

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 69 (2013)
Heft: 3

Artikel: Das höchste Werk des Menschen : zur Problematik des Lutherischen Glaubensbegriffs
Autor: Boomgaarden, Jürgen
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-877664>

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: 14.01.2026

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

Das höchste Werk des Menschen

Zur Problematik des Lutherischen Glaubensbegriffs

1. *Sola fide – ein Nichtstun?*

Sola fide, «allein aus Glauben» – in dieser reformatorischen Parole gründet bis heute das protestantische Selbstverständnis. Auf der Erkenntnis, dass der Mensch durch den Glauben und ohne des Gesetzes Werke gerecht werde (Röm 3,28), beruht die Stärke und das Pathos evangelischen Glaubens. Und doch liegt es an dieser in der Reformation wiedergewonnenen Form des Glaubensbegriffs, dass ihm in seiner Stärke zugleich eine Schwäche eigen ist. Steht der Glaube im Gegensatz zu des Gesetzes Werken, dann kann er kein Handeln meinen, das ich vollbringen muss. Der Glaube im Sinne eines inneren Handelns verstanden – würde ihn das nicht selbst zu einem Werk des Gesetzes machen? Versuchte der Mensch nicht, sich durch einen selbstgemachten Glauben die Seligkeit Gottes zu verdienen? Also ist es nur konsequent, den Glauben im Sinne einer radikalen Passivität des Menschen zu deuten. Im Glauben geschieht etwas am Menschen, das er aus sich selbst heraus nicht vollbringen kann. Muss sich der Aufruf zum Glauben also auf eine Ermutigung reduzieren, etwas an sich geschehen zu lassen?

Weil es beim Glauben eigentlich nichts zu tun zu geben scheint, erscheint die Aufforderung zu ihm so zwiespältig. Auch die Aufforderung zu einer Haltung innerer Passivität auf Gott hin verwickelt sich schnell in den Widerspruch, zu einem Tun des Nichtstuns aufzufordern. Man soll eine Haltung gegenüber Gott einnehmen, die man eben doch nicht selbst einnehmen, sondern die Gott einem nur schenken kann. Sollte da nicht besser der Aufruf zum Glauben ganz verstummen und man nur das Heilsgeschehen selbst verkünden – in der von Röm 10,17 genährten Hoffnung darauf, dass die Zuhörer es mit Gottes Hilfe schon glauben werden?

2. *Das Problem des Lutherischen Glaubensbegriffs*

Die Auffassung, dass der Glaube kein Werk des Menschen sei, kann sich nur bedingt auf Luther berufen. Bei ihm finden sich mannigfache Aussagen darüber, dass der Glaube ein göttliches Werk in uns und kein menschliches Werk sei und nicht durch menschliche Kraft zustande komme: «Aber glawb ist eyn

gotlich werck ynn uns, das uns wandelt und new gepirt aus Gott [...]»¹ Aber genauso finden sich Aussagen, dass der Glaube ein ausgezeichnetes Werk des Menschen sei: «[...] das sol das allerfürnemest, edelst werck sein aines Christenlichen mennschen, das er seinem lieben Christo trauwe und im glaub [...]»². Wilfried Härle hat sich eindringlich und umsichtig mit den gegensätzlichen Aussagereihen bei Luther beschäftigt³. Er stellt zu Recht heraus, dass sich der Gegensatz weder in der Weise auflösen lasse, dass der Glaube das gottgebotene, aber vom Menschen zu vollbringende Werk sei, noch so, dass der Glaube ein Werk Gottes im Menschen sei, das dieser letztlich also nicht tue.

Härle konzentriert sich in seinem Lösungsansatz auf die Erklärung unseres Tuns im Sinne eines Erleidens dessen, was Gott an uns wirkt. Erleiden heisst nach Härle «nichts zu tun, was dies verhindern könnte»⁴. Damit sei keine blosser Passivität des Menschen beschrieben; auch das Nichtstun sei als Beteiligung des Menschen an der Entstehung des Glaubens zu werten. Härle formuliert höchst paradox, dass es gerade dieses «Nichts» sei, was der Mensch tun könne⁵. Mit diesem Nichtstun werde verhindert, dass der Mensch durch sein Tun die eigene Unfähigkeit verdeckt, für Gott und sein Heil etwas tun zu können.

Die Beteiligung des Menschen am Zustandekommen des Glaubens ist für Härle am besten mit dem Wort «Lassen» bezeichnet⁶. Die Bedeutung dieses Wortes impliziere zugleich Passivität wie Aktivität. Positiv sei «Lassen» in diesem Zusammenhang als das «Geschehenlassen» von Gottes Werk zu beschreiben, aber zugleich meine es ein «Unterlassen» von Taten, durch die der Mensch sich dem göttlichen Werk entziehen könnte.

