Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 70 (2014)
Heft: 2

Artikel: Rechtfertigungslehre und Mystik : zum mystischen Kern der Rechtfertigungslehre bei Luther

Autor: Enderlein, Wolfgang

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-877743

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 12.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Rechtfertigungslehre und Mystik

Zum mystischen Kern der Rechtfertigungslehre bei Luther

1. Einleitung

Eine ablehnende Haltung gegenüber «Mystik» einzunehmen hat im Protestantismus Tradition.[1] Hinter der Ablehnung steht oft die Sorge, bei einer zu engen Berührung mit der Mystik könne Wesentliches der protestantischen oder christlichen Frömmigkeit verloren gehen.[2] Auf der anderen Seite wächst das Interesse an Fragen der Mystik auch bei Protestanten. Insbesondere hat sich zum Thema «Luther und die Mystik» eine lebhafte Debatte entwickelt.[3]

Weithin anerkannt ist in der neueren Literatur, dass es Einflüsse der vorreformatorischen Mystik auf Luther gegeben hat.[4] Überwiegend wird aber auch angenommen, dass die reformatorischen Neuansätze Luthers einen Bruch mit der mystischen Tradition bedeuteten oder dass sich diese Neuansätze von der Mystik in wesentlichen Punkten unterschieden.[5] Dem ist weiter nachzugehen. Zu fragen ist: Hat die Rechtfertigungslehre bei Luther in

1 Vgl. die Nachweise zu der überwiegend ablehnenden Haltung der evangelischen Theologie seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert bei K. Lehmkühler: Inhabitatio. Die Einwohnung Gottes im Menschen (FSÖTh 104), Göttingen 2004, 217f.

2 Vgl. aus neuerer Zeit z.B. M. Welker: Gottes Offenbarung. Christologie, Neukirchen-Vluyn 2012, 140 Anm. 18: «Ohne eine christologisch konzentrierte Kreuzestheologie könnte sich die mystische Frömmigkeit als ein trojanisches Pferd im Bereich christlicher Frömmigkeit erweisen.»

3 Vgl. B. Hamm: Wie mystisch ist der Glaube Luthers?, in: ders./V. Leppin (Hg.): Gottes Nähe unmittelbar erfahren. Mystik im Mittelalter und bei Martin Luther, FS G. Seebass (Spiritualität und Reformation NR 36), Tübingen 2007, 237-287 (237), m.w.N.: Die Diskussion sei «in vollem Gange, ja man kann sagen, dass sie vielleicht gerade gegenwärtig in eine Phase der unbefangenen Klärung eingetreten ist.»

4 Vgl. z.B. Hamm: Wie mystisch ist der Glaube Luthers (Anm. 3), 241f. m.w.N.

5 Vgl. aus neuerer Zeit z.B. die Beiträge in Hamm: Gottes Nähe unmittelbar erfahren (Anm. 3), insbesondere von S. Grosse: Der junge Luther und die Mystik, 187-235 (233ff.); V. Leppin: Transformation spätmittelalterlicher Mystik bei Luther, 165-185 (178ff.); Hamm: Wie mystisch ist der Glaube Luthers (Anm. 3), 264ff. (274), verwendet den Begriff einer «Wortmystik», nimmt aber auch eine mehrfache «Gebrochenheit» der Mystik Luthers an (275f.).

ThZ 2/70 (2014) S. 118–141

ihrer reformatorischen Ausgestaltung einen Kern, der mystisch zu nennen ist? Worin besteht dieser mystische Kern?

Zu den Arbeiten Luthers, in denen mystische Elemente besonders deutlich zum Ausdruck kommen, zählt die Galaterbriefvorlesung des Jahres 1531. Sie soll in den folgenden Überlegungen als Ausgangspunkt dienen.[6] Nicht erörtert werden kann, ob Luther in den folgenden Jahren einen Wandel in seiner Rechtfertigungslehre vollzogen hat.[7] In jedem Fall enthält die grosse Galaterbriefvorlesung wesentliche Gedanken der Theologie Luthers in einer wichtigen Phase seines reformatorischen Schaffens.[8]

2. Zum Begriff christlicher Mystik

In den folgenden Überlegungen geht es nicht um eine umfassende Definition christlicher Mystik. Im Rahmen der vorliegenden Arbeit genügt eine begriffliche Annäherung, die Kriterien dafür liefert, ob Elemente der Theologie Luthers mystischen Charakter haben oder nicht. Ausgegangen wird davon, dass christliche Mystik von einer unmittelbaren Erfahrung oder einem unmittelbaren Bewusstsein der Gegenwart Gottes handelt.[9] Diese Erfahrung lässt sich

6 Als Grundlage dient die Druckausgabe aus dem Jahr 1535, zu der Luther eine autorisierende Vorrede geschrieben hat. Übersetzungen sind im Folgenden der von H. Kleinknecht: Luthers Galaterbrief-Auslegung von 1531, Göttingen [2]1987, herausgegebenen Ausgabe entnommen, soweit nichts anderes vermerkt ist. M. Seils: Der Grund der Rechtfertigung, in: M. Beintker/E. Maurer/H. Stoevesandt/H.G. Ulrich (Hg.): Rechtfertigung und Erfahrung, FS G. Sauter, Gütersloh 1995, 25-42 (29), leitet aus Äusserungen Luthers in der Vorrede (WA 40, 33, 2-6) ab, dass nur von einer eingeschränkten Autorisierung gesprochen werden könne. Allerdings bestätigt Luther an der genannten Stelle die Übereinstimmung der Druckausgabe mit seinen Gedanken. Nicht ausgeschlossen sind Abweichungen in Details von dem in der Vorlesung Gesagten. Auch gibt es Abweichungen der Druckausgabe von der von Rörer angefertigten Vorlesungsnachschrift (vgl. Seils, ebd.).

7 Diese Auffassung vertritt R. Flogaus: Luther versus Melanchthon? Zur Frage nach der Einheit der Wittenberger Reformation in der Rechtfertigungslehre, ARG 91 (2000) 6-46 (37); dagegen O.-P. Vainio: Justification and Participation in Christ. The Development of the Lutheran Doctrine of Justification from Luther to the Formula of Concord (1580) (SMRT 130), Leiden/Boston 2008, 42ff.

8 Vgl. auch den Verweis in der Konkordienformel auf diesen Kommentar Luthers (SD III 67, BSLK 936, 10-17) trotz inhaltlicher Differenzen; dazu R. Söderlund: Der Unio-Gedanke in der Konkordienformel, in: M. Repo/R. Vinke (Hg.): Unio. Gott und Mensch in der nachreformatorischen Theologie (SLAG 35), Helsinki 1996, 62-71 (70f.).

9 Siehe dazu B. McGinn: Die Mystik im Abendland, Bd. 1: Ursprünge, Freiburg/Basel/Wien 1994, 16: Das mystische Element im Christentum sei der Teil der Glaubensinhalte und

dahingehend umschreiben, dass sie diskursive Erkenntnisweisen übersteigt und in einer unmittelbaren Weise durch die Gegenwart Gottes bestimmt ist.[10] Um den Einwand einer Überdehnung des Mystikbegriffs nicht aufkommen zu lassen, soll daneben ein weiteres, einengendes Merkmal verwandt werden: Es geht darum, zwischen mystischen und nichtmystischen Elementen mit Hilfe des Begriffs «Gegenüber» zu unterscheiden.

In der evangelischen Theologie wird oft betont, dass die Relation des Menschen zu Gott die Relation zu einem Gegenüber sei. Daran wird das Personale der Gottesbeziehung festgemacht, auch die Glaubensbeziehung. Die Anrede durch das Wort und der Glaube an die Verheissung setze die Relation zu einem Gegenüber voraus. Beispielsweise spricht Gerhard Ebeling von einer «Grundsituation als Gegenübersein».[11] Versuche einer Abgrenzung zur Mystik stützen sich immer wieder auf diesen Begriff, etwa wenn kritisiert wird, dass nach mystischem Verständnis das «Gegenüberstehen» aufhören solle.[12]

Mit dem Begriff des «Gegenüber» wird in diesem Zusammenhang eine Differenz angesprochen, eine Innen-aussen-Differenz. Der etymologische Zusammenhang mit dem französischen «vis-à-vis»[13] verdeutlicht das. In der Relation «vis-à-vis» wird das Gegenüber auch als ausserhalb meiner selbst stehend und von mir unterschieden wahrgenommen. Zwar kann die Verbundenheit eng sein. Das Gegenüber steht aber «auf einer anderen Seite».

«Mystisch» sollen Glaubensinhalte *jedenfalls dann* genannt werden, wenn zum Ausdruck gebracht wird, dass eine unmittelbar erfahrene oder bewusste Gegenwart Gottes oder Gegenwart Gottes in Christus mit einer Einheit, Nähe oder Verbundenheit einhergeht, die über das hinausgeht, was sich noch adäquat als Nähe oder Verbundenheit in der Relation zu einem Gegenüber beschreiben lässt.[14]

Glaubensvollzüge, «der das betrifft, was man unmittelbare bzw. direkte Gegenwart Gottes nennen kann, und dies in einem dreifachen Sinne: als Vorbereitung auf sie, als Bewußtsein von ihr und als Reaktion auf sie.»

10 Vgl. die Beschreibung mystischer Erfahrung als eine alle Kategorien des Verstandes übersteigende empfangende Anteilnahme bei A. M. Haas: Mystik als Aussage, Frankfurt a. M./ Leipzig, 2007, 44.

