Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 10 (1954)
Heft: 1

Artikel: Die Heiligung bei Luther
Autor: Pinomaa, Lennart
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-877463

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: 15.07.2025

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

sich assimiliert und dazu verwendet hat, um die Christusgeschichte in seiner Weise zu interpretieren, er, der kräftige Visionär, der leidenschaftliche Prophet und Verkünder des göttlichen Rechtes, er hat in seiner Zeit, die unheilschwanger ihm vor Augen stand, allen seinen Mitbrüdern und Mitgenossen in der Trübsal (1, 9) zugerufen, all ihr Heil im Leben und im Sterben in dem Manne zu suchen, dessen Tod sie verkündigen und um dessen Kommen sie bitten. So will das letzte Buch der Bibel, das Luther nicht gemocht und Calvin nicht ausgelegt hat, allen Bedenken, die wir ihm gegenüber auf dem Herzen haben mögen, zum Trotz der Berufung zum Heil dienen, das in Christus dem Menschen gegeben ist.

Glarus. *Werner Bieder.*

Die Heiligung bei Luther.

Die Glaubensgerechtigkeit als der zentrale Inhalt der Reformation erweckt immer wieder dieselbe Frage: Führt die freie, unbeschränkte Gnade nicht zu bedenklichen Folgerungen in sittlicher Hinsicht? Wie steht es mit dem sittlichen Wirken des Menschen, wenn doch letztlich alles vergeben wird? Was wird aus der Heiligung und aus dem neuen Leben, wenn die Vergebung nicht in irgendeiner Weise begrenzt wird?

Die Begegnung der lutherischen Welt mit der reformierten Welt in der ökumenischen Bewegung macht diese Fragen um so brennender. Immer wieder hat man Grund zu fragen, ob es sich nicht so verhält, daß das Luthertum wohl den innersten Kern des Evangeliums richtig verstanden hat, aber die Folgerungen, das praktische Leben sich nicht recht hieraus entfaltet hat. Deshalb ist es begründet, an Luther selber diese Frage zu studieren. Wie sah er die Rechtfertigung und Heiligung in ihrer gegenseitigen Wechselwirkung?

Um Luther an diesem Punkt richtig zu verstehen, ist es notwendig, zuerst einen Blick auf Augustin in dieser Hinsicht zu werfen. Bei Augustin trifft man viele Wendungen, die besagen, daß der gerechtfertigte Mensch wahrhaft gerecht ist, daß aber dennoch auch von ihm gesagt werden muß, er sei zugleich noch sündig. Er ist teilweise gerecht und teilweise sündig. In dem

gerechtfertigten Menschen ist mit anderen Worten das Gute und das Schlechte gemischt vorhanden. In ihm ist Geistliches und Fleischliches. Da seine Rechtfertigung den Bedingungen des zeitlichen Lebens unterworfen ist, ist sie sehr fragmentarisch, mehr oder weniger mit der Sünde vermischt. In diesem Sinn spricht Augustin davon, daß wir «ex parte iustificati» sind. Die Absicht Gottes ist, daß die Gerechtigkeit des gerechtfertigten Menschen von Tag zu Tag wächst. Die Vollkommenheit wird dann im anderen Leben erreicht. [1]

Luther kann sich mit fast denselben Worten ausdrücken, und doch ist sein Standpunkt ein ganz anderer. Auch er spricht davon, daß der Mensch zugleich sündig und gerecht ist. Aber bei ihm handelt es sich nicht um eine partielle Sündigkeit und partielle Gerechtigkeit. Im Gegenteil muß die dem Menschen anhaftende Sündigkeit und ebenso die Gerechtigkeit, die ihm als Christ eigen ist, als total aufgefaßt werden. Wie diese Totalität und Gleichzeitigkeit verstanden werden muß, hat Hermann («Gerecht und Sünder zugleich» 1930) klargelegt. Die Heiligung bei Luther soll auch hier in Kürze von denselben Gesichtspunkten aus dargelegt werden.

1. Das Gericht Gottes und die Erkenntnis der Sünde.

Um Luthers Anschauung von der Heiligung recht zu verstehen, muß man von dem Verhältnis ausgehen, das zwischen Rechtfertigung und Heiligung in seiner Theologie besteht. Die Voraussetzung der Rechtfertigung ist die Erkenntnis der Sünde.

Was ist Sünde? Gewöhnlich denken wir, daß mit der Sünde die gröbsten Verstöße gegen die Zehn Gebote gemeint sind. Wenn wir von diesem Sündenbegriff aus Luther verstehen wollen, so ergibt sich daraus, daß das meiste, was er sagt, vollständig unbegreiflich wird. Daß der Mensch für Gott geschaffen ist, gilt nach Luther für den ganzen Menschen. Seine Sünde besteht gerade darin, daß er aus dieser Gemeinschaft gefallen ist. Die Sünde ist somit primär religiöser, nicht moralischer Art. Die Folgen aber sind sowohl religiös als auch moralisch. Der

---

[1] Iustificati sumus; sed ipsa iustitia, cum proficimus, crescit. Migne, PL 38, Sp. 864. Des näheren: Nygren, Simul iustus et peccator hos Augustinus och Luther, Filosofi och motivforskning 1940, p. 140, 147.

Mensch ist nicht mehr Gott zugewandt, sondern er ist «gekrümmt in sich selber» (incurvatus in se). Die Konkupiszenz ist in ihm übermächtig geworden. Er ist im größtmöglichen Ausmaß ichsüchtig, weil er sogar in Gott nur sich selbst sucht (in Deo quoque quaerunt, quae sua sunt).

Hat man dies vor Augen, dann versteht man, was Luther meint, wenn er sagt, der Zorn Gottes ruhe über aller Sünde, obwohl der im Unglauben verstrickte Mensch hievon nichts weiß. Der Glaube und die Gerechtigkeit beginnen mit dieser Erkenntnis. Der Mensch muß zugeben, daß Gott in seinem Urteilsspruch recht hat, wenn er ihn für sündig erklärt. Diese Zustimmung des Menschen drückt Luther in seiner Frühtheologie oft mit dem Terminus «Deum iustificare» aus, was so viel bedeutet wie Gott recht geben. [2] Wo dies geschieht, da gibt es schon Glauben; denn der Glaube nimmt dann seinen Anfang, wenn der Mensch Gott recht haben läßt. Dadurch, daß der Mensch Gottes Urteil gerade dann gelten läßt, wenn es im schärfsten Kontrast zu seiner eignen Selbstgefälligkeit steht, erfüllt der Glaube das erste Gebot. Dadurch, daß Gott dem Menschen seine Sündigkeit zeigt und ihn verurteilt, macht er ihn seiner Wahrheit und Gerechtigkeit teilhaftig. Wenn nun der Mensch im Glauben dem Urteilsspruch Gottes zustimmt, fängt Gott an, ihn durch sein Wort zu verwandeln. [3] Das natürliche Sündengefühl, das nicht aus Gottes Urteilsspruch im Wort entstanden ist, kann wohl dahin führen, daß der Mensch seine moralischen Mängel erkennt; aber nur Gottes Wort im Gewissen verurteilt den Menschen so, daß er seine Schuld vor Gott erkennt und in die Verzweiflung geführt wird.