¹ WADB 7, 10,6f. – Vorrede zum Römerbrief 1522/1546; siehe z.B. auch WA 33, 286,31-35 – Wochenpredigten über Joh 6-8, 1531; WA 10/III, 357,15f.18-20 – Sermon [...] getan vom Glauben und Werken, 1522. Die vorliegende Untersuchung beschränkt sich auf eine systematische Perspektive und vernachlässigt sowohl die Frage der Entwicklung des Lutherischen Glaubensbegriffs als auch die teilweise schwierige Problematik der Autorschaft aufgrund von Nachschriften etc.

² WA 7, 242,26f. – Predigt über Mt 2,2, 1521; siehe z.B. auch WA 6, 217,34-36 – Von den guten Werken, 1520.

³ W. Härle: Der Glaube als Gottes- und/oder Menschenwerk in der Theologie Martin Luthers, in: Marburger Jahrbuch Theologie IV: Glaube, hg.v. W. Härle und R. Preul (MThSt 33), Marburg 1992, 37-77. Siehe auch M.J. Suda: Aktiver und passiver Glaube bei Luther, Wiener Jahrbuch für Theologie 7 (2008) 219-229.

⁴ Härle: Der Glaube (Anm. 3), 73.

⁵ Ebd.

⁶ 75.

Härle schliesst sich damit an Lutherische Aussagen an, die unser Handeln als ein Erleiden auffassen: «Nostrum agere est pati operantem in nobis Deum, qui dat verbum, quo per fidem divinitus datam apprehenso nascimur filii dei.»⁷

Seine Erklärung erscheint mir darin plausibel zu sein, dass ein Nichtstun des Menschen sich nicht von selbst einstellt, sondern ihm viel abverlangen kann. Der Mensch muss in seiner Gottesbeziehung von einem Tun Abstand nehmen, durch das er seine eigene Rechtfertigung betreiben könnte. Das zu lassen ist eine dem Glauben entsprechende Haltung gegen alles eigenmächtige Tun. Dennoch vermag Härles Lösungsversuch m.E. nicht ganz zu befriedigen, weil Nichtstun eben kein wirkliches Tun, sondern eher eine Haltung beschreibt. Das Handeln im Nichtstun wird bei Luther – wie Härle auch herausstellt⁸ – gerade im Bezug auf Gott sehr deutlich benannt, wenn der Mensch Christus im Wort ergreift. Das Tun erschöpft sich nicht in einem passiven «Lassen», sondern meint ein veränderndes, aktives Verhalten. Könnte man sagen, dass der Mensch nach Luther Gott an sich wirken lässt, indem er auf Gott einwirkt und ihm sein Wort vorhält? Aber wie wäre ein solches Ineinander zu verstehen, ohne dass hier ein synergistisches Werk des Glaubens konstruiert würde?

Philipp Stoellger hat Härles Überlegungen kritisch gewürdigt. Bezieht Härle die Beteiligung des Menschen – Glauben als Werk des Menschen – auf die Konstitution des Glaubens, so gehören sie für Stoellger zur responsorischen *vita passiva* im Lutherischen Sinn⁹. «Erst als *Antwort* auf die

⁷ WA 40/1, 610,17f. – Galaterbriefkommentar, 1535. «Unser Handeln ist mehr ein Erleiden des Wirkens Gottes in uns, der sein Wort gibt, das wir im Glauben, der uns von Gott her gegeben wird, ergreifen und durch das wir zu Söhnen Gottes geboren werden» (Übersetzung: H. Kleinknecht: Luthers Galaterbrief-Auslegung von 1531, Göttingen ²1987, 239).

⁸ A.a.O., 52f.

⁹ P. Stoellger: Passivität aus Passion. Zur Problemgeschichte einer «categoria non grata» (HUTh 56), Tübingen 2010, 457. Auch Eero Huovinen hat in seinem gründlichen und anregenden Werk: Fides infantium. Martin Luthers Lehre vom Kinderglauben (VIEG 159), Mainz 1997, auf das ich in meinem Aufsatz: Können Säuglinge glauben? Luthers Begründung der fides infantium als Lehrstück über den Glauben, KuD 59 (2013) 45-64, hinzuweisen versäumte, Glaube als Werk Gottes und des Menschen im Sinne einer Folge verstanden. «Wenn der Glaube als Werk und Gabe Gottes die Vereinigung mit Christus bedeutet, so meint er als «Werk» des Menschen ein Leben in Buße und Vertrauen» (39). Aus dem in der Kindertaufe eingegossenen Glauben erwächst das Vertrauen, der Glaube als «Werk» des Menschen.

soteriologische Passivität werden Lassen *wie* Tun *freigesetzt*»¹⁰. Stoellger will zu Recht jede «naheliegende Konfundierung von Passivität und (minimal aktiver) Rezeptivität»¹¹ vermeiden. Aber entspricht seine Interpretation des menschlichen Glaubenswerkes im Sinne einer Antwort auf das passiv Widerfahrende dem Befund bei Luther? Einerseits kann man Aussagen finden, die einen solchen antwortenden Glauben durchaus nahelegen¹², andererseits kommt Stoellger nicht umhin, bei Luther selbst wiederholte «Verunklärungen» zu bemängeln¹³ – etwa durch die Zusammenstellung von Passivität und Rezeption. Seine Interpretation scheint mir von Luther wegzuführen¹⁴. Härles Verortung des menschlichen Glaubenswerkes in der Entstehung des Glaubens entspricht dem Lutherischen Verständnis. Der Glaube ist das «erste und höchste, aller edelst gut werck»¹⁵, aus dem die *vita passiva* fließt.