11 G. Ebeling: Dogmatik des christlichen Glaubens, Bd. 3, Tübingen 1979, 210ff.

12 E. Brunner: Die Mystik und das Wort, Tübingen ²1928, 370.

13 Vgl. Deutsches Wörterbuch von J. und W. Grimm, Bd. 4, 1. Abt., 2. Teil, Leipzig 1897, 2279.

14 Vgl. V. Leppin: Die Christliche Mystik, München 2007, 9: Ein Grundzug von Mystik liege

3. Herzensglaube und Rechtfertigung

In der grossen Galaterbriefvorlesung führt Luther aus, dass im Rechtfertigungsgeschehen zwei Elemente enthalten sind: ein imputatives Element und das, was er «Herzensglaube» nennt. Die Unterscheidung dieser Elemente kommt beispielsweise in der folgenden Formulierung zum Ausdruck: «Denn die christliche Gerechtigkeit besteht aus diesen zwei Stücken, nämlich aus dem Herzensglauben und der Zurechnung Gottes. Der Glaube ist gewiss die wirkliche Gerechtigkeit und doch ist er nicht genug, weil nach dem Glaubensempfang immer noch die Reste der Sünde im Fleisch hängen...»[15] Luther spricht auch davon, dass der Glaube noch unvollkommen sei und die Gerechtigkeit erst anfange. Wegen der Schwachheit des Glaubens werde die Gerechtigkeit ohne die Zurechnung Gottes nicht vollendet.[16]

Unter Glaube versteht Luther ein gewisses Vertrauen (certa fiducia), das Christus ergreift.[17] Der so verstandene Herzensglaube geht der Nichtanrechnung der Sünden in folgendem Sinne voraus: Weil der Glaube Christus ergreift und Christus im Herzen gegenwärtig ist, betrachtet Gott den Glaubenden als gerecht und rechnet Gott die verbleibenden Sünden nicht zu. Beispielsweise heisst es: «Gerecht macht also der Glaube, weil er jenen Schatz ergreift und besitzt, nämlich den gegenwärtigen Christus ... Darum, der im Glauben ergriffene und im Herzen wohnende Christus ist die christliche Gerechtigkeit, derentwegen Gott uns als gerecht betrachtet und das ewige Leben schenkt.»[18]

in einer religiösen Haltung, die dahin gehe, dass das Transzendente wenigstens momenthaft immanent werde.

15 WA 40 I, 364, 11-13: «Iustitia enim Christiana in his duobus constat, scilicet fide cordis et imputatione dei. Fides est quidem iustitia formalis, et tamen non est satis, Quia post fidem haerent adhuc reliquiae peccati in carne...»

16 WA 40 I, 364, 16-17, 25-28. In diesem Zusammenhang spricht Luther von der Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit, ohne die Formel der «imputatio iustitiae Christi» zu verwenden. Die Gründe dafür liegen nicht nur im biblischen Text (vgl. auch Röm 4,5.9), sondern auch in der noch zu erörternden Bedeutung der besonderen Verbindung des Glaubenden mit Christus für das Rechtfertigungsgeschehen. Anders S. Rolf: Zum Herzen sprechen (Arbeiten zur Systematischen Theologie 1), Leipzig 2008, 27 Anm. 34, 180ff.: Der Aspekt der «imputatio iustitiae Christi» werde bei Luther als Formel zwar nicht häufig explizit gemacht, bilde aber gleichwohl ein Tiefenverständnis der imputatio.

17 Z.B. WA 40 I, 533, 30: «certa fiducia quae apprehendit Christum...».

18 WA 40 I, 229, 22-29: «Iustificat ergo fides, quia apprehendit et possidet istum thesaurum, scilicet Christum praesentem ... Ergo fide apprehensus et in corde habitans Christus est iustitia christiana propter quam Deus nos reputat iustos et donat vitam aeternam», vgl.

Danach liegt der Dreh- und Angelpunkt der Rechtfertigungslehre in der Verbindung des Menschen mit Christus im Herzensglauben. Hat diese Verbindung mystischen Charakter?

4. Unio cum Christo: «real-ontische» und relationale Ansätze

In der lutherischen Theologie des 17. Jahrhunderts gehörte die besondere Verbindung zwischen Christus und dem Glaubenden als unio cum Christo zu den zentralen theologischen Lehrstücken.[19] Die damalige Theologie hatte keine Scheu, von einer «unio mystica» zu sprechen. Dabei findet sich in der lutherischen Orthodoxie auch die Unterscheidung zwischen verschiedenen Arten oder Stadien der unio, insbesondere die Unterscheidung zwischen einer formal-relational verstandenen unio, die der Rechtfertigung vorausgeht, und einer mystisch-heiligenden unio, die der Rechtfertigung nachfolgt.[20]

In der aktuellen Diskussion sind zwei Interpretationsrichtungen hervorzuheben, die das besondere Verhältnis des Menschen zu Christus im Glauben beschreiben. Die eine Richtung wird in der neueren Diskussion insbesondere von der finnischen Lutherforschung repräsentiert.[21] Nach ihr ist Luther von einem «real-ontischen» Charakter der Gegenwart Christi im Glaubenden ausgegangen. Das Verhältnis des Christen zu Gott sei nach Luther «sowohl äußere personale Relation als auch innere Willensgemeinschaft, aber vor allem reale Seinsgemeinschaft.»[22] Die andere Richtung interpretiert die unio cum Christo in erster Linie mit Hilfe «relationalen Denkens». Ihr Grundgedanke ist der, dass der Mensch erst durch die Beziehung zu anderem zum eigentlichen Sein

dazu auch T. Mannermaa: Der im Glauben gegenwärtige Christus. Rechtfertigung und Vergottung. Zum ökumenischen Dialog (AGTL NF 8), Hannover 1989, 64ff. Abweichend die Übersetzung von Kleinknecht: Luthers Galaterbrief-Auslegung (Anm. 6), 141, in der das «weil» (quia) nicht zum Ausdruck kommt.

19 Vgl. Th. Mahlmann: Die Stellung der unio cum Christo in der lutherischen Theologie des 17. Jahrhunderts, in: Repo/Vinke: Unio (Anm. 8), 72-199; Lehmkühler: Inhabitatio (Anm. 1), 151ff. m.w.N.

20 Siehe dazu Mahlmann: Die Stellung der unio cum Christo (Anm. 19), 168ff. m.w.N.

21 Für die finnische Lutherforschung grundlegende Arbeiten finden sich bei Mannermaa: Der im Glauben gegenwärtige Christus (Anm. 18); zu weiteren Nachweisen und zur Diskussion dieser Forschungsrichtung siehe z.B. Lehmkühler: Inhabitatio (Anm. 1), 252ff. m.w.N.

22 Mannermaa: Der im Glauben gegenwärtige Christus (Anm. 18), 188. Zur Begründung wird u.a. darauf verwiesen, dass Christus nach Luther nicht nur Gunst (favor), also Sündenvergebung, sondern auch Gabe (donum) sei (30ff.).

komme.[23] Danach hat der Mensch sein eigentliches Sein nicht in einem ihm immanenten Wesensbesitz, sondern von dem, was ihm «von aussen» her zukommt. Der Mensch bzw. sein Personsein hat insofern «exzentrischen» Charakter.[24] Weit verstanden lässt sich dieser relationale Ansatz mit Annahmen über die reale Präsenz Christi kombinieren. «Relat» des Beziehungsgeschehens, von dem her der Gläubige sein «eigentliches Sein» erhält oder als Person konstituiert wird, ist bei einer solchen Kombination der – in welchem Sinne auch immer – real präsente Christus.[25]

Vertreter beider Ansätze vermeiden es in der Regel, eine Verbindung zur Mystik herzustellen. Insbesondere heisst es, die Christusgemeinschaft sei von einer «mystischen Verschmelzung» abzugrenzen.[26] Ein Unterschied zur Mystik wird darin gesehen, dass dem Glaubenden in der unio im Verhältnis zu Gott oder Christus ein Eigen-Stand oder eine «Rest-Eigenständigkeit» zukomme. Drei Hinsichten, in denen ein solcher Eigen-Stand in der unio angenommen wird, sind besonders zu erwähnen.

5. Eigen-Stand des Glaubenden in der unio?

In der finnischen Lutherforschung heisst es: «Gott und Mensch bleiben auch in der unio jeweils in sich seiende Wirklichkeiten (ens in se), d. h. eigenständige Substanzen.»[27] Die Annahme einer solchen Eigensubstanz des Menschen entspricht jedenfalls im Kontext der Rechtfertigungslehre nicht dem Denken

23 Siehe. z.B. R. Gebhardt: Heil als Kommunikationsgeschehen. Analysen zu dem in Luthers Rechtfertigungslehre implizierten Wirklichkeitsverständnis (MThSt 69), Marburg 2002, 51 m.w.N. Zu Fragen der Ersetzung des Substanz-Akzidenz-Denkens durch relationale Ausdrucksweisen vgl. C. Schlapkohl: Persona est naturae rationabilis individua substantia (MThSt 56), Marburg 1999, 220ff.

24 Vgl. dazu W. Pannenberg: Anthropologie in theologischer Perspektive, Göttingen 1983, 60ff.

25 Gegen die Annahme eines Gegensatzes zwischen den beiden Ansätzen sprechen sich z.B. Lehmkühler: Inhabitatio (Anm. 1), 283; Gebhardt: Heil als Kommunikationsgeschehen (Anm. 23), 51; A. Beutel: Antwort und Wort, in: A. Ghiselli/K. Kopperi/R. Vinke: Luther und Ontologie. Das Sein Christi im Glauben als strukturierendes Prinzip der Theologie Luthers (SLAG 31/VLAR 21), Helsinki/Erlangen 1993, 70-93 (91), aus.