Gott ergreift den Menschen durch Gericht und Gnade und reißt ihn aus dem Bannkreis seiner Subjektivität. Des Menschen eigene falsche Vorstellungen können ihn in doppelter Hinsicht verführen. Sie reden ihm ein, daß er an sich schon vor Gott zu etwas taugt, oder bringen ihn auf den Gedanken, Gott sei ein Gott des Zornes, der sich darüber freue, wenn er die Sünder ins Verderben stoßen kann. [4] Wenn der Mensch sich im Glauben dem Urteil Gottes unterwirft, so wird er emporgehoben. Das

[2] WA 56, 226, 23 ff. (1515).
[3] WA 56, 62, 14 ff. (1515).
[4] WA 40, 2, 330 ff. (1532. Erklärung des Ps. 51).

Evangelium, Christus, ist gerade für die Bedrückten und Verzagten da. Der Gegensatz zwischen Glauben und Unglauben schließt eine im Grunde verschiedene Tendenz über das Innere und Aeußere ein.

2. Glaube und Unglaube, Aeußeres und Inneres.

Der Unglaube ist blind in den Dingen, die Sünde und Heiligkeit betreffen. Er sieht nur auf das Aeußere, nicht auf das Innere. Daher «fangen die Gottlosen mit ihrer Rechtfertigung beim Aeußeren an und streben von außen nach innen». [5] Der Glaube dagegen führt in die innere Heiligung. Luthers Hauptargument gegen den katholischen Heiligkeitsbegriff ist gerade dies, daß er auf äußere Heiligung gerichtet ist; das ist die Haltung der Vernunft, das heißt die Stellung des natürlichen Menschen. Er wird nicht müde, einzuschärfen, daß der Mensch seiner eignen Natur nach gern den Weg der Pharisäer und der Schwärmer gehen will, indem er seine eigene Heiligkeit Gott anbietet. [6] Die Heiligkeit des Glaubens dagegen ist dem Auge nicht offenbar. Der Glaube erfüllt das erste Gebot und hält an Gott und seiner Heiligkeit fest.

So wird also das Leben des Christen durch einen Gegensatz belastet, der grundsätzlicher Art ist: durch die Gnade wird er nicht so wiedergeboren, daß er ein ganz neuer und vollkommener Mensch wird; vielmehr haften ihm die Fehler, mit denen er belastet ist, weiter an. [7] Diese Auffassung von des Menschen totaler Sündigkeit gehört zu den zentralsten Punkten in Luthers Theologie. Während seines Kampfes im Kloster war er durch seinen Orden mit einer diametral entgegengesetzten Auffassung vertraut geworden. Nach der Anschauung seines Lehrvaters (Augustins) verhalten sich die Sphäre der Natur und die Sphäre der Gnade so zueinander: Je innerlicher die Seele sich müht, die Schätze der unsichtbaren Welt zu suchen, indem sie sich von dem Sichtbaren abwendet, desto mehr wird sie von der Konkupiszenz, d. h. von den Leidenschaften und Lüsten, befreit. Luthers Kampf dagegen, einen gnädigen Gott zu bekommen,

---

[5] WA 5, 35, 16 ff. (1519. Operationes in Ps.) WA 16, 296, 5 ff. (1525).

[6] WA 28, 173, 1 ff. besonders 175, 8 ff. (1528).

[7] WA 40, 1, 312, 3 ff. (1531. Galaterbriefvorl.).

führte ihn vielmehr dahin, daß er einen anderen Gegensatz von mehr grundlegender Art fand. Die eigentliche Alternative war für ihn nicht Natur und Gnade, sondern diese: Kann der Mensch Gott mit reiner Liebe lieben, oder sucht er letzten Endes sogar bei Gott nur sich selbst? Luthers Rede von der religiösen, geistlichen Konkupiszenz offenbart, wie auch das geistliche Leben des Menschen vom Egoismus vergiftet ist. Luther sah, wie die Liebe zu Wissen, Gerechtigkeit, Reinheit und Frömmigkeit etwas Gutes und Ehrbares ist; daher kommt es oft, daß die Liebe an diesem Punkt verweilt, ohne sich auf Gott zu richten, so daß wir diese Taten nicht deswegen vollziehen, weil sie Gott angenehm sind, sondern weil sie uns erfreuen und unserem Herzen Ruhe schenken oder das Lob der Menschen einbringen. Wir tun also diese Werke nicht wegen Gott, sondern unseretwegen. Aber dies wird in der Anfechtung (tentatio) geprüft. Denn wenn wir wegen solcher Werke getadelt werden, oder wenn Gott die angenehmen Gefühle von uns nimmt oder die Freude des Herzens, die mit den Taten verbunden ist, so lassen wir diese Werke fahren oder vergelten Tadel mit Tadel und verteidigen uns selbst. [8]

Die Frage nach dem Aeußeren und Inneren spitzt sich zu der Frage zu, was im Innersten des Menschen wohnt. Luther ging es auf, daß darin die Sünde oder die Konkupiszenz ihren Sitz hat. Konkupiszenz bedeutet für Luther letztlich die in jedem Menschen wohnende unüberwindliche Erbsünde oder die Wurzel der Sünde, die Neigung zum Bösen und die Abwendung von Gott. Sie schließt gleichzeitig fortgesetzte Schuld vor Gott ein, denn Erbsünde und Werksünde fallen für Luther ziemlich zusammen. Gottes Vergebung bedeutet, daß die Schuld vergeben wird, obwohl die Wurzel der Sünde zurückbleibt. [9] Daher kann man über die Sünde des Christen diese beiden vollständig entgegengesetzten Aussagen machen: «Nullus Christianus habet peccatum et omnis habet peccatum.» Die Sünde des Christen wird durch zwei Gesichtspunkte gekennzeichnet: sie ist vergeben und sie soll ausgetilgt werden. Sie ist vergeben und klagt nicht mehr an, aber sie keimt immer wieder neu auf (Röm. 7,

[8] WA 56, 258, 23 ff. (1515).

[9] Vgl. Hermann, Luthers These «Gerecht und Sünder zugleich», ZSTh VI, 1928, S. 310.

23). Sie will immer neue Früchte bringen, die eine Folge unseres alten Menschen sind, bevor unser Sein in Christo seinen Anfang nahm. [10]

Wenn Luther von der Sünde spricht, die sich noch beim Christen vorfindet, will er vor allem die Christen warnen. Wenn man die Vergebung der Sünden empfangen hat, so gilt es darauf zu achten, daß man sich nicht in Sicherheit wiegt. Unsere Rechtfertigung ist ganz und gar eine fremde Gerechtigkeit, und die Gnade als Gnade Gottes ist immer etwas, das von außen zu uns gekommen ist. [11] Die Frage nach dem Aeußeren und Inneren bekommt hier eine zugespitzte Formulierung. Nicht nur daß Luther die katholische Heiligkeit als eine nur äußere Heiligkeit stempelt; nicht nur daß er betont, der neue Mensch existiere gleichzeitig mit dem alten Menschen (simul iustus et peccator); Luther läßt uns auch verstehen, daß alle unsere Gerechtigkeit letztlich etwas Aeußeres ist. Daß unsere Gerechtigkeit zuletzt nicht unsere, sondern Gottes ist, schließt also ein: 1. daß alle menschliche Selbstsicherheit und aller Hochmut gänzlich niedergebrochen werden; 2. daß der Christ vor der Verzweiflung gerettet werden soll, da er nicht einer solchen Vollkommenheit bedarf, die er genau genommen nie besitzen kann, nämlich daß er frei von aller Reizung der Sünde sei. Daß also unsere Gerechtigkeit etwas Aeußeres ist, ist daher ein Evangelium für den Menschen, der immer in der Welt der Sünde lebt und ihre Macht in sich verspürt.