Bevor Luthers Aussagen näher betrachtet werden, ist es sinnvoll, zwei andere hervorragende Entwürfe in den Blick zu nehmen, die in exemplari-

¹⁰ Stoellger: Passivität aus Passion (Anm. 9), 306 (Hervorhebung P. St.).

¹¹ 243.

¹² Als eindruckliches Beispiel für das passiv Widerfahrende und die darauf folgende Antwort erscheint mir Luthers Auslegung zu Mt 21,5: «Gott muß den ersten steyn legen und anfa-hen ynn dyr, das du yhn suchist und bittist. Er ist schon da, wenn du anfehist und suchist» (WA 10/I, 2, 28,30 – 29,1f. – Adventspostille, 1522). Doch ist bezeichnend, dass die auf Gottes Handeln folgende «Antwort» des Suchens und Bittens für sich selbst weniger eine solche ist, als vielmehr in ihrem Suchen und Bitten eine Antwort von Gott erwartet.

¹³ Stoellger: Passivität aus Passion (Anm. 9), 242.

¹⁴ Stoellger, a.a.O. 243, zitiert als Beleg für seine These, dass von Rezeptivität wie von Akzeptanz erst gesprochen werden kann, wenn bereits die Antwort auf das rein passiv Widerfahrende thematisiert werde, aus Luthers Galaterbriefkommentar: «Quae omnia hinc oriuntur, quod maledicta Hypocrisis [...] non vult esse materia mere passiva, sed active ea operari vult quae ipsa patiando, debebat Deum sinere operari et ab eo accipere» (WA 40/I, 407,14-17). Doch gerade diese Textstelle zeigt m.E. deutlich, dass die Akzeptanz mit dem passiv widerfahrenden Heil Gottes einhergeht und ihm nicht erst als Antwort folgt. Wer es annimmt, dem widerfährt es.

Das Verständnis des Glaubens als Antwort auf das Heilsgeschehen in Jesus Christus scheint mir in seiner Struktur eher dem Barthschen Entwurf nahezustehen (vgl. KD IV/1 § 61, 685f.). Für Barth ist die Taufe «die erste Gestalt der menschlichen *Antwort* auf die in Ihm, der da war, ist und kommt [...] vollzogene *göttliche* Wendung; der erste konkrete Schritt der dieser entsprechenden *menschlichen* Entscheidung des Glaubens und des Gehorsams [...]» (KD IV/4, 99, Hervorhebung K. B.). Diese Verknüpfung von Glaube und Taufe im Sinne einer Antwort führt Barth dann zu einer deutlichen Abgrenzung gegenüber dem Lutherischen Verständnis.

¹⁵ WA 6, 204,25 – Von den guten Werken, 1520.

scher Weise das Problem der Aktivität und Passivität des Glaubens gelöst haben.

Friedrich Schleiermacher räumt zwar trotz des Titels seines Hauptwerkes *«Der Christliche Glaube»* nicht dem Begriff des Glaubens, sondern dem des «schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühls» eine inhaltlich entscheidende Stellung ein, aber ersterer ist dem letzteren unauflöslich verbunden, wenn Glaube als «die die frommen Erregungen begleitende beifällige Gewißheit»¹⁶ verstanden wird.

Karl Barth räumt dem Glaubensbegriff in seiner *«Kirchlichen Dogmatik»* in bewusster Abgrenzung gegen jene neuzeitlichen «Glaubenslehren» eine nachgeordnete Stellung ein. «Sie [sc. die Glaubenslehren] stellten die christliche Wahrheit so dar, als sei das ihre höchste Ehre, rund um das christliche Individuum mit seinem bißchen Glauben rotieren zu dürfen, und man mußte noch froh sein, wenn sie dieses nicht geradezu als ihren Produzenten und Herrn darstellten.»¹⁷ Weil aber der Glaube nicht in sich selbst begründet ist, folgt sein Begriff der Darlegung seines göttlichen Offenbarungsgrundes und geht ihr nicht voraus.

Es ist hier nicht der Ort, dem auch an Schleiermacher gerichteten Vorwurf Barths weiter nachzugehen, aber seine Polemik gegen die «Glaubenslehren» ist mit dem Problem der Aktivität und Passivität des Glaubens verbunden. Barth hat sicher darin Recht, dass bei Schleiermacher der Glaube der Sache nach eine zentrale Stellung in der «Glaubenslehre» einnimmt; er selber fasst ihn als ein Letztes, das nach der Entfaltung des Glaubensgegenstandes folgt. Doch ist die im Zitat insinuierte Vorstellung eines seinen Glauben selbst herbeiführenden Menschen zumindest im Hinblick auf Schleiermacher abwegig, denn dieser profiliert den Glauben gerade als göttliches Werk. Barth ist es hingegen, der gleichsam im Gegenzug zur Hintanstellung des Glaubens diesen umso stärker als Menschenwerk herausstellt.