26 Vgl. statt vieler F. Nüssel: «Ich lebe, doch nun nicht ich, sondern Christus lebt in mir» (Gal 2,20a). Dogmatische Überlegungen zur Rede vom «Sein in Christus», ZThK 99 (2002) 480-502 (499).

27 Mannermaa: Der im Glauben gegenwärtige Christus (Anm. 18), 193.

Luthers.[28] Luther betont, dass keine Gerechtigkeitssubstanz in uns ist ausser der Schwachheit des Glaubens, weil wir angefangen haben, an Christus zu glauben.[29] Im Glauben wiederum lebe ich nach Luther gerade nicht «in meiner Person oder Substanz.»[30] Im Glauben lebt der Mensch nicht in sich selbst und aus einer eigenen Substanz heraus.

Teils heisst es, dem «Ich» komme eine «Rest-Eigenständigkeit» zu. Ein solcher Ansatz findet sich in neuerer Zeit beispielsweise bei Friederike Nüssel. Sie argumentiert im Blick auf Gal 2,20 wie folgt: Ohne eine relative Selbständigkeit des Ich könne das Ich nicht sagen «*Ich* lebe» oder «Christus lebt in *mir*». Das Ich könne eine Aussage wie in Gal 2,20 sonst nicht als *seine* Aussage treffen.[31]

Auch diese Sichtweise wird dem Ansatz Luthers nicht gerecht. Nach Luther gibt es ein «altes Ich» und ein «neues Ich». Das alte Ich ist von Christus geschieden, das neue nicht. Dabei lässt sich Luther nicht von der Vorstellung leiten, dass das Ich wie ein neutraler Beobachter zur Kenntnis nimmt oder mitteilt, ob Christus in ihm lebt oder nicht. Der in mir lebende Christus ist nicht einfach Objekt eines beobachtenden Ich.[32] Vielmehr relativiert Luther die «Eigenständigkeit» des Ich durch Sätze, die an das «interior intimo meo» des Augustinus erinnern.[33] Dabei bezieht sich Luther auf die Verbindung mit Christus im Glauben: «Christus muss aber so vorgestellt werden, dass du ausser ihm rein nichts siehst, du musst glauben, dass er dir näher und vertrauter ist, als du dir selbst bist … Es gehört sich aber, dass Christus und der Glaube völlig verbunden werden, wir müssen einfach im Himmel unseren Wandel haben und

28 Zur Auseinandersetzung Luthers mit dem Begriff der substantia in den frühen Arbeiten vgl. W. Joest: Ontologie der Person bei Luther, Göttingen 1967, 238ff. (247) m.w.N.: «Ein in sich seiendes Wesen, das sich in den Möglichkeiten seines Verhaltens selbst zueigen ist, ist da, wo von der fides als substantia die Rede ist, eben nicht gemeint.»

29 Vgl. WA 40 I, 370, 30-31.

30 WA 40 I, 282, 15-16: «Non iam ego. Hoc est, non in persona vel substantia mea.» Die Aussage hat verneinenden Charakter.

31 Nüssel: «Ich lebe, doch nun nicht ich, sondern Christus lebt in mir» (Anm. 26), 501.

32 Zur Ablehnung eines «Objektcharakters» des «Christus in mir» vgl. auch WA 40 I, 228, 34-229, 15.

33 Vgl. Confessiones, III 6.11: «Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo» (zit. nach Aurelius Augustinus, Confessiones/Bekenntnisse, lat./deutsch, hg. u. übers. v. K. Flasch/B. Mojsisch, Stuttgart 2009, 124). Nach J. Ringleben: Gott im Wort, Luthers Theologie von der Sprache her (HUTh 57), Tübingen 2010, 64, hat Luther dieses Motiv «worttheologisch rezipiert» (vgl. unten Anm. 68).

Christus muss in uns sein, leben und wirken.»[34] Danach wird die Vertrautheit des Menschen mit sich im Selbstverhältnis durch die Nähe Christi im Innersten übertroffen. Nur wenn das Selbstverhältnis im Innersten im «Christusleben» gründet, vollzieht sich die Verbindung zu Christus, auf die es nach Luther in der unio ankommt. Die Annahme eines «Ich», das im Verhältnis zu dem «Christus in mir» aus sich heraus tätig und eigenständig ist, passt dazu nicht. Darauf ist noch zurückzukommen.

Kann man insofern von einem Eigen-Stand des Glaubenden bei Luther reden, als der Glaubende Gott oder Christus in der unio wie einem Gegenüber begegnet?[35]

Viele der Bilder, mit denen Luther die besondere Verbindung des Glaubenden mit Christus beschreibt, sind nicht stimmig, wenn man annimmt, dass die Bilder die Relation zu einem Gegenüber zum Ausdruck bringen sollen. Man denke etwa an die Formulierung, Christus sei «meine Form, die meinen Glauben schmückt, so wie die Farbe oder das Licht die Wand schmückt»,[36] oder an die Verwendung des Begriffs «conglutinatus.»[37] Man kann nicht sagen, dass die Form der Materie, die Farbe der Wand oder die zusammengebackenen Elemente einander «gegenüber» stehen.

Teils heisst es, das personale Gegenüber werde in der Bildsprache Luthers durch das Ehe-Gleichnis gewahrt, das Luther aus der Tradition übernommen habe. Das Ehe-Gleichnis enthalte «solches bleibende Gegenüber im Einswerden» und diene anderen Bildern zum «Korrektiv».[38]

Luther beschreibt das Bild, nach dem die Gnadenwirkung des Glaubens die Seele mit Christus verbindet wie eine Braut mit dem Bräutigam, beson-

34 WA 40 I, 545, 26-27/546, 25-27: «Verum ita proponendus est Christus, ut praeter eum plane nihil videas, nihil tibi esse propius et intimius ipso credas … Oportet Christum et fidem omnino coniungi, oportet simpliciter nos in coelo versari et Christum esse, vivere et operari in nobis…»

35 Vgl. z.B. G. Ebeling: Lutherstudien Bd. 2: Disputatio de homine, 3. Teil: Die theologische Definition des Menschen, Tübingen 1989, 203: «Die unio mit Christus bleibt ein kommunikatives Gegenüber und Miteinander im Sinne eines anhaltenden Lebensvorganges…»

36 WA 40 I, 283, 26-27: «Is est mea forma ornans fidem meam, ut color vel lux parietem ornat.»

37 WA 40 I, 283, 30; vgl. auch das Bild, nach dem Christ und Christus ein Kuchen sind, z.B. WA 12, 485, 2.

38 Joest: Ontologie der Person bei Luther (Anm. 28), 379.

ders ausführlich in seiner Freiheitsschrift.[39] Das Bild dient dazu, einen Wechsel ungleicher Güter zu umschreiben.[40] Nach dieser Zielrichtung des Bildes geht es um einen eigentümlichen Wechsel, nicht darum, den Tausch der Güter als personales Geschehen in der Relation zu einem Gegenüber zu verdeutlichen. Ein echter Tausch ist es ohnehin nicht. Christus ist der allein Gebende, in dem «verschlungen» ist, was er von der Braut erhält. Das Bild der Ehe wird insofern gesprengt.[41] Die Grenzen des Ehe-Gleichnisses kommen auch in dem grossen Galaterbrief-Kommentar zum Ausdruck. Luther verwendet auch dort das Bild von der Braut und dem Bräutigam. Zugleich macht er deutlich, dass der Glaube «Christus und mich enger verbindet, als Gatte und Gattin verbunden sind.»[42]

Erst recht passen die Äusserungen nicht zu der Relation zu einem Gegenüber, nach denen der Glaubende und Christus gleichsam eine Person sind[43] oder nach denen Christus dem Glaubenden näher ist als der Glaubende sich selbst.[44]

Demnach deuten unterschiedliche Textstellen darauf hin, dass die besondere Verbindung mit Christus in der unio nach Luther enger ist als das Verhältnis des Glaubenden zu Christus als einem Gegenüber. Andererseits darf nicht vergessen werden, dass die Relation zu einem Gegenüber für Luther zentral ist. Luther umschreibt den Glauben als Glauben an die Verheissung.[45] Zum Hören des Verheissungswortes als Verheissungswort gehört nach Luther die Beziehung zu einem Gegenüber. Wie passt das zusammen?

39 Vgl. dazu R. Rieger: Von der Freiheit eines Christenmenschen. De libertate Christiana (Kommentare zu Schriften Luthers 1), Tübingen 2007, 181ff. m.w.N.

40 Vgl. WA 7, 25, 30-33: Durch den Glauben geschieht, «das was Christus hatt, das ist eygen der glaubigen seele, was die seele hatt, wirt eygen Christi. So hatt Christus alle guetter und seligkeit, die seyn der seele eygen». Die Sünden können die Braut nicht vernichten, «denn sie ligen nu auff Christo, und sein inn yhm vorschlunden…» (WA 7, 26, 8).

41 Das räumt auch Joest: Ontologie der Person bei Luther (Anm. 28), 372, ein: «Es ist in Wahrheit ein Vorgang mit höchst einseitigem Gefälle (und sprengt insofern das Bild der Ehe).»