Dieses Evangelium kann indessen leicht falsch gedeutet werden. Es liegt ja nahe, daß man daraus folgenden Schluß zieht: Da der Christ immer zugleich Sünder ist, ist es vergeblich, daß er sich bemüht, als ein neuer Mensch zu leben. Wäre diese Schlußfolgerung richtig, so wäre der lutherische Glaube demnach eine Glaubenshaltung, die dem Menschen, der aus der Gnade Gottes lebt, gestattet, in der Sünde zu bleiben.

3. Die Buße — militia Dei.

Gegen solche Schlußsätze muß doch mit Nachdruck geltend gemacht werden, daß der Terminus «Gerecht und Sünder zugleich» als Ueberschrift über das Leben des Christen nicht

[10] WA 40, 2, 352, 8 (1532). Vgl. ebenda: 354—355.

[11] WA 40, 2, 253, 2 (1532).

einen Frieden ohne Kampf und Streit bedeutet. Diesen Gedanken unterstreicht Luther bereits mit wünschenswerter Deutlichkeit in der Römerbriefvorlesung. Die Buße hat nicht nur das Ziel, daß man die Last von sich abwirft und dann zur Ruhe kommt, sondern nachdem die Last abgenommen ist, beginnt die *militia dei*, der Kampf mit dem Teufel und den Lieblingssünden. ‚Wer nicht mehr streiten will, kann nicht zu den Streitern Christi gerechnet werden. [12] Der Fleischesmensch unterscheidet sich gerade darin vom Geistesmenschen, daß der erstgenannte ganz und gar Fleisch ist. In ihm ist kein Kampf, denn der Geist Gottes wohnt nicht in ihm. [13]

Daß Buße und Vergebung der Sünden mit dem neuen Leben zusammengehören, betont Luther stark in einem Abschnitt seiner Schrift «Von den Konziliis und Kirchen» aus dem Jahre 1539. Er zeichnet dort die Antinomisten, die «sehr schön» und «mit rechtem Ernst» über Christi Gnade, Vergebung der Sünden und anderes, das zum zweiten Glaubensartikel gehört, predigen. Aber den dritten Glaubensartikel, der die Heiligung und das neue Leben in Christo betrifft, meiden sie wie den Teufel; denn sie meinen, man solle die Menschen nicht erschrecken oder sorgenvoll machen, sondern ihnen immer trostreich über Gnade und Vergebung der Sünden in Christus predigen. Das bedeutet aber nach Luther, daß man den Grund haben will, aber die Folgen verleugnet. Auf diese Weise nimmt man Christus fort und vernichtet sein Werk, wenn man ihn auch laut predigt. «Denn einen solchen Christus hat es niemals und nirgends gegeben, einen Christus, der für solche Sünder gestorben wäre, die nicht von den Sünden lassen und ein neues Leben führen wollen, nachdem sie Vergebung der Sünden empfangen haben.» In diesem Zusammenhang betont Luther stark, daß Christi Erlösungswerk gerade das Ziel hat, daß der Hl. Geist aus uns neue Menschen macht. Die Gabe des Hl. Geistes schließt ein, daß wir nicht nur die Vergebung der Sünden besitzen, sondern auch von den Sünden lassen. [14]

---

[12] WA 56, 350, 11 ff. (1515—16), vgl. auch 56, 346, 9 ff. Siehe des näheren Hermann a. a. O. S. 282 f. und derselbe: Gerecht und Sünder zugleich, 1930, S. 22 f.

[13] WA 56, 343, 23 ff. (1515—16).

[14] WA 50, 599, 5 (1539).

Es ist kein Zufall, daß Luther die Heiligung gerade zur Zeit der Antinomistenkämpfe stark betont.[15] Es könnte leicht so scheinen, als stelle er hierbei das neue Leben als Forderung und Bedingung hin. Regin Prenter führt uns aus diesem Dilemma, indem er zeigt, wie es der Hl. Geist allein ist, der das Wort von Christus zum Evangelium machen kann. Ohne die Erfahrung, die allein der Geist schenkt, bleibt das Wort von Christus immer Gesetz, und die Ethik, die darauf gebaut wird, Nachfolge, imitatio, und nicht das neue Leben des Geistes.[16] Die beiden Möglichkeiten, die hier vorliegen, kann man sich schematisch so vorstellen: Entweder: Gesetz — imitatio oder Gesetz — Sündengefühl — Anfechtung — Rechtfertigung — neues Leben. Das Ganze wäre sehr einfach, wenn der Glaube ohne weiteres diesen Weg einschlagen könnte, den wir so theoretisch aufgezeigt haben. Da würde man eine Möglichkeit besitzen, die es dem Gesetz unmöglich macht, zu Gesetzlichkeit zu führen. Aber diese Möglichkeit gehört zu den Geheimnissen des Glaubenslebens. Jedesmal wenn der Christ in Anfechtung gerät, steht er vor einer Wahl. Er muß wählen zwischen dem Weg, der zur Gesetzlichkeit führt, und dem Weg, dessen Ziel das neue Leben mit der Freiheit des Geistes ist. Für diese Wahl kann prinzipiell oder theoretisch kein Rat im voraus gegeben werden, denn Anfechtung bedeutet gerade, daß der Angefochtene jedesmal vor eine total neue Situation gestellt wird.[17] Um den rechten Ausweg zu finden, muß er Klarheit darüber gewinnen, welche Macht ihm die Anfechtung schickt. Ist es der Satan, so ist es relativ einfach. Dann gilt es, nicht in Verzweiflung zu fallen; denn dahin will der Böse gerade jeden Menschen führen. Ist aber die Macht, die da anficht, Gott, so muß der Christ sich unter das Urteil beugen. Aber wenn der Angefochtene unter dem Druck der absoluten Forderungen Gottes steht, ist es nicht so leicht für ihn, den Weg zu Christus als dem Versöhner zu finden. Aber der Weg von der Sündenerkenntnis zur Rechtfertigung, vom Gesetz zur Gnade berührt keineswegs nur die Rechtfertigung, sondern auch die Heiligung. *Das Neue* in dem «neuen

---

[15] Vgl. WA 47, 671—673 (Rörer, 1539).

[16] Regin Prenter, Spiritus Creator, 2. Aufl. 1946, S. 75.

[17] Vgl. Erich Vogelsang, Der angefochtene Christus bei Luther, 1932, S. 4.

Leben» wird jedesmal aufs neue durch die Rechtfertigung selbst geboren, und der Weg zur Rechtfertigung ist durch Anfechtung und durch Verurteilung von seiten Gottes gekennzeichnet. Wenn es nicht so ist, handelt es sich um imitatio, das heißt um ein Leben, das unter dem Gesetz steht, und das bedeutet, daß es sich nicht um das neue Leben handelt, sondern um das alte. Imitatio bedeutet Kopie; aber das neue Leben ist immer Original, von Gott geschaffen.