3. *Schleiermachers Glaubensbegriff*

Um Schleiermachers Verständnis von Aktivität und Passivität des Glaubens zu verstehen, ist zunächst bei seiner Bestimmung des menschlichen Selbstbe-

¹⁶ F. Schleiermacher: *Der christliche Glaube* (1821/22), Bd.1f., hg.v. H. Peiter, Berlin / New York 1984, § 6, 20.

¹⁷ KD IV/1, § 63, 828.

wusstseins anzusetzen und von dort über die Christologie zur Frage der Glaubensentstehung zu kommen¹⁸.

Zur Bestimmung unseres Selbstbewusstseins ist für Schleiermacher das Bewusstsein von Sichgleichbleiben und Veränderung entscheidend. Einerseits gilt: «Das Ich an sich kann gegenständlich vorgestellt werden», ich habe eine Vorstellung von mir – andererseits: «aber jedes Selbstbewußtsein ist zugleich das eines veränderlichen Soseins»¹⁹, in meiner Vorstellung in der Zeit bin ich mir meiner Veränderung bewusst. Man kann diese beiden Bewusstseins Elemente auch im Sinne eines aktiven Tuns und eines Empfangens beschreiben. Ich stelle mich mir selbst vor – und erfahre dabei, dass ich auf bestimmte Weise schon geworden bin. Schleiermacher nennt dies ein «Irgendwiegewordensein»²⁰.

Mein Ausgriff auf ein ursprüngliches Bewusstsein meiner selbst, wie ich bin, endet beim Bewusstsein: So bin ich geworden. Und von diesem «So bin ich geworden» wird mein Bewusstsein wieder zur ursprünglichen Neubestimmung seiner selbst anheben – und wieder enden bei dem Bewusstsein eines Irgendwiegewordenseins. Dass ich geworden bin, das liegt an meinem Sein in der Zeit, in der Welt.

Damit hat Schleiermacher die Grenze der ureigensten Selbsttätigkeit des Menschen bezeichnet, die dieser in der Aktivität des Sichselbstbewusstwerdens ausübt. Der Mensch kann sich sich selbst nicht ursprünglich geben, sondern empfängt sich je neu, wie er geworden ist. Das ist seine *Abhängigkeit* von seinem In-der-Zeit-sein, von seinem Weltsein. Die *Freiheit* seiner ureigensten Selbsttätigkeit, des sich sich selbst Gebens, ist eingeschränkt durch sein Irgendwiegewordensein. Hier zeigt sich die Grenze seiner Freiheit und damit seine Abhängigkeit.

Das mit dem Freiheitsgefühl stets mitgesetzte Abhängigkeitsgefühl weist auf die schlechthinnige Abhängigkeit hin, die jedem Menschen als ursprüngliches Gefühl gegeben ist. Schleiermacher spricht von dem in diesem Selbstbewusstsein mitgesetzten «*Woher* unseres empfänglichen und selbsttätigen Daseins»²¹.

¹⁸ In meiner vereinfachenden Darstellung werde ich auf beide Auflagen der Glaubenslehre Schleiermachers zurückgreifen und die Unterschiede zwischen beiden vernachlässigen.

¹⁹ F. Schleiermacher: Der christliche Glaube (1830/31), Bd. I-II, hg.v. M. Redeker, Berlin 1960, § 4, Nr.1, 24 [= CG (1830/31) § 4/1, 24].

²⁰ Ebd.

²¹ § 4/4, 28 (Hervorhebung F. Sch.).

Dieses Woher kann auch durch den Ausdruck Gott bezeichnet werden. Es ist eine «an sich unbestimmte Neigung und Sehnsucht der menschlichen Seele» – wie Schleiermacher in der ersten Auflage seiner Glaubenslehre formuliert²² –, die in uns ist und uns auf ein göttliches Wesen verweist.

Damit ist der Glaubensbegriff angesprochen. Glauben an Gott bedeutet nämlich, dass aus dieser unbestimmten Ahnung und Neigung der menschlichen Seele zu einem göttlichen Wesen eine Gewissheit wird, eine Gewissheit über das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl als solches. Aber wie kann die unbestimmte Ahnung zur festen Gewissheit werden? Allein durch Christus. Das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl ist nicht durchgängig dem Menschen in gleicher Weise präsent, diesem fehlt allzu oft die «Leichtigkeit [...], das Gottesbewußtsein in den Zusammenhang der wirklichen Lebensmomente einzuführen und darin festzuhalten [...]»²³. Der Mensch bedarf einer Erlösung von dieser «Gebundenheit des schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühls»²⁴. Christus kann dieses Bedürfnis des Menschen stillen. So ist der Glaube «nichts anders als die anfangende Erfahrung von der Stillung jenes geistigen Bedürfnisses durch Christum»²⁵. Die Erlösung durch Jesus Christus ist der entscheidende Schlüssel, um eine mit seinem Leben verbundene Gewissheit über Gott, über die eigene Abhängigkeit von ihm zu erlangen.

