervorhebungen im Original*)

³⁶ HIRSCH, EMANUEL, *Initium theologiae Lutheri*, in: LOHSE (Hg.), *Der Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis bei Luther*, 1968, S.89.

³⁷ Wer Glaube als Menschenwerk versteht, handelt sich den Vorwurf des Synergismus ein. Versteht man Glaube als Gabe Gottes, ist schwer zu erklären, „weshalb *eine* Gabe Gottes zur

als Modus, Medium oder Art und Weise des Wirkens Gottes *im* Menschen zu begreifen, kann die Probleme nicht lösen, sondern lediglich auf eine andere Ebene verlagern. Denn nun wird die Frage virulent, wie ein solches „In-Wirken“ Gottes mit der Personalität des Menschen zusammengedacht und von dieser unterschieden werden kann.

Stellt man sich diesen systematisch-theologischen Fragen, so wird deutlich: Jede (einseitige) Beantwortung dieser Fragen führt in neue Aporien. Je nachdem, wie diese Fragen entschieden werden, ergeben sich daraus weitreichende Konsequenzen – und neue Fragen. Bei Luther selbst finden wir auf jede dieser Fragen als Antwort ein „Ja“ und ein „Nein“, ein exklusives „entweder – oder“ (*aut – aut*), aber auch ein vermittelndes, differenzierendes „sowohl – als auch“ (*et – et*). Es kommt offenbar darauf an, genau wahrzunehmen, in welchem Kontext, mit welcher Intention und in welcher Hinsicht die jeweiligen Aussagen getroffen werden. Dies soll nun anhand einiger Beispiele demonstriert werden.

1.3 Annäherungen an Luthers Glaubensbegriff

An dieser Stelle wäre es sinnvoll, Luthers Definition des Glaubens darzubieten. Aber obwohl Luther eine Fülle von Begriffs- und Phänomenbestimmungen vorgenommen hat,³⁸ ist es unmöglich, eine gleichermaßen umfassende und präzise Glaubensdefinition anzugeben. Luther hat sein Glaubensverständnis in immer neuen Frontstellungen gegen ein „falsches“ Glaubensverständnis scharf abgegrenzt. Zwar lassen sich seine vielfältigen „Glaubensdefinitionen“ nicht auf einen Nenner bringen, ihr kriteriologisches Prinzip steht jedoch fest: die Rechtfertigungslehre. Dadurch wird – in Abgrenzung gegenüber dem anthropologischen Ansatz der scholastischen Habitus- und Tugendlehre³⁹ – gleichsam die Theologizität des Glaubensbegriffs wieder gewonnen, indem der Glaube konsequent von seinem göttlichen Gegenstand als seinem konstitutiven Grund her reflektiert wird.⁴⁰

Voraussetzung einer *anderen* gemacht wird.“ (GEBHARDT, RÜDIGER, Heil als Kommunikationsgeschehen, 2002, S.68, *Hervorhebung im Original*).

³⁸ In Anlehnung an das aristotelisch-scholastische Vier-Ursachen-Schema analysiert Luther den Glaubensbegriff folgendermaßen: „Des Glaubens wirkliche Ursache (= causa efficiens), so ihn wirkt und schafft, ist der heilige Geist, und ist ein Gab und Geschenk Gottes allein. Die formalis und materialis ist, daß er Christum ergreift und fasset; instrumentalis, das Instrument, ist das Wort; finalis, die endliche Ursache, ist erstlich unser Gerechtigkeit, daß wir dadurch für Gott gerecht geachtet und gerechnet werden, und darnach Gottes Ehre, daß Gott geehret, gelobt und gepriesen werde. Darnach folgen die Früchte“ (WA.TR 3, S.177, Z.28ff. Vgl. auch die „Definition des Glaubens“ in WA.TR 4, S.649, Z.10ff.).

³⁹ Insbesondere kritisiert Luther das Konzept des durch die Liebe gestalteten Glaubens (*fides charitate formata*) und den damit verbundenen Verdienstgedanken; sodann die Unterbestimmung des Glaubens als intellektuelle Anerkennung göttlicher Wahrheiten (*fides informis, fides historica*); schließlich das psychologisierende Verständnis des Glaubens als menschliche Qualität (*qualitas humana*). Vgl. WA 40 I, S.286, Z.18ff. (Galaterkommentar). Zum Ganzen vgl. DIETER, THEODOR, Der junge Luther und Aristoteles, 2001, S.149ff.