4. Theologia viatorum.

Um ein klareres Bild davon zu gewinnen, wie sich Luther den Weg des Christen konkret vorstellt, muß man von den beiden schon erwähnten Grundanschauungen ausgehen: 1. der Christ darf nicht in seinen Sünden verbleiben, und 2. der Christ ist immer ein Sünder. Obwohl diese Gedanken einen scheinbar unvereinbaren Widerspruch enthalten, liegt die Eigenart des christlichen Glaubens in diesem Widerspruch eingeschlossen. Wer an Christus und Gott glaubt, strebt mit aller Kraft darnach, frei von der Sünde zu werden. Aber gerade dadurch, daß er im Glauben lebt, sind ihm die Augen geöffnet, seine Sünde zu erkennen. Ja, das verschärft sich so, daß je lebendiger der Glaube ist, desto klarer der Glaubende sieht, wie die Sünde ihm anklebt.

Nun verstehen wir, warum Luthers Theologie eine theologia viatorum, eine Theologie der Wanderer ist. Schon in der ersten Psalmenvorlesung sagt er, man höre auf, gut zu sein, wenn man den Willen, besser zu werden, verliere. Der schon Gerechtfertigte muß weiterhin gerechtfertigt werden (Off. 22, 11 nach der Vulgata); wer da meint, er stehe, muß zusehen, daß er nicht falle (1. Kor. 10, 12). Ein wichtiges Bibelwort ist ihm in diesem Zusammenhang Jesus Sirach 18, 6, wo es nach der Vulgata heißt, daß der Mensch von vorne anfangen muß, wenn er zum Schlußpunkt gekommen ist. [18]

Auch Paulus kennt diesen Gegensatz, der in seiner Glaubensanschauung darin besteht, daß der, der schon am Ziel angekommen ist, dennoch in den Schranken laufen soll; bei ihm hat diese Gegensätzlichkeit ihre natürliche Voraussetzung in

[18] WA 3, 46, 41 ff. (1513—15).

den beiden Aeonen, die im Leben des Christen gleichzeitig da sind. Da nach Luther der Christ gleichzeitig gerecht und Sünder ist, ist er immer auf der Wanderschaft. Stillzusitzen und zu besitzen, kommt allein den Seelen im Himmel zu. [19] In Luthers frühen Schriften, wie in den Psalmenvorlesungen, in denen sich der Einfluß Augustins bemerkbar macht, treffen wir Stellen, in denen die Heiligung als ein fortschreitender Prozeß angesehen wird, der von Etappe zu Etappe führt. [20] Aber nichtsdestoweniger gehört dieser Gedankengang, nach dem gleichsam der Fortgang der Heiligung registriert werden kann, zu der Theologie, gegen die der theologisch reif gewordene Luther polemisiert. Um sich davon zu überzeugen, braucht man sich nur die Frage zu stellen: Ist es der alte oder der neue Mensch, der gradweise in der Heiligung und Vervollkommnung fortschreiten soll? Die Antwort kann nur eine sein; es handelt sich um den alten Menschen. Aber das kann ja gar nicht mit Luthers Grundanschauung übereinstimmen. Die radikale Selbstverurteilung, von der er spricht, macht alle Gedanken von einer gradweisen Verbesserung des alten Menschen unmöglich. Der alte Mensch kann niemals neu werden. [21]

Zum selben Resultat kommt man, wenn man von dem sichtbaren, realen Problem der Frömmigkeit ausgeht. Man kann wohl sagen, daß Luthers Reformation — von einer Seite gesehen — alle äußere Frömmigkeit verdächtig macht. Sie kann in jedem Augenblick, wie Prenter bemerkt, Aeußerung entweder des Geistes oder des Fleisches sein, je nachdem, ob die Person, um die es sich handelt, in dem betreffenden Augenblick Geist oder Fleisch ist. Es kann sich also nicht um ein unzweideutiges Wachsen auf der realen Ebene der Rechtfertigung handeln. Prenter hat sicherlich das Rechte getroffen, wenn er sagt: «Wenn Luther von dem Fortschreiten der Heiligung redet, denkt er an etwas ganz anderes. Er denkt dabei daran, daß der Mensch auf dem Wege zwischen Taufe und Auferstehung ständig neu von sich weggehen muß, um sich auf die fremde Gerechtigkeit Christi zu stützen. In dieser Flucht des Glaubens hin zu Christus ist der Geist des Menschen ein neuer Mensch,

[19] WA 4, 400, 15 ff. (1513—15).
[20] WA 4, 320, 17 (1513—15).
[21] Prenter, Spiritus Creator, 2. Aufl. 1946, S. 59.

aber das Leben, das er bisher zurückgelegt hat, ist im selben Augenblick als Fleisch, als alter Mensch erkannt. So kämpft der Geist, der nur von Christi fremder Gerechtigkeit weiß, in jedem Augenblick gegen das Fleisch, das den Lebensweg, den der Mensch zurückgelegt hat, als ein proprium, als eigene Gerechtigkeit festhalten will. In der Auferstehung wird der Mensch ganz und gar Geist sein. Da wird der Geist nicht mehr länger wider das Fleisch kämpfen. Aber auf dem Wege zwischen Taufe und Auferstehung ist der Mensch Geist und Fleisch.» [22]

Es ist also nach Luther alles Aeußere, wenn es zum Wertmesser der Heiligung genommen wird, verdächtig. Keine äußere Frömmigkeit und keine sichtbare Tat tragen in sich Garantie für eine geheiligte Gesinnung. Im Gegenteil: die dem Christen noch anhaftende Sünde tritt desto mehr hervor, je lebendiger der Glaube ist. Nach oben wachsen heißt kleiner werden. «Das Besserwerden» ist ein «Schlechterwerden». Das Ziel erreichen heißt von vorne anfangen. Wenn Luther dies hervorhebt, weiß er sehr wohl, daß die menschliche Weisheit (die Sophisten) dies nie fassen kann. Für sie ist es vernunftwidrig, daß der Christ zugleich sündig und heilig ist. Die menschliche Weisheit fordert, daß man ganz ohne Sünde lebt. Aber dieses Ideal als Forderung führt in die Verzweiflung. [23]

5. Die eigentliche Front.

Die Frage nach der Sündlosigkeit, die Kardinalfrage der Heiligung, ist damit keineswegs gelöst. Einerseits stellt Luther die Forderung auf, daß der, der die Vergebung der Sünden empfangen hat, von der Sünde lassen und ein neues Leben anfangen muß [24]; andererseits bringt er aber zum Ausdruck, daß die Forderung der Sündlosigkeit Wahnwitz ist, der zur Verzweiflung führt. Was meint er eigentlich?

Derartige Aeußerungen, die wenigstens scheinbar sich scharf widersprechen, müssen im Lichte der Umstände gewertet werden, in denen sie gefällt wurden. Als er hervorhob, daß die

---

[22] Prenter, a. a. O., S. 85.

[23] WA 40, 1, 368, 8 ff. (1531).

[24] Siehe oben Anm. 14.