Aber wie geschieht dies? Um die Bedeutung Christi für die unerlöste Menschheit zu verstehen, muss man nach Schleiermacher das Zentralereignis der Menschwerdung Gottes betrachten; darin liegt alles zusammengefasst, was die Erlösung und Heiligung der Menschen ausmacht.

Schleiermacher deutet die Menschwerdung Gottes in Christus als Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur. Entscheidend ist, in welchem Verhältnis beide zueinander stehen: Das göttliche Wesen ist bei der Vereinigung allein tätig und die menschliche Natur allein leidend, nur passiv²⁶. Doch diese Bestimmung ist nun im Sinne einer Vereinigung zu betrachten.

In der Vereinigung selbst ist wohl Gott allein tätig. Aber wenn Gott und menschliche Natur vereint sind, liegt es im Charakter einer wirklichen Vereini-

²² Der christliche Glaube (1821/22), § 10/5, 37.

²³ CG (1830/31) § 11/2, 77.

²⁴ 78.

²⁵ § 14/2, 97.

²⁶ § 97, 58.

gung, dass die göttliche Tätigkeit zugleich eine menschliche ist. *In der Vereinigung* ist Gott allein tätig, aber *im Vereintsein* sind Gott und Mensch als Einheit tätig. Diese Unterscheidung der Vereinigung vom Resultat des Vereintseins in der Einheit des Geschehens ist die zentrale Denkfigur, die Schleiermachers Christologie, Erlösungs- und Heiligungslehre steuert. Man versteht den Akt der Vereinigung und das daraus resultierende Vereintsein erst richtig, wenn man ihn nicht als ein einmaliges Geschehen im Stall von Bethlehem ansieht, sondern gewissermassen als ein ständiges Geschehen, ein ständiges in die Zeit kommendes Anheben²⁷. In jedem Augenblick des Lebens Jesu sind Vereinigung und Vereintsein neu geschehen. Aber was hat dieses Leben Jesu in seinem göttlichen Durchpultsein mit dem Leben der anderen Menschen zu tun? Wie kann dieses göttliche Tun in der menschlichen Natur Jesu nun das Leben aller Menschen betreffen?

Das Erscheinen Christi ist für Schleiermacher nicht nur der Ausgangspunkt der Erlösung; in ihm ist auch schon dem Menschsein überhaupt die Erlösung gebracht. Schleiermacher verknüpft die Menschwerdung Jesu Christi mit dessen Erlösungshandeln: «die erlösende Thätigkeit Christi ist nur die Fortsetzung der personbildenden Thätigkeit der göttlichen Natur in Christo»²⁸. Die in Christus personbildende Tätigkeit Gottes setzt sich durch Christus bei anderen Menschen fort.

Bei dieser «geistigen Berührung»²⁹ mit Christus – und so mit der göttlichen Natur – muss sich entscheiden, ob die Entstehung des Glaubens oder der Glauben selbst mit der Aktivität des Menschen verbunden ist oder nicht.

4. «*Minimum an Selbsttätigkeit*»

Im Folgenden geht es darum, die alleinige Tätigkeit Gottes in der Erlösung mit jener Selbsttätigkeit und Empfänglichkeit des Bewusstseins, wie sie anfangs dargestellt wurde, zusammenzudenken.

So wie sich in Christus das göttliche Sein mit der menschlichen Natur vereint hat, so kann auch die zur Bekehrung des Menschen führende geistige Einwirkung nur durch etwas Natürlich-Geschichtliches erfolgen, d.h. vor allem

²⁷ Es geht Schleiermacher in seinen Überlegungen darum, «den ersten Moment in der Stetigkeit mit jedem späteren vorzustellen» (§ 97, 59).

²⁸ Schleiermacher: *Der christliche Glaube* (1821/22) (Anm. 16), § 121/3, 69.

²⁹ Ebd.

durch das Wort. Christus kommt durch das geistgewirkte Wort ohne eine Mitwirkung des Menschen in sein inneres Leben und wird so der «Christus in uns». Das ergibt sich schon aus der Parallelität der Erlösungstat mit der Menschwerdung Gottes: Gott allein ist tätig, die menschliche Natur empfänglich.