42 WA 40 I, 286, 16-17: «Ita, ut haec fides Christum et me arctius copulet, quam maritus et uxorem copulatus.»

43 WA 40 I, 285, 25.

44 Vgl. Anm. 34.

45 Z.B. WA 40 I, 426, 17.

6. Die Unterscheidung von Relationen in der Gottesbeziehung

Die Verbindung mit Christus im Glauben vollzieht sich in einem komplexen relationalen Geschehen. Verschiedene Relationen sind auseinanderzuhalten. Eine grundlegende Unterscheidung ist die zwischen der Relation des Menschen zu Gott und der Relation zur Welt.[46] Darüber hinaus ist zwischen verschiedenen Relationen innerhalb der Gottesbeziehung zu unterscheiden.

Die Unterscheidung verschiedener Relationen innerhalb der Gottesbeziehung lässt sich in der Lutherforschung anhand der Analysen von Wilfried Joest verdeutlichen. Nach Joest hat das Person-Sein im Verständnis Luthers exzentrischen, responsorischen und eschatologischen Charakter. Den exzentrischen Charakter umschreibt Joest als «Getragen-sein des eigenen Seins und Werdens in der Subjektivität Gottes.»[47] Der Mensch sei im Rechtfertigungsgeschehen nicht das Subjekt der geistlichen Bestimmung seines Daseins. Es komme im Rechtfertigungsgeschehen vielmehr zu einer «Subjektsumkehrung»,[48] zu einem «Herrschaftswechsel», einer «Um-Übereignung.»[49] Diese Subjektstellung Gottes verwirkliche sich nach Luther im Menschen nicht naturhaft oder über den Menschen als ansprechbares Wesen hinweg. Vielmehr vollziehe sich die Gottesbeziehung über die Wort-Glaubens-Korrelation, die Joest als responsorisch bezeichnet.[50] Bei dieser Korrelation gehe es nicht um die Behauptung eines aktiven Selbsteinsatzes des Menschen. Der eigentliche Sinn der Personalität des Menschen bestehe nach Luther nicht in einer besonderen Eigenständigkeit gegenüber Gott, sondern „im Wahrhaben und Bejahen der Gott-Abhängigkeit, die der Mensch mit aller Kreatur teilt.“[51]

Daran ist anzuknüpfen. Die Analysen von Joest verdeutlichen, dass bei Luther im Gottes- und Christusverhältnis zwischen verschiedenen Relationen zu unterscheiden ist: zwischen einer responsorischen Relation, in der Gott oder Gott in Christus wie ein Gegenüber begegnet, und einer Relation, die nach Joest eine Relation des Getragenen zum Tragenden ist. Joest grenzt diese exzentrisch genannte Relation allerdings nicht ausreichend von der Relation zu

46 Vgl. z.B. Joest: Ontologie der Person bei Luther (Anm. 28), 319f.
47 Joest: Ontologie der Person bei Luther (Anm. 28), 303.
48 Joest: Ontologie der Person bei Luther (Anm. 28), 257.
49 Joest: Ontologie der Person bei Luther (Anm. 28), 253.
50 Vgl. Joest: Ontologie der Person bei Luther (Anm. 28), 280ff.
51 Joest: Ontologie der Person bei Luther (Anm. 28), 303.

einem «Gegenüber» ab.[52] Demgegenüber ist zu beachten, dass die Relation des Getragenen zum Tragenden im Innersten des Inneren des Selbstverhältnisses ansetzt. Es handelt sich um eine Innenrelation, die nicht die Relation zu einem Gegenüber ist. Sie ist im Glauben eine Relation des Inneseins mystischer Art.[53] Darauf ist in den folgenden Überlegungen näher einzugehen.

7. Ebenen des Personseins: der im Glauben ergriffene Christus als Selbst des Glaubenden

Der Begriff der Person lässt sich von seiner Herkunft her der Theatersprache zuordnen. Er meint die Maske, durch die das Wort des Schauspielers hindurchdringt, oder die Rolle, die einer spielt.[54] Luther knüpft in der grossen Galatervorlesung an die ursprüngliche Bedeutung des Personenbegriffs an. Er vergleicht die Person mit einer Larve.[55] Die Person umfasse den äusseren Wandel eines Menschen, seine sozialen Rollen und rechtlichen Beziehungen. In Angelegenheiten der Theologie und Rechtfertigung komme es nicht auf die Maske an. Vor Gott sei kein Ansehen der Person. Gott wolle, dass wir «den Kern und nicht die Schale erwählen sollen.»[56] Danach sind zwei Ebenen zu unterscheiden: die Ebene der «Larve», in die äussere Beziehungen zur Welt eingeschlossen sind, und die darunter liegende Ebene des «Kerns» hinter der Schale. Diese Unterscheidung übernimmt Luther in seinen Überlegungen zum «Christus in mir» und zum doppelten Leben: «Es ist da ein zweifaches Leben: mein natürliches oder leiblich beseeltes Leben und das fremde Leben, das Christus in mir lebt…»[57] Das Leben im Fleisch «ist nicht wirklich das Leben, sondern nur eine Larve des Lebens, unter der ein anderer lebt, nämlich Christus, der in Wahrheit mein Leben ist…»[58] Luther umschreibt

52 Vgl. z.B. Joest: Ontologie der Person bei Luther (Anm. 28), 297: Das menschliche Selbst werde «im Gegenüber zu Gott, auch im Gegenüber zu Christus festgehalten».

53 Teils wird eine Relation des Menschen zu seinem «Grund» unterschieden, diese aber nicht als Gottesbeziehung gekennzeichnet. Z.B. unterscheidet Rieger: Von der Freiheit eines Christenmenschen (Anm. 39), 80, eine interne Relationalität und versteht darunter das Verhältnis des Menschen zu sich selbst, zu seinem Grund. Die Relation zu Gott wird dabei als «absolut externe Relation» bezeichnet.

54 Siehe dazu Ebeling: Disputatio de homine (Anm. 35), 180.

55 WA 40 I, 174, 21-24.

56 WA 40 I, 173, 20: «Vult, ut nucleum, non testam eligamus…»

57 WA 40 I, 287, 28-29: «Est igitur duplex vita. Mea naturalis vel animalis, et aliena, scilicet Christi in me.»

58 WA 40 I, 288, 24-26: «Non enim est vere vita sed tantum larva vitae, sub qua vivus alius,

den inneren Ort für das Geschehen «unter der Larve» auch mit dem Begriff «Herz» (cor).[59]

Demnach besteht eine eigentümliche Differenz zwischen der Ebene der leiblich-seelischen Besonderheiten oder des Fleisches und dem inneren Ort, von dem aus Christus im Menschen gegenwärtig ist. Zur Beschreibung dieser Differenz kann der Begriff des «wahren» oder «wirklichen» «Selbst» verwandt werden. In diesem Punkt sind die Analysen hilfreich, die Samuel Vollenweider zum Geist Gottes als «Selbst» des Glaubenden in der paulinischen Anthropologie durchgeführt hat.[60] Seine Analysen haben auch in der Lutherforschung Beachtung gefunden.[61]

Vollenweider stellt die Frage, wie der Heilige Geist zugleich in die Glaubenden so eingehen kann, dass er zum wesenhaften Grund ihres eigenen Seins wird und dabei doch der Geist Gottes bleibt.[62] Für seine Untersuchung verwendet er die Unterscheidung zwischen dem Ich im Sinne eines manifesten Erlebnis- und Verhaltenszentrums des Menschen und dem «wahren Selbst» als einem «eigentlichen», «innersten» Zentrum.[63] Er beschreibt die paulinische Position in der Weise, dass Paulus die Interferenz zwischen dem eingehenden göttlichen Geist und dem geschichtlichen Menschen in den Vordergrund rücke. «Das Pneuma handelt nicht anstelle unser selbst, sondern als unser Selbst.»[64] Dabei unterscheidet Vollenweider zwischen dem göttlichen Pneuma und dem im Menschen individuierten Pneuma als dem pneumatischen Selbst. Im Grunde stelle das individuierte Pneuma nichts anderes als die Gestaltwerdung des einen und selben Geistes dar.[65]

nempe Christus qui est vere vita mea…»

59 Z.B. WA 40 I, 290, 27.

60 S. Vollenweider: Der Geist Gottes als Selbst des Glaubenden. Überlegungen zu einem ontologischen Problem in der paulinischen Anthropologie, ZThK 93 (1996) 163-192 (163ff.).

61 Siehe Gebhardt: Heil als Kommunikationsgeschehen (Anm. 23), 177.

62 Vollenweider: Der Geist Gottes (Anm. 60), 163.

63 Vollenweider: Der Geist Gottes (Anm. 60), 167.

64 Vollenweider: Der Geist Gottes (Anm. 60), 183.

65 Vollenweider: Der Geist Gottes (Anm. 60), 184. Vollenweider wirft auch Fragen der Perichorese und der funktionalen Identität von Christus und Pneuma auf (173ff.). Solche Fragen stellen sich auch bei Luther. Wenn es bei Luther um den im Glaubenden gegenwärtigen Christus geht, erwähnt Luther Christus nicht immer in gleicher Weise zusammen mit dem Heiligen Geist. Luther betont allerdings immer wieder das Ineinander, etwa wenn es heisst, dass der Heilige Geist Christus dem Menschen über das Wort ins Herz bringt (vgl. Großer Katechismus, BSLK 654, 38-42) und Christus mit seinem Heiligen Geist im

Was Vollenweider als «individuiertes Pneuma» und «wahres Selbst» bezeichnet, kann nicht einfach mit dem «cor» im Sinne Luthers gleichgesetzt werden.[66] Luther umschreibt mit dem «cor» einen Ort der grundlegenden Ausrichtung des Menschen. An diesem Ort kann der Mensch sein «wahres Selbst» auch verfehlen.