Vergebung der Sünde Kampf gegen die Sünde und neues Leben einschließt, war er in die antinomistischen Streitigkeiten verwickelt (1537—39). Das Evangelium war damals vielfach libertinistisch verstanden worden. Man hatte sich so sehr vom Gesetz frei gemacht, daß der Kampf wider die Sünde aufgehört hatte. Aber es ist undenkbar, daß Luther die Forderung absoluter Sündlosigkeit als konkretes Ziel für den Kampf des Christen aufgestellt hätte. Der Widerspruch zwischen den verschiedenen Aussagen aus den Jahren 1531 und 1539 ist nur scheinbar. Eine Sündlosigkeit, die vor Gott gelten soll, hat Luther weder früher noch später gelehrt. Der Gesichtspunkt kann wechseln, aber immer gilt es den Kampf gegen die Sünde mit dem selben Ernst. Dieser Kampf gegen die Sünde besteht im Grunde immer darin, die Gerechtigkeit, die vor Gott bestehen kann, geltend zu machen. Gerade darum war die Anfechtung der Unwürdigkeit (tentatio indignitatis) eine so große Anfechtung für Luther. Gottes Forderung will etwas Absolutes, aber der Mensch kann nur etwas Relatives leisten. Darum ruft Luther aus: «Herr Gott, es genügt nicht, daß die Sünde vergeben ist. Ich will, daß sie total vernichtet ist, tot und begraben!» [25] Die Hoffnung richtet sich auf die völlige Vernichtung der Sünde, aber es bleibt nur die Hoffnung. Was gibt denn die Vergebung faktisch? Von Augustin kann Luther lernen: «Transit reatu, manet actu.» [26] Die Schuld wird ausgelöscht, obwohl sie als Tat bleibt.

Die Sünde als Zustand, habitus, bleibt. Die Heiligkeit als Daseinsform ist eine Unmöglichkeit. Hier zeigt sich die eigentliche Kampffront: Die faktische Sünde bleibt. Nicht einmal die Vergebung kann die Sündentat aus der Welt bringen. Der Teufel braucht darum nur auf das hinzuweisen, was tatsächlich vorhanden ist, so zeigt sich sogleich die Verzweiflung. Nur die Gewißheit der Vergebung der Sünden befreit den Christen von dem Zugriff des Teufels. Hier hat die Heiligkeit des Christen ihren Grund: «Mögen Teufel, Tod und Sünde wider mich stehen, ich bin doch heilig; denn ich glaube an Christus und kenne ihn; ich verstehe das recht und brauche das Wort und das Sakrament. Alles dies habe ich nicht aus mir selbst, sondern als eine Gabe des Hl. Geistes.» [27]

---

[25] WA 40, 2, 351, 10 ff. (1531).

[26] WA 40, 2, 351, 12 (1531). [27] WA 45, 615, 8 ff. (1538).

Hier haben wir das, was für Luther charakteristisch ist. Hier ist das Herz des Luthertums. Die Heiligkeit besteht nicht in äußerer Lebenshaltung, in Sittlichkeit, Ethos. Vor Gott handelt es sich immer nur um Glauben. Aber Glaube bedeutet nicht etwas, das der Mensch selbst aus seinem Inneren schafft. Glaube ist gerade das genaue Gegenteil von dem, was vom Menschen selbst kommt. Der Glaube baut auf Gottes Wort und Verheißung. Als Gebot ist das Wort ein Wort des Gerichts; aber als Verheißung und Gabe ist es Christus. Unsere Heiligung und Gerechtigkeit ist also niemals unsere eigne, sondern im Glauben sehen wir weg von uns. Wir sehen auf Christus, der unsere Gerechtigkeit und Heiligkeit ist.

Obwohl der Inhalt des Evangeliums so einfach ausgedrückt werden kann, wie wir es eben getan haben, ist das Teilhaben am Evangelium niemals etwas Selbstverständliches wie ein mathematischer Satz. Die Rechtfertigung oder die Aneignung des Evangeliums geht immer durch das Gewissen. Das Wort des Gerichts führt in die Tiefe der Anfechtung. Gericht und Anfechtung gelten nicht einzelnen Taten, sondern dem ganzen Menschen, dem ganzen Dasein des Menschen, wie auch die Sünde den ganzen Menschen umfaßt. Aber auch die Gnade in Christus gilt dem ganzen Menschen.

Hieraus folgt, daß die Heiligung nie ein Ertrag der Buße sein kann, der auf einzelne Taten zielt. Ebensowenig kann die Heiligung sich auf einzelne Taten gründen. Heiligung ist Rechtfertigung. Aber die Rechtfertigung ist doch wiederum nicht eine leicht vollzogene Ueberkleidung mit Christi Gerechtigkeit. Es handelt sich vielmehr um eine Rechtfertigung, durch die sich der Mensch dem Urteil Gottes unterwirft und die Anfechtung auf sich nimmt, die damit verbunden ist. Aber dennoch nimmt er im Glauben seine Zuversicht zu Gott in Christus. Die Heiligung ist so eine Tat des Glaubens, in der eigentlichen Bedeutung des Wortes. Der Kampf, von dem hier die Rede ist, ist ein Kampf gegen den Teufel in doppelter Hinsicht: im äußeren Leben des Christen ein Kampf gegen die Versuchungen der Sünde und im inneren Leben ein Kampf gegen die Anklagen des Teufels, der mit Verzweiflung droht. Ein Leben der Heiligung zu leben bedeutet also, sich an das zu halten, was unsichtbar ist, an Gottes Tat, an Christus, an Wort und Sa-

krament. Heiligung ist, kurz gesagt, die Flucht von den menschlichen Werken zum Werke Gottes. [28]

Eine Heiligungslehre, die sich so auf Wort und Sakrament gründet und die subjektive Religiosität zugunsten dieser objektiven Faktoren beiseite schiebt, kann natürlich als Verflachung und Verweltlichung angesehen werden. Wenn dies aber geschieht, so hat man das aus den Augen verloren, was für Luther das Wesentliche war. Die Lage des Menschen wird nicht mehr coram Deo angesehen. Gottes Gericht trifft nicht mehr das Gewissen. Die Anfechtungen sind verschwunden und somit auch der kämpfende Glaube, der Glaube, der sich in seiner Not an die objektiven Faktoren klammert, an Wort und Sakrament. Wir sehen also, daß im Luthertum der Weg zum Säkularismus geöffnet wird, wenn das Bewußtsein des Gerichts coram Deo nicht wach gehalten wird.

Das eigentliche Losungswort in der lutherischen Heiligungslehre sind niemals die Werke, sondern immer der Glaube. Zu Luthers Lebzeiten und auch später hat man behauptet, er sei auf halbem Wege stehengeblieben. Die Wiedertäufer und die Spiritualisten bejahten die Reformation, da die katholische Kirche nicht den Glauben zu seinem Recht kommen ließ; aber sie wollten die Reformation reformieren, da sie angeblich die Werke außer acht ließ. Durch den Pietismus hielt diese Reformation der Reformation ihren Einzug in die neue Zeit. Aber man vergaß dabei, daß Luther in der fortgehenden Tat des Heiligen Geistes dies alles besser erfüllt sah, was die, die für Heiligung eifern, durch Einschärfung der Werke erreichen wollen. [29]

Der Unterschied zwischen Luther und dem Pietismus ist prinzipieller, als man sich früher vorgestellt hat. «Der neue Mensch» ist bei Luther keineswegs das, was «der bekehrte» Mensch für den Pietisten ist. Der letztere ist das reale, psychologisch verwandelte neue Individuum, das durch Bekehrung zum Leben erweckt ist und das durch Heiligung allmählich zur vollen Reife gelangen soll. Das Neue ist hierbei eine psychologische Realität am Menschen, und der Kampf der Heiligung wird ausgekämpft zwischen zwei Schichten im Menschen, zwi-

[28] 40, 1, 69, 7 ff. (1531).