Wenn die menschliche Natur als empfänglich gedacht wird, bedeutet das gleichzeitig, dass es sich seitens des Menschen nicht um eine «tote» Passivität handelt. Wenn der Mensch sich auf die Einwirkung hin «wie Null»³⁰ verhalten würde, könnte man gar nicht von einer Bekehrung durch das aufgenommene Wort Gottes sprechen. So ist jene Tätigkeit des Ich, die für das Selbstbewusstsein aufgezeigt wurde, zu berücksichtigen. Wie kann aber jene ureigenste lebendige Tätigkeit des Menschen, seine Selbsttätigkeit, mit der Erlösungswirkung zusammengedacht werden, ohne dass jene Tätigkeit des Menschen zur Mitwirkung würde? «[D]ie Aufgabe bleibt stehn, einen mit der Einwirkung Christi in bezug stehenden Tätigkeitszustand zu finden, welcher doch weder Widerstand wäre noch Mitwirkung.»³¹

Schleiermacher löst das Problem so, dass er eine Zustimmung des Willens zur Erlösungswirkung annimmt. Diese Zustimmung des Willens zur Einwirkung bedeutet ein «Freilassen der lebendigen Empfänglichkeit für dieselbe»³². Die Empfänglichkeit des Menschen impliziert nach Schleiermacher gleichzeitig eine gewisse Selbsttätigkeit, die im «Sich-aufnehmend-machen» liegt. Es handelt sich bei der Aufnahme des Evangeliums um einen leidentlichen Zustand, der ein «Minimum von Selbsttätigkeit»³³ in sich schliesst.

So entsteht der Glaube im Menschen. Der Glaube selbst ist die Wahrung des neuen Lebenszustandes. Er ist die Gewissheit über die schlechthinnige Abhängigkeit von Gott, die durch das eigene Durchdrungensein von der Tätigkeit Gottes gefühlt wird. Glaube ist «ein beständig fortdauernder Gemütszustand»³⁴, der in der Gewissheit des ständigen Durchdrungenseins von der Tätigkeit Gottes besteht. Es ist die Gewissheit der schlechthinnigen Abhängigkeit, dass all mein Tun in der Tätigkeit Gottes gründet.

³⁰ Schleiermacher: Der christliche Glaube (1821/22) (Anm. 16), § 108/6, 169.

³¹ Ebd.

³² 170.

³³ Ebd.

³⁴ § 108/1, 155.

Schleiermachers Konzeption verlangt dem Menschen kein besonderes Werk zum Glauben ab, sondern lässt ihn in seiner natürlichen Verfasstheit glauben. Der Mensch ist schon von seiner Bewusstseinsstruktur her als tätiges Wesen anzusehen, und die Entstehung des Glaubens durch das Wort Gottes geht darauf ein, ohne das menschliche Tun zur Mitwirkung zu erheben. Christus würde etwas von seiner erlösenden und versöhnenden Tätigkeit genommen, wenn man einen Synergismus von menschlichem und göttlichem Tun im Glauben annähme. So versteht Schleiermacher den Empfang der göttlichen Einwirkung als eine Aktivität, welche die menschliche Selbsttätigkeit auf ein Minimum reduziert.

Man könnte Schleiermachers Überlegungen als eine psychologisch fundierte Weiterentwicklung der Lutherischen Aussage ansehen, der auch Härles Lösungsversuch verpflichtet war, nämlich dass unsere Tätigkeit darin besteht, dass wir leiden, dass Gott in uns wirkt³⁵. Aber es ist auch deutlich, wie Luthers emphatische Rede von dem Werk des Glaubens nur schwer mit der Konzeption Schleiermachers zu vereinbaren ist. Dieser kann wohl wie Luther den Glauben als Gotteswerk oder Gottes Tat fassen, aber die dem entgegenstehende Lutherische Aussage über den Glauben als höchstes Menschenwerk scheint kein Pendant zu haben. Vielmehr wird das menschliche Werk als minimale, aber unverzichtbare Ergänzung der göttlichen Tätigkeit gefasst. Während Luther den Glauben als höchstes Werk des Menschen und als gänzlich Werk Gottes preist, ohne einen Ausgleich zwischen den beiden Aussagen zu suchen, werden Gottes- und Menschenwerk bei Schleiermacher in Relation zueinander gesetzt. Die maximale Tätigkeit Gottes geht mit einer minimalen Tätigkeit des Menschen einher. Luthers emphatische Rede vom höchsten Werk des Glaubens findet bei Schleiermacher keine Entsprechung. Das Werk des Glaubens reduziert sich auf das Minimum an Selbsttätigkeit, wie es zum Empfang des Heils vonnöten ist.

5. Karl Barths Glaubensbegriff

Schleiermacher hat methodisch einen Standpunkt jenseits des Christentums gewählt, um im Vergleich der verschiedenen Glaubensarten das Wesen christlicher Frömmigkeit zu ermitteln. Für Karl Barth muss ein solches Vorgehen

³⁵ Siehe Anm. 7.