Es wurde bereits angesprochen, dass Christus dem Glaubenden nach Luther näher und vertrauter ist als der Glaubende sich selbst. Diese besondere Vertrautheit ist auf dem Hintergrund der Differenz im Selbstverhältnis zu verstehen, die bleibt, wenn sich das Ich zu sich selbst in Beziehung setzen will. Das Innerste des Inneren ist dem Menschen entzogen.[67] Der Mensch kann diese Differenz in sich nicht aus sich heraus überbrücken. Der im Glauben ergriffene Christus ist das wahre Selbst, das dem Glaubenden von diesem Innersten des Inneren aus zu einer neuen Einheit verhilft.[68] Indem der Glaubende in diesem Selbst gegründet ist und aus ihm heraus lebt, findet er vom Innersten des Inneren her eine neue Einheit.[69]

Herzen regiert (z. B. WA 40 I, 290, 28). Auf Einzelheiten der Pneumatologie Luthers kann hier nicht eingegangen werden, dazu z.B. B. Lohse: Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem historischem Zusammenhang, Göttingen 1995, 248ff. m.w.N.

66 Anders Gebhardt: Heil als Kommunikationsgeschehen (Anm. 23), 177.

67 Vgl. J. Ringleben: Interior intimo meo. Die Nähe Gottes nach den Konfessionen Augustins (ThSt[B] 135), Zürich 1988, 21, zu Augustinus: Gott stelle «die Identität dar, die auch jene Minimaldifferenz übergreift, die jeder mir möglichen Identität mit mir selbst noch innewohnt.» Andererseits werde mir gerade so das «noch Innerlichere» bleibend entzogen. Dazu auch C. Zarnow: Identität und Religion. Philosophische, soziologische, religionspsychologische und theologische Dimensionen des Identitätsbegriffs (RPT 48), Tübingen 2010, 355f.

68 Ringleben: Gott im Wort (Anm. 33), versteht die innere Gegenwart Christi von seinem worttheologischen Interpretationsansatz aus als sprachlich konstituierte «Wort-Gegenwart» (139). Es sei die Nähe spezifisch des Wortes, die der menschlichen Seele da noch innerlich gegenwärtig sei, wo diese sich selbst nicht (mehr oder noch nicht) zugänglich sei (601). Auch verweist er darauf, dass Luther die Formel «nihil tibi … proprius et intimius» oft für Christus, «des ewigen Wortes, eigene Gegenwart bei uns» gebrauche (64). Auch wenn man annimmt, dass Christus nach Luther in diesem Sinne im Innersten Gegenwart hat, ist es erforderlich, bei Luther zwischen verschiedenen Arten der Relationalität und der Gegenwart Christi zu unterscheiden. Die responsorische Relation zu Christus als Gegenüber unterscheidet sich von der Relation zu Christus als dem, der vom Innersten her Wirklichkeit hat.

69 Diese Einheit vom Innersten her geht über eine «Selbstidentifikation durch eine fremde Biographie (als wärest du derselbe Christus)» hinaus, die nach N. Slenczka: Allein durch den Glauben: Antwort auf die Frage eines mittelalterlichen Mönchs oder Angebot zum

8. Christuswirklichkeit

Welcher Art ist die Gegenwart dieses «wahren Selbst»? Kann man mit der finnischen Lutherforschung von einem «real-ontischen» Charakter der Gegenwart Christi im Glaubenden sprechen? Nach dieser Forschungsrichtung ist das «real ontologische» Verständnis von einer Forschungstradition abzugrenzen, nach der das Verhältnis zu Gott «nicht als Seinsgemeinschaft, sondern nur als eine Relation der Willen, d. h. als ein ethisch-praktisches Verhältnis»[70] oder im Sinne eines aktualen Wirkens Gottes auf uns[71] verstanden wird. Dem ist insofern zuzustimmen, als Christus nach Luther auf eine nähere und unmittelbarere Weise im Glaubenden gegenwärtig ist, als dies bei einer blossen Willensübereinstimmung oder einem quasi-kausalen Wirkungsmechanismus der Fall wäre. Zu beachten ist aber auch, dass bei Luther «Seins-» und «Wirkungselemente» unlösbar miteinander verbunden sind. Das machen auch Äusserungen deutlich, in denen Luther die Formulierung in Apg 17,28 auf den wahren Glauben überträgt. Danach leben wir, bewegen wir uns und sind wir in Christus.[72] Ein solches Verhältnis zu Christus entzieht sich der strengen Unterscheidung zwischen einem Wirkungs- und einem Seinsdenken.

Albrecht Beutel hat in dieser Diskussion vorgeschlagen, einen Begriff zu verwenden, der den Seins- und den Wirkungsaspekt miteinander verbindet – den Begriff «Wirklichkeit».[73] Dieser Vorschlag soll hier aufgegriffen werden. Der Begriff «Wirklichkeit» steht etymologisch mit dem Begriff «wirken» in Zusammenhang, ist aber nicht auf ein äusserliches oder kausales Wirkungsgeschehen begrenzt.[74] Er passt zu Gottesvorstellungen, nach denen Gott we-

Umgang mit dem Problem jedes Menschen?, in: Ch. Bultmann/V. Leppin (Hg.): Luther und das monastische Erbe, Tübingen 2007, 291-315 (311), die Eigenart der fides apprehensiva ausmacht.

70 Mannermaa: Der im Glauben gegenwärtige Christus (Anm. 18), 189ff.

71 Vgl. die eingehende Analyse der Forschungslinie eines «transzendentalen» Wirkungsdenkens und des Einflusses der Philosophie Lotzes darauf bei R. Saarinen: Gottes Wirken auf uns. Die transzendentale Deutung des Gegenwart-Christi-Motivs in der Lutherforschung (VIEG 137), Stuttgart 1989, zusammenfassend 227ff.

72 WA 40 I, 546, 23: «Ergo in ipso vivimus, movemur et sumus.»

73 Beutel: Antwort und Wort (Anm. 25), 92.

74 Vgl. dazu, auch zur Verwendung in der mittelalterlichen Mystik und als Übersetzung der Annahme, dass Gott «actus purus» ist, M. Plümacher: Art. Wirklichkeit/Realität, in: P. Kolmer/A.G. Wildfeuer (Hg.): Neues Handbuch philosophischer Grundbegriffe, Bd. 3, Freiburg/Br. 2011, 2540-2553 (2540) m.w.N.

niger «substanzontologisch» als dynamisch oder in Relationen zu denken ist.[75] Der Begriff «Wirklichkeit» ist darüber hinaus geeignet, die Dimension eines existentiellen Ergriffenseins einzubeziehen. Danach lässt sich die Gegenwart Christi in der unio als besondere Form der Christuswirklichkeit beschreiben.[76]

Die Wirklichkeit Christi schafft als Selbst des Glaubenden eine neue Ausrichtung und Kontinuität. Sie ist darauf gerichtet, die Ebene des Fleisches fortschreitend zu «durchsäuern» wie ein Sauerteig die Teigmasse.[77] Dabei ist sie eine tragende Wirklichkeit, auch wenn noch Sünden im Fleisch hängen, auch in Momenten der Anfechtung und der Verzweiflung.[78] Dieses Selbst hat als tragende Wirklichkeit zugleich eine eschatologische Dimension. Das Selbst «trägt» den Glaubenden zur Vollendung und lässt die Zeit der Vollendung schon jetzt über die Zeitgrenzen hinweg vorscheinen. Luther betont, dass es über die Zeitgrenzen hinweg nur eine Wirklichkeit Christi gibt, gestern, heute und in Ewigkeit.[79]

75 Vgl. dazu W. Härle: Dogmatik, Berlin/New York ³2007, 274ff.

76 Mit dem Begriff «Christuswirklichkeit» werden teils auch Äusserungen Luthers übersetzt oder erläutert, in denen Luther Christus als «forma» bezeichnet; vgl. z.B. I.U. Dalferth: Umsonst. Eine Erinnerung an die kreative Passivität des Menschen, Tübingen 2011, 81: Alles, was der Glaubende tue, sei ein Sichauswirken der Christuswirklichkeit. Die Christuswirklichkeit wird auch in der Ubiquitätslehre Luthers angesprochen, nach der Christus – auch nach seiner Menschheit – alle Dinge erfüllt und überall gegenwärtig ist (vgl. z.B. Sermon von dem Sakrament des Leibes und Blutes Christi wider die Schwarmgeister, WA 19, 491, 17-19). Die allgemeine Gegenwart Christi ist nach Luther zwar noch nicht damit gleichzusetzen, dass der Glaube Christus im Herzen ergriffen hat. Dennoch ist es dieselbe Christuswirklichkeit, die alles erfüllt und durch das Wort im Glauben derart in das Herz des Glaubenden gelangt, dass sie das Leben des Glaubenden als dessen wahres Selbst neu gründet; vgl. auch Anm. 79.