[29] Leonhard Fendt, Luthers Schule der Heiligung, 1929 S. 14 f.

schen einer niedrigeren Naturschicht und einer höheren geistlichen. Bei Luther ist es ganz anders. Das Neue am gläubigen Menschen ist keine höhere Natur, auch kein psychologisch konstatierbares neues Individuum. Das Neue ist ganz einfach Christus als unsere fremde Gerechtigkeit. Dadurch wird unser ganzes altes Wesen, Bekehrung und Heiligung mitgerechnet, als «Fleisch» gewertet. Der Kampf der Heiligung geht so zwischen Christus als real gegenwärtig im Glauben und unserem realen Ich mit seinen höheren und niedrigeren Seelenkräften und Willensrichtungen. Es gibt keine so hohe Schicht im Seelenleben, in der nicht doch letztlich das Ich dominiert. In der Heiligung ist es gerade dieses wider Gott kämpfende Ich (homo incurvatus in se), das niedergeschlagen werden soll. Luther sah den Menschen immer im totalen Aspekt. Der Mensch ist für ihn ungeteilt, während der geteilte Mensch für den Pietismus charakteristisch ist. Für den Pietismus ist der Kampf zwischen dem alten und dem neuen Menschen ein Kampf zwischen zwei verschiedenen psychologischen Schichten im Menschen. [30]

Da die Heiligung nach Luther nicht darin besteht, Werke aufzuzeigen, hat man oft Luther der Passivität bezichtigt. Diese Kritik ist jedoch falsch; denn nach Luther ist die Heiligung ein Kampf. Dieser Kampf kann auch «tägliche Reue und Buße» genannt werden; und es ist klar, daß er, obwohl er nicht von den Werken ausgeht, sondern vom Gewissen, nicht nur eine Sache zwischen Christus und dem Gewissen ist. Er zeigt sich notwendig auch in Taten, aber nicht — das dürfte deutlich sein — in Werken des Gesetzes, sondern in den Werken des neuen Menschen, im Gehorsam des Glaubens, in der Liebe.

6. Die Heiligung und das Gesetz.

Das neue Leben wird also nur unter Kampf verwirklicht. Dieser Kampf hat sowohl eine ethische wie religiöse Front. Er richtet sich teils gegen die Versuchungen, gegen das Fleisch und die Welt, teils gegen solche Werke, mit denen der Mensch sich selbst behaupten will, teils aber auch gegen Selbsterkennt-

[30] Hierüber ausführlicher: Bring, Gesetz und Evangelium und der dritte Gebrauch des Gesetzes in der lutherischen Theologie. Zur Theol. Luthers. Aus der Arbeit der Luther-Agricola-Gesellschaft in Finnland I, 1943, S. 48 ff., und Prenter, Spiritus Creator, 2. Aufl. 1946, S. 83.

nis, die an Christus vorbeigeht und in Verzweiflung endigt. Welche Rolle spielt das Gesetz hierbei?

Als junger Theologe beurteilte Luther das Gesetz recht optimistisch. Das heißt, er glaubte, der Mensch hätte die Möglichkeit, das Gesetz zu erfüllen. Dieser Optimismus trat jedoch bald in den Hintergrund, um der entgegengesetzten Anschauung Platz zu machen. Danach ist das Gesetz nicht gegeben, um die Sünde aus der Welt zu schaffen, sondern um die Sünde groß zu machen (Röm. 7, 10). Das Gesetz bekommt seinen Platz unter den Verderbensmächten [31]. Es enthüllt nicht nur die Sünde, es ist auch ein negativer Faktor, da es geradezu eine Verschlechterung herbeiführt. Denn «fleischlich» verstanden, führt es zu einer immer unvollkommeneren und fleischlicheren Haltung. Das Gesetz kann nämlich nur in einer geistlichen Haltung erfüllt werden, weil es geistlich ist. Der Fehler liegt also nicht in dem Gesetz an und für sich, sondern beim Menschen. Er befindet sich in einer Lage, daß das Gesetz ihn nur tiefer in die Ungerechtigkeit führen kann, in Lüge und Eitelkeit. [32]

Dieser Gedankengang schließt sich eng an Paulus (Röm. 7, 9—10) an. Mit dem Blick auf das, was das Gesetz zivilrechtlich und pädagogisch bedeutet, hat man aber bisweilen Luthers Auffassung vom Gesetz in entgegengesetzter Richtung deuten wollen. Im Kl. Katechismus werden die Zehn Gebote als Gottes feststehende Forderung aufgefaßt, der man nichts abhandeln kann. Es sei also inkonsequent, wenn Luther an anderen Stellen das Gesetz als eine Verderbensmacht charakterisieren wolle. Seine Galaterbriefvorlesung (1531) zeigt jedoch klar, was er meint. Hier wird deutlich unterstrichen, daß das Gesetz keinen Platz im Gewissen hat; das heißt, das Gesetz darf nicht unser Verhältnis zu Gott bestimmen. Geschieht dies, so ist es die Vernunft (ratio), die über dieses Verhältnis entscheidet, also der Faktor, der nach Luther der ärgste Feind des Glaubens ist.

Wenn man den «dritten Gebrauch des Gesetzes», so wie die Konkordienformel es tut, auf Luthers Theologie anwendet, so

---

[31] Vgl. hierüber L. Pinomaa, Der Zorn Gottes in der Theologie Luthers, 1938, S. 30 ff., und Der existentielle Charakter der Theologie Luthers, 1940, S. 108 ff.

[32] WA 56, 408, 1 ff. (1516).

geht man von einem ganz anderen Gesichtspunkt aus. Man denkt sich dann den Menschen im Lichte von Erasmus' liberum arbitrium. Ebenso glaubt man, daß der «neue Mensch» etwas habituell Neues, eine psychologische Größe sei, da der «alte Mensch» ganz und gar verschwunden und der «neue» entstanden sei. Unter diesen Voraussetzungen kann man das Gesetz als eine Richtschnur für das Gott wohlgefällige, neue Leben erklären.

Wenn man alle die Gesichtspunkte sammelt, auf Grund welcher es für Luther unmöglich war zu lehren, daß das Gesetz zur Heiligung führt, kommt man zu folgenden Schlußsätzen:

1. Das Gesetz kann nicht die Erfüllung seiner Forderungen herbeiführen, denn dazu wird ein frohes, freies Herz und eine innere Freudigkeit, Gottes Willen zu erfüllen, gefordert. Aber alles dies kann das Gesetz nicht hervorbringen.

2. Das Gesetz führt zu einem Gottesverhältnis, in dem die Vernunft zu entscheiden hat, also in eine Lage, die Feindschaft gegen den Glauben bedeutet. Die Vernunft stellt den sündigen Menschen dar in seiner egozentrischen Kampfstellung gegen Gott, Christus, das Evangelium, die Gnade und den Glauben.