⁴⁰ DALFERTH, INGOLF U., Art. Glaube, in: EKL³ 2 (1989), Sp.200f.

1.3.1 Das Woher des lebendigen Glaubens: Glaube als Gnadengabe

In der „Promotionsdisputation über den eingegossenen und erworbenen Glauben“ (1520) reflektiert Luther über die Konstitution des Glaubens.⁴¹ Die zweite und zentrale These lautet: „Der erworbene Glaube ohne den eingegossenen Glauben ist nichts. Der eingegossene ohne den erworbenen alles“.⁴² Damit hat Luther auch die traditionellen Unterscheidungen von Glaubensvollzug (*fides qua creditur*) und Glaubensgegenstand (*fides quae creditur*)⁴³ bzw. von ungestaltetem Glauben (*fides informis*) und gestaltetem Glauben (*fides formata*)⁴⁴ aufgehoben. Dagegen setzt Luther die *Gegenüberstellung von totem und lebendigem Glauben*. Wie aber kommt der lebendige Glaube zustande?

„Es liegt nicht in der Macht des Menschen Glauben an Gott zu haben, ... sondern allein die Gnade gibt den Glauben ...“⁴⁵ Denn der Glaube ist keineswegs eine „in der menschlichen Seele verborgene Qualität“,⁴⁶ sondern „wenn das Wort Gottes erschallt, das die Wahrheit ist, und das Herz ihm durch den Glauben anhängt, dann wird das Herz mit derselben Wahrheit des Wortes erfüllt und durch das Wort der Wahrheit wahr gemacht, so wie ein kaltes Holz, wenn es einem glühenden Eisen anhängt, von diesem auch ins Glühen und Brennen versetzt wird“.⁴⁷

Dazu drei Beobachtungen. *Erstens*: Scheinbar argumentiert Luther hier tautologisch, zirkulär: Das Herz hängt dem Glauben durch den Glauben an! Offenbar geht es um *zwei unterschiedliche Aspekte von Glauben*. *Zweitens*: Glaube wird verstanden als durch Gottes Wort bewirkte Gewissheit der *Wahrheit*, wodurch der kommunikative und personale Aspekt der Glaubenskonstitution hervorgehoben wird. *Drittens*: Die Metapher vom kalten Holz und glühenden Eisen bringt die Spannung von *extra nos – pro nobis* zur Geltung: der Glaubensgrund liegt „außerhalb von uns“; gleichwohl ist er ganz „für uns“. Das Bild vom ansteckenden Glauben veranschaulicht: Glaube geschieht mit Notwendigkeit!⁴⁸ Im Glauben kommt es zu einer Übertragung von „Eigenschaften“.

⁴¹ Vgl. WA 6, S.88–98 (Resolutio disputationis de fide infusa et acquisita).

⁴² „Fides acquisita sine infusa nihil est, infusa sine acquisita est omnia“. Später hat Luther die Rede von der *fides infusa* kaum noch verwendet, weil sie zu missverständlich schien.

⁴³ Vgl. AUGUSTIN, De trinitate, 13,2,5: „aliud sunt ea quae creduntur, aliud fides qua creduntur ...“ (Das eine sind die Dinge, an die geglaubt wird, das andere der Glaube, durch den geglaubt wird).

⁴⁴ Vgl. Luthers Rede von „jenem verfluchten Wort ‚gestaltet‘“ (maledictum vocabulum illud ‚formatum‘) (WA 56, S.337, Z.17) als Ursache aller Missstände in Theologie und kirchlicher Praxis.

⁴⁵ „... ergo in potestate hominis non est fidem habere Deo, ... Sola autem gratia ... dat fidem ...“ (WA 6, 93,4ff.).

⁴⁶ WA 6, S.94, Z.9f: „qualitatem latentem in anima“.

⁴⁷ „Vero quando verbum Dei sonat, quod veritas est, et cor ei adhaeret per fidem, tunc cor imbuitur eadem veritate verbi per verbum veritatis verificatur, Sicut si lignum frigidum adhaeret ferro ignito, ab eodem etiam ignescit et ardet“ (WA 6, S.94, Z.10ff.).