77 Vgl. WA 40 I, 537, 25: «Christus enim est fermentum meum.»

78 Zum «beständigen Tragen» Gottes vgl. z. B. WA 40 I, 205, 24.

79 Vgl. WA 40 I, 551, 12-16 in Anlehnung an Hebr 13,8. Nach K. Holl: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. 1, Tübingen 1932, 123ff., ist das am Ende zutage Tretende für den zeitlosen und allmächtigen Gott «im Anfang, d.h. dann, wenn er ‹das Urteil spricht›, bereits Gegenwart» (124). Für Gott sei «der Kranke schon ein Gesunder, weil er weiß, daß er ihn heilen kann» (124f.). Daraus leitet Holl den «analytischen» Charakter des Rechtfertigungsurteils ab. Zu beachten ist, dass in der Christuswirklichkeit als Selbst des Glaubenden die Fülle eines Lebens mit Christus bereits gegenwärtig ist. Blickt man auf dieses Selbst, ist der Glaubende bereits «totus iustus», da Christus vollkommen gerecht ist. Blickt man auf die Ebene der «Larve», ist der Glaubende nach Luther für sein wahres Selbst allerdings noch nicht vollständig durchlässig und hängen noch Sünden im Fleisch. Dennoch haben die Vollendung und die «Nichtanrechnung» der Restsünden in der Christuswirklichkeit als

9. Präsenzzuspruch und Christuswirklichkeit

Der Glaube ist Glaube an die Verheissung (promissio).[80] Worauf bezieht sich die promissio? Folgt man forensisch-imputativen Interpretationen der Rechtfertigungslehre, geht es im Kontext dieser Lehre um Sündenvergebung. Angenommen wird, dass die Vergebung auf einem Urteil im göttlichen Gericht beruht und diesem Urteil die Zurechnung der Verdienste Christi zugrunde liegt.[81] Allerdings spricht Luther nicht nur von der Sündenvergebung, wenn er die Verheissung umschreibt, auf die sich der Glaube bezieht. Man denke an die Taufpromissio. Luther entnimmt sie Mk 16,16. Er übersetzt den Text mit dem Begriff «Seligkeit»: Wer da glaubt und getauft wird, der wird selig. Danach ist die Verheissung auf Seligkeit gerichtet.[82] Diese Verheissung muss man nach Luther im Glauben so beachten, dass wir gar nicht zweifeln, selig zu sein, nachdem wir getauft sind.[83]

Sündenvergebung und Seligkeit stehen mit dem Mit-Sein Christi in Zusammenhang. Nur in der Verbindung mit Christus hat der Glaubende an der Gerechtigkeit Christi und an dessen Sieg über Tod und Sünde teil und vollzieht sich der Wechsel der Eigenschaften. Nur in der und durch die Christusverbindung werden Sünden «verschlungen» oder leuchtet Christus als «Sonne» über dem Rest der Sünden.[84] Dabei ist die Seligkeit nicht bloss Folge oder Begleiterscheinung der Sündenvergebung.[85] Seligkeit und Sündenvergebung sind glei-

wahrem Selbst bereits eine Grundlage im Glaubenden. Das Schema analytischer/synthetischer Rechtfertigungsurteile passt darauf nicht; vgl. zu diesem Schema E. Jüngel: Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens, Tübingen ⁴2004, 178ff. m.w.N.

80 Vgl. z.B. WA 40 I, 426, 17.

81 So z.B. die Konkordienformel, etwa SD III 54, BSLK 933, 1-19; zum forensisch-imputativen Ansatz siehe auch Jüngel: Das Evangelium der Rechtfertigung (Anm. 79), 174ff. m.w.N.

82 Vgl. z.B. Großer Katechismus, BSLK 695, 45-46; auch WA 40 I, 381, 26.

83 Vgl. De captivitate Babylonica, WA 6, 527, 37-38.

84 Vgl. WA 40 I, 438, 17-18. «Et si quae peccati reliquiae remanerent, tamen prae illo Sole, Christo, Deus eas non cerneret.»

85 Vgl. T. Mannermaa: Über die Unmöglichkeit, gegen Texte Luthers zu systematisieren. Antwort an Gunther Wenz, in: Repo/Vinke: Unio (Anm. 8), 381-391 (390): «Leben» und «Seligkeit» seien keine «psychologisch-anthropologischen Auswirkungen der Vergebung in der Seele des Gläubigen», sondern «göttliche Eigenschaften, an denen der Mensch im Glauben durch den Heiligen Geist teilhat».

chermassen auf das Mit-Sein Christi in der unio bezogen.[86] Sie verhalten sich zueinander wie zwei Seiten einer Medaille,[87] deren Dreh- und Angelpunkt das Mit-Sein Christi in der unio ist. Das heisst: Die promissio richtet sich auch auf das Mit-Sein Christi in der Christusverbindung. Mit anderen Worten: Die promissio hat den Charakter eines Präsenzzuspruchs: «Hier bin ich mit dir.»[88]

Wichtig dabei ist, dass der Präsenzzuspruch nicht nur ein Zuspruch des Mit-Seins in der Relation zu einem Gegenüber ist. Das Mit-Sein erfasst das Innerste des Inneren. Das wird auch daran deutlich, wie Luther den mit der promissio korrespondierenden Inhalt des Glaubens umschreibt. Nach Luther gehört die Wirklichkeit Christi im Glaubenden selbst zum Inhalt des Glaubens. Der Glaubende muss auch glauben, dass Christus ihm näher ist als der Glaubende sich selbst und dass Christus in ihm ganz gegenwärtig ist, lebt und wirkt.[89] Danach ist der Präsenzzuspruch als Zuspruch einer Wirklichkeit zu verstehen, die den Glaubenden von seinem Innersten her neu gründet, bzw. im Moment des Glaubens bereits neu gegründet hat.[90]

10. Rechtfertigung, Annahme und Vertrauen

Luther bringt immer wieder zum Ausdruck, dass der Glaube für ihn Vertrauensglaube ist.[91] Was ist damit gemeint? Folgt man Paul Tillich, umfasst der

86 Vgl. Großer Katechismus BSLK 695, 46-696 (2): «Selig werden aber weiß man wohl, daß nichts anderes heißet, denn von Sunden, Tod, Teufel erlöset in Christus' Reich kommen und mit ihm ewig leben.»

87 Vgl. auch Kleiner Katechismus, BSLK 520, 29f.: «…denn wo Vergebung der Sünde ist, da ist auch Leben und Seligkeit.»

88 Siehe Joest: Ontologie der Person bei Luther (Anm. 28), 389, nach dem das Wort «in letzter Instanz Präsenzzuspruch» ist.

89 Siehe Anm. 34.

90 Mit dem Präsenzzuspruch wird realisiert, was zugesprochen wird, insofern Christus in dem Zuspruch gegenwärtig ist. Insofern trifft die Auffassung zu, dass das Zeichen bei der promissio nicht nur auf etwas verweist, sondern selbst schon die Sache ist, «weil das Wort gibt und wirkt, was es zusagt» (O. Bayer: Promissio. Geschichte der reformatorischen Wende in Luthers Theologie [FKDG 24], Göttingen 1971, 347). Andererseits weist die zugesprochene Präsenz über die Präsenz Christi im Akt des Zuspruchs hinaus. Insofern schreibt Joest: Ontologie der Person bei Luther (Anm. 28), 389, zu Recht, dass die «Sache selbst» mit dem Wort des Zuspruchs nicht einfach gleichgesetzt werden könne: «Der Christus praesens ist die Wirklichkeit unseres Heils durch das Wort (nicht: als Wort).»

91 Vgl. dazu W.-F. Schäufele: Fiducia bei Martin Luther, in : I.U. Dalferth/S. Peng-Keller (Hg.): Gottvertrauen. Die ökumenische Diskussion um die Fiducia (QD 250), Freiburg/Basel/Wien 2012, 163-181 m.w.N.; dort auch zum Zusammenhang zwischen Vertrauen

Glaube zwei Elemente: ein Element der mystischen Partizipation und des persönlichen Vertrauens. Das Vertrauen ordnet er – gerade im Fall Luthers – einer Relation der Ich-Du-Begegnung und der persönlichen Teilhabe zu: «Luthers Mut des Vertrauens wurzelt in einem persönlichen Vertrauen, das aus der Ich-Du-Begegnung mit Gott gewonnen ist.»[92] Danach steht das Vertrauen im Vertrauensglauben Luthers in keiner direkten Beziehung zur mystischen Ebene. Dabei interpretiert Tillich den protestantischen «Mut des Vertrauens» mit Hilfe der Begriffe «Annahme» und «Bejahung»: «Im Mittelpunkt des protestantischen Mutes des Vertrauens steht der Mut, sich zu bejahen als bejaht trotz des Wissens um unsere Schuld … Annehmen, dass wir angenommen sind, obwohl wir unannehmbar sind, das ist die Grundlage für den Mut des Vertrauens.»[93]

Auch Luther verwendet den Begriff der «Annahme». Im Kampf gegen Zweifel spricht er von einer Gewissheit: «Ich weiß, dass ich angenommen bin, den Heiligen Geist habe, nicht wegen meiner Würdigkeit und Tugend, sondern Christi wegen…»[94] Luther spricht auch von der Gewissheit, «dass wir in der Gnade sind, dass wir Gott um Christi willen gefallen, dass wir den Heiligen Geist haben.»[95] Danach setzt die Annahme oder das Gefallen zwar keine guten Werke und keine Würdigkeit voraus. Es geht aber nicht um die Annahme des Unannehmbaren am Menschen,[96] sondern um ein Annehmen um Christi willen. Auch finden sich Äusserungen mit dem Inhalt, dass die Person Gott gefällt.[97] Gemeint ist in diesem Zusammenhang nicht nur die «Personenlarve», sondern ein Gefallen der Person von ihrem Kern her. Nur weil der Glaubende an Christus hängt und die Christuswirklichkeit das Selbst des Glaubenden bil-

und dem apprehensiven Charakter des Glaubens (174f.).