3. Das Gesetz fordert in Kraft der Vollmacht, die ihm Gott gegeben hat, vom Menschen Vollkommenheit. Da er diese nicht leisten kann, führt es ihn in die Verzweiflung. Daher ist das Gesetz der Bundesgenosse und die Verderbensmacht Satans. An und für sich ist das Gesetz Gottes heilig und vollkommen. Eine Verderbensmacht wird es, weil der Mensch es nicht erfüllen kann.

4. Wird das Gesetz zu einer Richtschnur für den Wiedergeborenen gemacht (der dritte Gebrauch des Gesetzes), so setzt man das liberum arbitrium und die Wiedergeburt als ein psychologisches Faktum voraus. Luther dagegen betonte das servum arbitrium und sah den Christen als simul iustus et peccator.

5. Wenn man den dritten Gebrauch des Gesetzes lehrt, so geht man davon aus, daß die Lebenshaltung des Christen höher sein müsse als die des Weltmenschen. So wird die Zweiständeethik des Katholizismus erneuert.

Alles dies schließt nicht ein, daß das Gesetz abgeschafft oder in seiner Gültigkeit herabgesetzt wird. Eher könnte man das

Gegenteil behaupten. Denn das Gesetz ist in den Augen Luthers so hoch, heilig und göttlich, daß seine Forderungen die Kräfte des Menschen übersteigen. Ebensowenig darf etwas von der Forderung des Gesetzes abgehandelt werden, denn es gilt für alle Menschen. In dem ersten Gebrauch des Gesetzes gilt das Gesetz ohne Unterschied für alle Menschen. Da auch die Gerechtfertigten zugleich Sünder sind, stehen sie weiterhin unter dem Gesetz (der zweite Gebrauch des Gesetzes). In der Situation der Rechtfertigung (in loco iustificationis) ist der Mensch frei vom Gesetz. Da nach Luther Heiligung und Rechtfertigung zusammengehören, kann man sagen, daß die Gnade die heiligende Macht ist, nicht das Gesetz. Aber ebensogut kann man sagen, daß das Gesetz in seinem ersten und zweiten Gebrauch zusammengehört mit der Rechtfertigung und der Heiligung. [33]

7. Der Gehorsam des Glaubens.

Der Kampf des Glaubens zielt auf den Trost und Frieden des Gewissens; aber er ist zugleich Willigkeit, Gottes Willen zu erfüllen. [34] Der Glaube führt zum Dienst am Nächsten. Glaube und Liebe gehören zusammen. Das Ziel des Dienstes ist nicht nur, dem Mitmenschen in seiner äußeren Not zu helfen, sondern vielmehr ihm dazu zu verhelfen, daß er zum Glauben kommt. Das große Beispiel ist Christus, der von Gott ausgegangen ist und uns zu sich gezogen hat, ohne in seinem ganzen Leben etwas Eigenes zu suchen. So sollen wir auch anderen dienen und so viele wie möglich retten. [35] «Der Glaube empfängt, die Liebe gibt. Der Glaube führt den Menschen zu Gott, die Liebe führt ihn zu den Menschen. Durch den Glauben läßt Gott ihn das Gute ausüben, das von Gott kommt. Durch die Liebe tut er den Menschen Gutes. Denn der, der da glaubt, besitzt alles als eine Gabe von Gott, und er ist selig und reich. Darum bedarf er nichts weiter, sondern ordnet sein ganzes Leben mit dem

---

[33] Hiezu vgl. Bring: Dualismen hos Luther, 1929, S. 154 ff. Derselbe: Gesetz und Evangelium und der dritte Gebrauch des Gesetzes in der luth. Theologie in «Zur Theologie Luthers», 1943, und Pinomaa: Der existentielle Charakter der Theologie Luthers 1940, S. 155 ff. W. Elert, Das christliche Ethos, 1949, S. 386 ff.

[34] WA 56, 451, 25 ff. (1516). [35] WA 5, 408, 3 ff. (1520).

Blick auf des Nächsten Wohl und Wehe; durch die Liebe tut er das am Nächsten, was Gott an ihm getan hat, als er ihm den Glauben schenkte, als wenn er durch den Glauben das Gute von oben herab hätte holen und es weiter durch die Liebe an die Menschen hätte geben sollen.» [36] Das «faule Luthertum» findet also keine Stütze bei Luther. Wenn man im rechten Glauben ist, so kann man nicht ohne Verantwortung für seinen Nächsten sein. Das Verhältnis zum Nächsten gehört zum Glauben.

Doch muß man sich immer über das rechte Verhältnis von Glauben und Liebe im klaren sein. Die Werke des Glaubens und der Liebe sind Kennzeichen der Beschaffenheit des Glaubens; im Grunde aber sind sie Werke Christi in uns und kommen von selbst; wie eben ein guter Baum gute Früchte hervorbringt. Gerade aus dieser Spontaneität folgt, daß das Verhältnis zwischen Glaube und Werk auf zwei einander entgegengesetzte Weisen ausgedrückt werden kann: die Werke sollen auf den Glauben folgen, und die Werke sollen nicht auf den Glauben folgen. [37] Sie sollen in dem Sinn auf den Glauben folgen, daß, wenn keine Werke da sind, auch der Glaube nicht wahr, sondern nur «angenommen» (acquisita) ist, das heißt, er ist dann nur durch eignes Tun zustande gekommen. Aber sie *sollen* nicht auf den Glauben folgen, denn gerade diese Forderung ist ein Zeichen dafür, daß der Glaube nicht echt ist. Der rechte Glaube weiß von keinem Zwang, weil die Werke, die mit dem rechten Glauben zusammengehören, von selbst kommen. Zwang kann den Glauben nicht verbessern; denn der Glaube ist nur dann recht, wenn das Gottesverhältnis recht ist. Aber der Zwang kann keine Verbesserung des Gottesverhältnisses erreichen. Der echte Glaube und das beabsichtigte Werk sind so weit voneinander getrennt, wie Gott in seiner Heiligkeit erhaben ist über den sündigen Menschen. Ein Werk, das nicht spontan aus dem Glauben hervorspringt, hat nur verderbliche Folgen, denn es wiegt den Menschen in falsche Vorstellungen über die Werke des Glaubens ein. Aber das rechte Werk vom falschen zu unterscheiden, das ist ebenso schwer wie den rechten Glauben von dem falschen zu unterscheiden. Keine Theorie und keine Lehre kann hier die richtige Entscheidung

[36] WA 8, 355, 22 ff. (1521), vgl. WA 10, 1, I, 99, 20 ff. (1522).
[37] WA 39, I, 46, 18 ff. (1535), ibid. 46, 28 ff.

treffen, sondern nur der einzelne Mensch — in Wachen und Beten.