schon daran scheitern, dass kein Weg von einem allgemeinen Glaubensbegriff zum konkret christlichen führt. «Der christliche Glaube ist *keineswegs* ein allgemein bekanntes und als solches Jedermann verständlich zu machendes Faktum und Phänomen.»³⁶ Das würde Schleiermacher freilich auch so nicht behaupten, da der Bezug auf Jesus Christus und nicht eine aus einer allgemeinen Anthropologie entnommene Eigenschaft den christlichen Glauben von anderen Glaubensweisen unterscheidet. Barths Behauptung, dass der christliche Glaube zwar nicht in sich selbst gründe, aber doch exklusiv sich selbst erkenne und bekenne, dürfte wiederum auf Schleiermachers Skepsis dem Versuch gegenüber stossen, [«d]as Wesen des Christentums von vorne herein zu bestimmen wollen»³⁷. Eine solche – für Schleiermacher – «Weltweisheit [...] hat es noch nie so weit bringen können, daß das, was sie von oben her abgeleitet, sich wirklich als dasselbe gezeigt mit dem, was uns geschichtlich gegeben ist»³⁸. Barth würde hiergegen einwerfen, dass es gerade zu Gottes Weisheit gehört, dass das «von oben her» Kommende uns geschichtlich gegeben worden ist – und so zeigt sich, dass es ein schwieriges Unterfangen ist, die Unterschiede zwischen beiden theologischen Konzeptionen schon nur in ihrer groben Linienführung zu skizzieren. Aber die sich von Schleiermacher bewusst absetzende Bestimmung des Glaubens ist im Barthschen Entwurf offensichtlich. Während Schleiermacher vom Glaubensbegriff ausgehend dessen besonderen Inhalt entfaltet, erschliesst sich bei Barth vom Inhalt des Glaubens der Glauben selbst.

Ist Schleiermachers Vorgehensweise einem methodischen Verfahren geschuldet, bei dem man den eigenen christlichen Standpunkt zuerst gleichsam ruhen lässt, um ihn dann «mit größerer Sicherheit»³⁹ behaupten zu können, so ist Barths Vorordnung des Glaubensgegenstandes vor dem Glauben selbst inhaltlich begründet. Der christliche Glaube ist seinem Gegenstand nachgeordnet, weil diese Nachordnung sein Wesen ausmacht. «Glauben heißt: *Folgen*, seinem Gegenstand folgen.»⁴⁰ Es handelt sich um den Vollzug einer Entsprechung zu seinem Gegenstand. Der Glaube wird von Barth im Sinne einer

³⁶ Barth, KD IV/1, § 63, 827 (Hervorhebung, K. B.).

³⁷ Schleiermacher: Der christliche Glaube (1821/22) (Anm. 16), § 6/2, 21.

³⁸ Ebd.

³⁹ § 6/3, 22.

⁴⁰ Barth, KD IV/1, § 63, 829 (Hervorhebung, K. B.).

«Subjektivierung einer objektiven *res*»⁴¹ verstanden. Der «Gegenstand», die «Sache selbst», ist Jesus Christus, der lebt und jedem Menschen gegenwärtig ist.

Scheint Barth in dieser Bestimmung – wie gewohnt – die christozentrische Fundierung seiner Theologie auch für den Glaubensbegriff geltend zu machen, so ist doch ein wichtiger Vorbehalt zu beachten, der mit der strengen Scheidung von Glauben und Glaubensgegenstand gegeben ist. Barth kritisiert nicht nur eine Theologie, bei welcher der Glaubensgegenstand gleichsam vom menschlichen Glauben selbst aufgesogen wird und der glaubende Mensch ins Zentrum der christlichen Wahrheit rückt, sondern auch eine Theologie, bei der in umgekehrter Weise der Glaube mit seinem Glaubensgegenstand konfundiert. Der Glaube folgt nicht seinem Gegenstand, sondern geht in ihm auf. Eine solche Theologie hat Barth beim jungen Luther ausgemacht, und zwar in dessen Versuch, «die Geschichte Jesu Christi mit der Geschichte des glaubenden Menschen und diese mit jener koinzidieren zu lassen»⁴². Die Heilstat Jesu Christi bleibe nicht Gegenstand des Glaubens, sondern die Wahrheit des Glaubens selbst bestehe vielmehr darin, «daß der Mensch [...] sein Kreuz auf sich nehme, mit Christus sich selbst und der Welt sterbe, um so für die Zukunft seines Lebens offen zu werden»⁴³. Das Heilsereignis vollziehe sich selbst im Glauben.

Es ist interessant zu sehen, dass diese Kritik Barths nicht nur den Glaubensbegriff Luthers durchaus sachgemäss aufnimmt, sondern formal auch den Schleiermachers trifft. Auch Schleiermacher integriert die in Jesus Christus geschehene Heilstat Gottes in den Vollzug des Glaubens – nur hat er nicht wie Luther Jesu Tod und Auferstehung in das Zentrum des Glaubens gerückt, sondern das Ereignis der Inkarnation, wenn sich im Glaubenswirken Christi die göttliche Tätigkeit der Personwerdung Jesu Christi fortsetzt. In diesem Sinne hätte Schleiermachers Theologie eher das Prädikat christozentrisch verdient als diejenige Barths – freilich in einem Sinne, der für letzteren den Menschen selbst zum «Heilstäter» erheben würde.

Aber der Glaube «ist nicht das Ereignis der Heilstat Gottes. Er kann dieser nur folgen. Er ist ihr grundsätzlich nach- und untergeordnet.»⁴⁴ Mit die-

⁴¹ 828.

⁴² 858.

⁴³ 857.