92 P. Tillich: Der Mut zum Sein, in: ders.: Gesammelte Werke, Bd. 11, Berlin 1969, 11-139 (121) .

93 Tillich: Der Mut zum Sein (Anm. 92), 122f.

94 WA 40 I, 578, 28-29: «Scio me acceptum esse, Spiritumsanctum habere, non propter meum dignitatem aut virtutes, sed propter Christum…»

95 WA 40 I, 575, 32-33: «Omnino autem nos certo statuere oportet, quod simus in gratia, quod placeamus Deo propter Christum, quod habeamus spiritumsanctum.»

96 Vgl. Ch. Tietz: Freiheit zu sich selbst. Entfaltung eines christlichen Begriffs der Selbstannahme (FSÖTh 111), Göttingen 2005, 146: «Dass Gott den Menschen annimmt, bedeutet nicht, dass Gott zum Menschen sagt: Du bist gut, so wie du bist!» Dabei kann man mit Tietz zwischen verschiedenen Arten des «Ja» unterscheiden, auch einem «Ja», das schon mit der Schöpfung ausgesprochen ist (147). Auch liegt noch vor dem Glauben bereits im Zuspruch ein dem Sünder geltendes «Ja».

97 Z.B. WA 40 I, 576, 27-28.

det, gibt es ein Gefallen vom Kern her: «So wie Christus Gott gefällt und wir an ihm hängen, so viel gefallen auch wir Gott und sind auch wir heilig.»[98]

Danach geht es um ein Annehmen und Gefallen, das auf die Verbindung des Glaubenden mit Christus bezogen ist. Zugleich führt diese Verbindung dazu, dass der Glaubende *als Ganzer* gefällt und angenommen wird, auch wenn an ihm noch Reste der Sünde hängen.[99] Wiederum gilt: Die Person gefällt als Ganze, weil Christus im Kern der Person im Glauben Gegenwart hat.[100]

Auch die «Annahme der Annahme» kann nach dem Ansatz Luthers nicht unabhängig von der Verbindung mit Christus verstanden werden. Das lässt sich am Begriff des Vertrauens deutlich machen.

11. Vertrauen als Sich-Verlassen

Wolfhart Pannenberg misst dem Vertrauen in folgendem Sinne extrinsischen Charakter bei: Luther habe die Wesensstruktur des Glaubens als Vertrauen beschrieben, indem er das Sein des Gläubigen als Sein extra se in Christo verstanden habe. Denn wo immer wir vertrauten, «da ‹verlassen wir uns selbst›, indem wir auf den oder dasjenige bauen, dem wir unser Vertrauen schenken.»[101]

Das «Bauen auf», das Pannenberg anspricht, verweist auf das responsorische Verhältnis des Menschen zu Gott. Der Mensch vertraut auf den Zuspruch, der ihm in der persönlichen Relation zu einem Gegenüber zuteil wird. Insofern hat Tillich das Vertrauen zu Recht mit der persönlichen Teilhabe in Zusammenhang gebracht. Allerdings weist das «Bauen auf» über diese Relation hinaus. Im Vertrauen auf den Präsenzzuspruch baut der Mensch derart auf das zugesprochene Mit-Sein Christi, dass ihn dieses Mit-Sein vom Innersten her trägt und gründet.

98 WA 40 I, 576, 31-33: «Quatenus igitur placet Christus et nos in eo haeremus, eatenus et nos Deo placemus ac sancti sumus.»

99 Vgl. aus der Latomus-Schrift: «Quem enim deus in gratiam recipit, totum recipit, et cui favet, in totum favet» (WA 8, 107, 2-3).

100 Vgl. aus der Latomus-Schrift: «sed et persona non placet nec habet gratiam, nisi ob donum hoc modo peccatum expurgare laborans» (WA 8, 107, 33-35). Insofern sich das Urteil Gottes in der Rechtfertigung auf das im Glauben ergriffene Selbst des Glaubenden bezieht, nicht auf einen bestimmten Erfolg der Erneuerung oder der Heiligung, ist der Auffassung zuzustimmen, die sich gegen eine «erneuernde unio cum Christo» als Grund und Voraussetzung der Rechtfertigung wendet (dazu Mahlmann: Die Stellung der unio cum Christo [Anm. 19], 176f.). Andererseits ist die Wirklichkeit Christi als Selbst des Glaubenden eine erneuernde Wirklichkeit und damit von der Erneuerung nicht zu trennen.

101 Pannenberg: Anthropologie in theologischer Perspektive (Anm. 24), 68.

Dabei greifen Gesetz und Evangelium nach Luther ineinander. Der Mensch bildet sich ein, im Verhältnis zu Gott etwas aus sich heraus zu sein oder zu vermögen. Der «Hammer des Gesetzes»[102] zerschlägt diese Einbildung. Er bereitet den Boden für den Vertrauensglauben. Im Vertrauensglauben verlässt der Mensch die Haltung des angemassten Eigen-Standes, indem er sich radikal auf und in die zugesprochene Wirklichkeit Christi hinein ver-lässt.[103]

An diesem Geschehen sind aktive und passive Elemente beteiligt.[104] In der Innenrelation ist der Mensch im Übergang zum Glauben vollständig passiv und empfangend. In dieser Relation vollzieht sich ein Standortwechsel, ein «raptus»,[105] bei dem die Verschlossenheit des Menschen gegenüber der Wirklichkeit Christi vom Innersten her aufbricht. Anders verhält es sich mit der responsorischen Relation. In ihr finden sich auch Elemente der Aktivität und des Handelns. Schon in der Zuwendung zur promissio liegt ein aktives Element. Wichtig dabei ist: Dieses Element ist rückgebunden an das Empfangen in der Innenrelation:[106] Der Glaubende handelt und vertraut aus der Wirklichkeit heraus, in die hinein er sich ver-lässt.

Beide Relationen – die responsorische Relation und die Relation des Inneseins der Wirklichkeit Christi – greifen im Vertrauensglauben ineinander. Im Moment des Vertrauensglaubens realisiert sich, was zugesprochen wird: die Präsenz Christi als eine auch vom Innersten des Inneren her tragende und gründende Wirklichkeit.

102 WA 40 I, 488, 22.

103 Die in der philosophischen Diskussion zum Thema Vertrauen im angelsächsischen Raum verwandte Unterscheidung zwischen «trust» und «reliance» lässt sich auf das Sich-Verlassen im Vertrauensglauben nicht anwenden, siehe dazu S. Peng-Keller/A. Hunziker: Die Kontroverse um die fiducia im Horizont gegenwärtiger Vertrauensfragen, in: Dalferth/Peng-Keller: Gottvertrauen (Anm. 91), 437-479 (448f.).

104 Zur Diskussion über Elemente der Aktivität und der Passivität, des Tuns und des Lassens im Glauben vgl. z.B. J. Boomgarden: Das höchste Werk des Menschen, ThZ 69 (2013), 207-237 m.w.N.

105 Vgl. Anm. 110; zum Zusammenhang zwischen «raptus» und der Vorstellung völliger Passivität bei Luther vgl. H.A. Oberman: Simul gemitus et raptus: Luther und die Mystik, in: I. Asheim (Hg.): Kirche, Mystik, Heiligung und das Natürliche bei Luther, Vorträge des 3. Int. Kongresses für Lutherforschung, Göttingen 1967, 20-59 (54).

106 Vgl. auch die Annahme einer «Gott verdankten Passivitätsaktivität» bei Dalferth: Umsonst (Anm. 76), 80; zur zentralen Bedeutung des Erleidens auch WA 40 I, 610, 16-18.

12. Externität

Luther spricht in seiner Theologie und Rechtfertigungslehre oft davon, dass etwas «fremd», «äusserlich» oder «ausserhalb» des Glaubenden sei. Beispielsweise handelt Gott nach Luther an uns äusserlich durchs mündliche Wort des Evangeliums und durch leibliche Zeichen, als da sind Taufe und Sakrament. Gott wolle, dass diese «eusserlichen Stucke sollen und müssen vorgehen. Und die ynnerlichen hernach und durch die eusserlichen komen....»[107] Um Externität geht es auch, wenn Luther die Gerechtigkeit Christi als Gerechtigkeit ausser uns anspricht[108] oder das Christusleben als «fremdes» Leben bezeichnet.[109] Eine andere Art der Externität korrespondiert damit. Luther spricht davon, dass der Glaubende von sich selbst weggerissen wird und nicht mehr in sich selber lebt.[110] Schliessen es die genannten Externitäten aus, der unio mystischen Charakter beizumessen?

Eberhard Jüngel fasst die Motive des «Externitätsbezugs» wie folgt zusammen: Ausgeschlossen werden solle «ein Verständnis der Gerechtigkeit Gottes als einer von Menschen irgendwie erworbenen, verdienten und dann besessenen Gerechtigkeit.» Ausgeschlossen werden solle ferner ein Verständnis von Rechtfertigung «als eines Prozesses, bei dem der Mensch anders als hörend und glaubend beteiligt ist», als des Prozesses einer Heiligung, «bei der der Mensch mit Gott in irgendeiner Weise kooperiert ... als eines Zustandes, der durch menschliche Leistungen, durch gute Werke erhalten und bewahrt werden kann.»[111] Man kann auch von einer «antihabitualen Funktion» der Wendung «extra nos» sprechen, insofern diese Wendung gegen die Annahme gerichtet ist, die Gerechtigkeit Christi sei als eingegossene Qualität des Menschen zu verstehen.[112] Motive dieser Art sprechen nicht gegen einen mystischen Kern der Rechtfertigungslehre. Sie schliessen eine Relation des Inneseins mystischer Art als Bezugspunkt der Rechtfertigungslehre nicht aus.