Quelle für die Werke des Glaubens sind die Gaben der verschwenderischen Güte Gottes; sie sind so groß, daß alles menschliche Handeln im Vergleich damit aufgehoben wird. Gott und Mensch sind Größen, die man nicht vergleichen kann. Daher fällt auch der Gedanke des Verdienstes des Menschen vor Gott dahin. Schon die Gnade der Taufe ist so groß, daß kein Menschenwerk damit verglichen werden kann. Schon durch diese Gnade «gewinnen narren vormessen den hymel und werden selig», das heißt, sie vertrauen in rechter Weise auf diese Gabe, ohne durch eigne Werke Verdienst vor Gott gewinnen zu wollen.[38] Die Werke des Glaubens entstehen spontan.[39] Für den Katholizismus ist Heiligung eine fortschreitende Handlung, Selbsterziehung, Schule. Luther sieht die Heiligung theozentrisch: Gott macht alles. Der Kampf des Menschen wird geführt auf der Linie des Glaubens, nicht auf der der Werke. Im Glauben steht die ganze Existenz des Menschen auf dem Spiel. Gerade hier geschieht die Heiligung. Das führt nicht in einen Zustand der Passivität, denn der Glaube vernimmt sowohl das Urteil Gottes wie auch seine Gnade. Das gebiert die Aktivität des Glaubens. Fehlt etwas an dieser Aktivität, so liegt es am Glauben.

Aber wenn der rechte Glaube aktiv ist, so kommt diese Aktivität dem Nächsten zugut. Der Glaube führt zu Werken. Der Nächste gehört zum Glauben. Das Gottesverhältnis ist nicht egozentrisch nur von dem Gedanken: «Ich bin erlöst» beherrscht.

8. Zusammenfassende Gesichtspunkte.

Wie Luther die Dinge sieht, so geht die Frage nach der Heiligung immer zurück auf den Glauben. Der Glaube fängt da an, wo der Mensch Gott recht gibt, wo Gott den Menschen richtet und ihm zeigt, daß er ein Sünder ist. So entsteht das Bewußtsein des Sünderseins, das zur Erlösung führt. Gott rechtfertigt den Menschen nämlich, der sich seinem Urteilsspruch unterwirft. Aber zu dieser Gerichtshandlung und Rechtfertigung Gottes kommt das Werk Gottes, durch das er den Menschen verwan-

[38] WA 10, 1, I, 107, 19 ff. (1522). [39] WA 10, 3, 5, 3 ff. (1522).

deln will. Dieses ist der Weg des Glaubens, der Weg des inneren Lebens. Aber damit sind weder der Unglaube noch die Vernunft zufrieden, denn diese streben immer nach äußerer Heiligung und äußeren Werken.

Da der Glaube auf das Innere schaut, so kann die Heiligkeit, die er sieht, nur mit diesen beiden logisch entgegengesetzten Aeußerungen ausgedrückt werden: Kein Christ ist Sünder, und jeder Christ ist Sünder. Der Christ ist immer zugleich sündig und gerecht. Dieser doppelte Gesichtspunkt gibt auf wunderbare Weise die Grundwahrheit wieder, die in die Botschaft des Apostels Paulus über die beiden Aeone eingeht. Des Apostels eschatologisches und in zwei Zeitformen gekleidetes Denken war für Luther natürlich in der Theorie unbekannt. Aber in der Sache kam er Paulus so nahe, wie man es sich überhaupt nur denken kann. In dem Maße, wie der Christ in Christo ist, ist er ein neuer Mensch und sündenfrei; in dem Maße, wie er andererseits außer Christo ist, ist er der alte Mensch und steht unter der Herrschaft der Sünde. Die bleibende Sündhaftigkeit des Christen schließt nicht ein ohnmächtiges Sichunterwerfen unter den Gedanken ein, daß der Christ weiterhin in Werken der Sünde leben muß, sondern wurzelt in letzter Hand in der von Bibel und Erfahrung bekräftigten Wahrheit, daß im Menschen nichts Gutes wohnt. Da er aber trotzdem in Christus ein neuer Mensch ist, so entsteht ein ständiger Kampf zwischen dem alten und dem neuen Menschen. Daher muß auch das neue Leben einem ständigen Krieg gleichen, einer militia Dei. In diesem Kampf sind dem Christen Wort und Sakrament als Waffen gegeben. Durch sie hat er teil an der Vergebung der Sünde, und der Friede, der ihm so geschenkt wird, bezwingt den stärksten Bundesgenossen der Versuchung, das anklagende Gewissen. Diesen Kampf der Heiligung will die Vernunft als einen vollständigen Sieg über die Sünde sehen. Aber die vollkommene Heiligkeit kann nicht innerhalb der Grenzen der Zeitlichkeit verwirklicht werden. Hier muß der Kampf weitergehen. Der Objektivismus, der in Wort und Sakrament eingeht, bedeutet keine Selbstaufgabe und keine Flucht von der greifbaren Wirklichkeit in die unsichtbare Welt des Glaubens, sondern bedeutet vielmehr Uebergang von einem trügerischen Menschengrund auf den sicheren Grund Gottes.

Die objektive Heilstatsache, Glaube und Sündenvergebung, führen leicht zu einer Vorstellung, wie wenn Heiligung etwas Passives wäre. Jedoch ist sie im Grunde angefüllt mit Aktivität. Wenn aber dieses Aktivitätsmoment definiert und die Wirklichkeit des Glaubens der sichtbaren Welt gegenübergestellt werden soll, kommt man auf folgendes Paradox: Die Werke sollen dem Glauben *folgen*, und sie *sollen* nicht auf den Glauben folgen. Ein Glaube ohne Werke ist kein Glaube, wie ebenso andererseits die Werke des Glaubens, die aus Zwang geboren werden, nicht Werke des Glaubens sind. Nur die Werke des Glaubens, die spontan aus dem Glauben kommen, zeugen von dem rechten Glauben.

So ist die Frage nach der Heiligung von Anfang bis Ende eine Frage nach dem rechten Glauben, aber nicht im Sinne der Orthodoxie, sondern in der ursprünglichen biblischen Bedeutung. [40]

Helsinki. *Lennart Pinomaa.*

Rezensionen.

Ludwig Koehler und Walter Baumgartner, Lexicon in Veteris Testamenti libros, Leyden, Brill, 1948-1953.

Au moment où sort de presse le dernier fascicule du «Lexicon in Veteris Testamenti libros», nous tenons à signaler une dernière fois cet ouvrage aux biblistes et aux théologiens. Nous avons essayé de montrer ici même dans de précédents comptes rendus les mérites de cet ouvrage et tenté quelques contrôles critiques. Nous n'y revenons pas. Au surplus les auteurs du « Lexicon » seraient les derniers à imaginer que leur œuvre doive supplanter les dictionnaires hébreux déjà existants: ceux-ci conservent leurs mérites respectifs et renferment des trésors de science patiemment accumulés et auxquels il reste indispensable de recourir.

Cela dit, le dictionnaire de Ludwig Kœhler représente une mise au point judicieuse des travaux lexicographiques antérieurs et ne laisse pas de promouvoir en même temps la recherche originale. Les données bibliographiques sont sobres mais toujours opportunes ; les nouveaux documents linguistiques, l'ougaritien par exemple, sont largement mis à contribution. L'auteur frappe par sa lucidité d'analyse, sa sobriété, son équilibre, sa curiosité sans cesse en éveil, et, parfois aussi, par son audace. Sans doute

[40] Vgl. Matth. 25, 31—46; Röm. 2, 6; 15, 18; 1. Kor. 3, 12—13; Gal. 6, 4; 1. Joh. 3, 17—18; Jak. 2, 17.