⁴⁸ „Wo auch immer das irgendeinem Menschen zusagende Wort Gottes ist, dort ist notwendigerweise der Glaube des Menschen, der glaubt, dass diese Zusage wahr und zu erfüllen sei, so sehr gewiss und sicher, dass er eher alles Fühlen, alles Denken, alles Wissen, allen Wider-

1.3.2 Das Wozu des wahren Glaubens: „Pro me“

Für die *Promotionsdisputation von Hieronymus Weller und Nikolaus Medler* 1535 über Röm 3,28 hat Luther eine Thesenreihe über den Glauben aufgestellt.⁴⁹ Auch hier wird der *Gabecharakter* des wahren Glaubens⁵⁰ abgegrenzt gegen die Auslegungen der „Sophisten“ als erworbener Glaube (*fides acquisita*), eingegossener Glaube (*fides infusa*) und noch nicht durch die Liebe geformter Glaube (*fides informis*).⁵¹ Paulus spricht in Röm 3,28 von einem anderen Glauben, der *Christus in uns wirksam* macht gegen die Mächte des Todes, der Sünde und des Gesetzes.⁵² Das Spezifikum des wahren Glaubens ist seine Heilsgewissheit, die in der Struktur des „Für mich“ (*Pro me*) bzw. „Für uns“ (*Pro nobis*) begründet ist.⁵³ Damit unterstreicht Luther sowohl die Externität, den Wort- und Gabecharakter⁵⁴ des Heils, als auch die existenzielle und personale Aneignung im Menschen.

1.3.3 Der „fröhliche Wechsel ...“

Wurde das Bild des „fröhlichen Wechsels“ (*admirabile commercium*) im Anschluss an die Kirchenväter inkarnationstheologisch und ekklesiologisch verwendet, so gebraucht Luther spätestens seit der Römerbriefvorlesung die Wechselvorstellung vornehmlich kreuzestheologisch und individualisierend als *Gütertausch* zwischen Christus und der einzelnen Seele.⁵⁵ Im Glauben kommt es zur umfassenden Vereinigung der Seele mit dem Wort bzw. mit Christus selbst, so dass die gläubige Seele an „allen Gütern und der Seligkeit“ Christi Anteil gewinnt, während Christus „alle Untugend und Sünde“ der Seele auf sich nimmt.⁵⁶ Diese ökonomisch-rechtliche Kategorie wird integriert in die *Ehe- und Liebes-*

spruch, alle Kreatur verneinen muss, als dem Wort Gottes nicht zu glauben.“ („Ubicunque est verbum Dei promittens aliquid homini, ibi necessario est fides hominis, qui credat hanc promissionem esse veram et implendam adeo certe et firmiter, ut potius omnem sensum, omnem rationem, omnem scientiam, omnem contradictionem, omnem naturam deberet negare quam Dei verbo non credere“, WA 6, S.88, Z.31ff.).

⁴⁹ Vgl. zum Folgenden: SEILS, MARTIN, Glaube, 1996, S.21–25.

⁵⁰ WA 39 I, 44,4: „I. Fides hic vera et donum illud spiritus Sancti intelligi debet.“

⁵¹ Vgl. die Aufzählung der „Gläubigkeiten“ (*fidebus*) in der 8. These: „acquisita, infusa, informi, formata, explicita, implicita, generali, speciali“ (WA 39 I, S.45, Z.12f.).

⁵² 10. These: „alia fide ... quae faciat Christum in nobis efficacem contra mortem, peccatum et legem (WA 39 I, S.45, Z.16f.).“

⁵³ 24. These: „Also jenes für Mich oder für Uns macht, wenn es geglaubt wird, diesen wahren Glauben und trennt ihn von allem anderen Glauben, der nur die Tatsachen vernimmt.“ („Igitur illud, pro Me, seu pro Nobis, si creditur, facit istam veram fidem et secernit ab omni alia fide, quae res tantum gestas audit.“ WA 39 I, S.46, Z.7f.)

⁵⁴ Präzise zusammengefasst in dem Begriff „Promissio“. Vgl. BAYER, OSWALD, Promissio, 21989.

⁵⁵ Vgl. dazu ALLGAIER, WALTER, Der „Fröhliche Wechsel“ bei Martin Luther, 1966, S.1–32; sowie: SCHWAGER, RAYMUND, Der fröhliche Wechsel und Streit, in: ZThK 106 (1984), S.27–66.

⁵⁶ Vgl. WA 7, S.25, Z.29f. Durch die Betonung, dass „alle“ Güter zwischen der Seele und Christus ausgetauscht werden, unterstreicht Luther die Totalität der Glaubensbeziehung.