Gott bleibt auch bei einer mystisch verstandenen Gottesrelation in einem radikalen Sinne unverfügbar. Er ist in Christus im Herzensglauben aber nicht

107 Wider die himmlischen Propheten, von den Bildern und Sakrament, WA 18, 136, 14-16.

108 Z.B. WA 40 I, 370, 28-29.

109 Vgl. Anm. 57.

110 Z.B. WA 40 I, 589, 25-26, vgl. auch in der Freiheitsschrift, WA 7, 69, 14.

111 Jüngel: Das Evangelium von der Rechtfertigung (Anm. 79) , 176.

112 Vgl. K.-H. Zur Mühlen: Nos extra nos. Luthers Theologie zwischen Mystik und Scholastik (BHTh 46), Tübingen 1972, 218f.

nur der Andere oder nur ein Gegenüber. Indem sich der Glaubende auf und in die Wirklichkeit Christi hinein ver-lässt, bricht der angemasste Eigen-Stand auf. Der Glaubende lebt aus der Wirklichkeit Christi heraus, als seinem Selbst, das ihn vom Innersten her trägt und gründet. Insofern wird Christus im Innesein des Glaubens mit seinen Eigenschaften auch zum Innersten und «Eigenen» des Glaubenden.

Die Wirklichkeit Christi ist «innen» und «aussen» in einer Weise, die der Verstand nicht fassen kann. Einerseits ist Christus im Glauben der Christus pro me, der im Herzen des Glaubenden wohnt und als Selbst des Glaubenden im Innersten Wirklichkeit hat. Andererseits gibt es nur eine Christuswirklichkeit, in der wir leben und sind. Diese eine Christuswirklichkeit breitet sich in die Herzen der Menschen aus, übersteigt dabei aber Vorstellungen von «innen» und «aussen».[113] Bei Luther findet sich damit genau die paradoxe Struktur, die für mystisches Denken typisch ist. Gott begegnet nicht einfach nur als der «Fremde», «Äussere» oder «Andere». Er ist in Christus in einer für den Verstand nicht mehr fassbaren Weise auch der Nicht-Andere des Glaubenden.[114]

13. Mystische Erfahrung

Luther bezieht die «Erfahrung» in vielschichtiger Weise und in unterschiedlichen Hinsichten in seine Theologie ein.[115] Hier interessiert die Frage nach einer unmittelbaren Erfahrung oder einem unmittelbaren Bewusstsein des im Glauben ergriffenen Christus.

Der «Christus in mir» kann nach Luther nicht mit den Kategorien des Verstandes oder der gewöhnlichen Erfahrung erfasst oder geschaut werden. Wie Christus gegenwärtig ist, «ist nicht mit Gedanken zu begreifen, denn es sind Finsternisse.»[116] Das Bewusstsein der Gegenwart Christi lässt sich auch nicht auf ein Gefühl reduzieren. Zwar spricht Luther an manchen Stellen von dem

113 Vgl. WA 19, 489, 19-21: Christus «lesset sich nicht stucklich zu teilen und wird doch genzlich ausgebreitet yn alle glewbigen, Also das ein hertz nicht weniger, und tausent hertzen nicht mehr kriegen denn den einigen Christum…»

114 Vgl. die Beschreibung des mystischen Gottesverhältnisses als «andere Nicht-Andersheit» oder «nicht-andere Andersheit» bei S. Wendel: Christliche Mystik, Kevelaer ²2011, 18ff.

115 Vgl. z.B. A. Beutel: Theologie als Erfahrungswissenschaft, in: ders. (Hg.): Luther Handbuch, Tübingen ²2010, 454-459 m.w.N.

116 WA 40 I, 229, 23-24: «Sed quo modo praesens sit, non est cogitabile, quia sunt tenebrae…»

Gefühl, die Gerechtigkeit zu haben.[117] Dieses Gefühl steht allerdings nicht im Zentrum des Glaubensgeschehens. Nach Luther ist es nur schwach oder es fehlt ganz in der Anfechtung. «Nicht fühlen, sondern glauben musst du, dass du die Gerechtigkeit hast», heisst es bei Luther.[118] Was bedeutet das für die Erfahrung des im Glauben ergriffenen Christus?

Trotz der «Finsternisse» gehört zum Glauben nach Luther die Gewissheit, in der Gnade zu sein.[119] Gemeint ist nicht nur die Gewissheit eines Aktes der Sündenvergebung. Die Gewissheit bezieht sich auch auf den Präsenzzuspruch. Wenn die promissio den Charakter eines Präsenzzuspruchs hat, heisst gewisses Vertrauen auf den Präsenzzuspruch eben auch: Der Glaubende ist sich der durch das Verheissungswort zugesprochenen Wirklichkeit Christi gewiss. Diese Gewissheit ist nicht der Grund des Vertrauens. Sie ist als «certa fiducia» Teil des Geschehens, in dem sich der Glaubende radikal auf und in die Wirklichkeit Christi hinein ver-lässt.

Zur Gewissheit bedarf es nach Luther des Wortes der Verheissung. Gerade in Zeiten der Anfechtung ist das Wort ein «heiliger Anker»[120], an dem sich der Glaubende in der responsorischen Relation festmachen kann. Zur Gewissheit verhilft dieser Anker aber nur im Ineinander der responsorischen Relation mit der Relation des Inneseins. Wenn der Glaube gewiss und fest sein soll, kann er sich auf nichts anderes stützen als auf Christus.[121] Gewissheit entsteht, wenn wir «von uns selber weggerissen» und «ausserhalb unser» gestellt werden.[122] Gemeint ist, dass die Gewissheit nicht durch Werke oder Eigenschaften des Menschen begründet wird, sondern Ausdruck der im Vertrauensglauben ergriffenen Wirklichkeit Christi ist.[123] Mit anderen Worten: Der Glaubende ist

117 Z.B. WA 40 II, 32, 16-17.

118 WA 40 II, 32, 17-18: «Non sentire, sed credere debes te iusticiam habere…»

119 Vgl. Anm. 94f.

120 WA 40 II, 99, 26.

121 Vgl. WA 40 I, 165, 15-17.

122 WA 40 I, 589, 25-26: «…cur nostra Theologia certa sit: Quia rapit nos a nobis et ponit nos extra nos…»

123 Luther spricht auch von «externa signa», die uns bei Zweifeln a posteriori gewiss und fest machen können (z.B. WA 40 I, 577, 25ff.). Diese ersetzen aber nicht das «testimonium internum», das uns Gewissheit gibt, weil wir den gleichen Geist wie Christus haben (WA 40 I, 577, 22-25). Vgl. auch J. Ringleben: Heilsgewißheit. Eine systematische Betrachtung, ZThK 95 (1998) 65-100 (80): «Glaube ist aber gerade das sich in eigene Gewißheit von Gottes Gegenwart versetzt Finden, und zwar eben durch diese.»

sich der zugesprochenen Wirklichkeit Christi deswegen gewiss, weil die Christuswirklichkeit den Glaubenden im Geschehen des Sich-Verlassens ihrer selbst innesein lässt. Glaube und Innesein des Grundes dieses Glaubens fallen insofern ineins.[124] Diese Gewissheit ist kein Besitzstand. Sie geschieht – ebenso wie das Sich-Verlassen im Vertrauensglauben – gegen Widerstände, Zweifel und Anfechtungen ständig neu, wie auch Christus ohne Unterlass kommt.[125] Sie ist als Bewusstsein des Inneseins mystisches Bewusstsein.

14. Resümee

Die «Rechtfertigung des Sünders» bezeichnet ein Heilsgeschehen. In diesem Geschehen bringt Gott den Menschen in der Weise in ein heilvolles Verhältnis zu sich, dass er sich selbst dem Menschen in Christus zuspricht und der Mensch im Glauben darauf vertraut. Der Zuspruch hat den Charakter eines Präsenzzuspruchs. Im Vertrauensglauben ver-lässt sich der Mensch auf und in die Wirklichkeit Christi hinein, die ihm in dem Präsenzzuspruch begegnet und zugesprochen wird. Es kommt im Vertrauensgeschehen zu einem mystischen Innesein der Wirklichkeit Christi als Selbst des Glaubenden. Mit diesem Innesein im Glauben sind Sündenvergebung und Seligkeit verbunden. Das ist die Position Luthers, jedenfalls in seinem grossen Galaterbrief-Kommentar. Dieses mystische Element in der Theologie Luthers lässt sich als Vertrauensmystik bezeichnen.

Abstract

The author argues, that Luther's doctrine of justification includes a mystical core, at least in the elaboration of this doctrine in the Commentary on Galatians (1531/1535). This mystical element can be described as faith (fiducia) mysticism.

Wolfgang Enderlein, Berlin

124 Vgl. Ringleben: Heilsgewißheit (Anm. 123), 81: «Glaube ist gewiß als Innesein der eigenen Begründung durch das, woran er glaubt.»

125 Vgl. WA 40 I, 537, 33.