⁴⁴ 867.

ser Bestimmung gelingt es Barth, das Problem der Aktivität oder Passivität im Glauben, die Frage nach dem Glauben als Gottes- und/oder Menschenwerk weitgehend aufzulösen. Durch die strenge Scheidung von Glauben und Glaubensgegenstand werden implizit Gott und Mensch so geschieden, dass der Mensch in seinem Glauben sein eigenes Werk tun kann, ohne das Wirken Gottes, sein alleiniges Glaubenswirken zu «gefährden». Gott wirkt ein Wissen im Menschen, das diesen umfassend einnimmt und eine dem Erkannten entsprechende freie Glaubenstat des Menschen nach sich zieht. Der Glaube ist so «eine menschliche Tätigkeit, an Spontaneität, an ursprünglicher Freiheit sogar mit keiner anderen zu vergleichen»⁴⁵. Dieser Tätigkeit liegt eine andere – göttliche – Tätigkeit zugrunde, «das Sein und Tun Jesu Christi in der den Menschen zum Glauben erweckenden Macht seines Heiligen Geistes»⁴⁶. Beide Tätigkeiten sind sorgfältig zu unterscheiden; Barth redet im Hinblick auf den Glauben «von einer in der Tat Gottes begründeten freien Tat des Menschen, des menschlichen Herzens, nicht aber von der Tat Gottes selbst und als solcher»⁴⁷.

6. *Aktivität und Kreativität des Glaubens*

Der Gedanke der Nachordnung des Glaubens gegenüber seinem Gegenstand ermöglicht es Barth, den Glauben nicht im Sinne einer irgendwie mit der göttlichen Aktivität vermittelten menschlichen Passivität erklären zu müssen, sondern stattdessen ihn als eine der Tat Gottes entsprechende eigene Tat des Menschen aufzufassen.

Diese Lösung Barths mag angesichts der von ihm gebrauchten Bilder für den Glauben zuerst etwas irritieren. Wenn Glaube in der Widerspiegelung der Herrlichkeit des Herrn besteht (nach II Kor 3,18), in einem Augenaufschlag, in der «simple[n] Entdeckung des Kindes, daß es sich im Hause seines Vaters oder auf dem Schoß seiner Mutter befindet»⁴⁸, dann scheint durchaus die Pas-

⁴⁵ 828.

⁴⁶ 847.

⁴⁷ 857 (Hervorhebung, K. B.). Dem scheint entgegenzustehen, dass Barth in seiner Schöpfungslehre sehr wohl feststellen kann, «daß der Glaube ebenso ganz Gottes Werk und das des Menschen» (KD III/3, §49, 284, siehe auch 282) sei. Aber schon hier ist die spätere Präzisierung im Sinne einer Folge angelegt, wenn das göttliche Werk in der «Gefangennahme» durch das Wort Gottes besteht und den Menschen dazu befreit, «das ganze Werk des Glaubens wirklich selbst aus[zu]richten» (284).

⁴⁸ KD IV/1, §63, 836.

sivität des Glaubenden betont zu werden. Aber der Akzent bei diesen Bildern liegt vor allem auf dem kognitiven Moment, wie Barth in der den Glaubensbegriff auffächernden Trias von Anerkennen, Erkennen und Bekennen erläutert. Es handelt sich hierbei um Tätigkeitsbegriffe, welche auch die Widerspiegelung als ein tätiges Geschehen seitens des Menschen verstehen wollen⁴⁹. Die Anerkenntnis im Sinne eines Gehorsams ist für den Glauben grundlegendes Merkmal und schliesst ein Erkennen ein – es ist «kein erkenntnisloser, kein blinder, einsicht- und verständnisloser, kein als bloße Gefühlsbewegung oder als bloßer Willensakt sich ereignender Gehorsam»⁵⁰. Ist das Erkennen eine aktive Tat des Menschen, so ist es doch nicht als kreative Handlung zu verstehen. «Es verändert nichts, es ist als menschliche Tat nur die *Bestätigung* einer schon geschehenen Veränderung: eben der Veränderung der ganzen menschlichen Situation, die im Tod Jesu Christi geschehen, in seiner Auferstehung offenbart und deren Zeuge die christliche Gemeinde ist.»⁵¹ Hier findet sich bei Barth die Bestimmung des Glaubens wieder, die bei Luther im Sinne reiner Passivität und bei Schleiermacher als ein Minimum an Selbsttätigkeit bedacht wird. Die Handlung des Glaubens ist nicht in einem schöpferischen Sinne zu verstehen. Der Glaubensakt besitzt keinen «kreatorischen Charakter», ansonsten würde er seine Voraussetzung verleugnen; er offenbart auch nicht, was für einen geschehen ist, weil das Heil Gottes in Christi Auferstehung schon für die Menschheit offenbar geworden ist. Als Bestätigung wiederholt der Glaube nur, was schon da ist.

Aber Barth bleibt bei diesem negativen Urteil über eine mögliche Kreativität des Glaubensaktes nicht stehen. In einer bestimmten Hinsicht kann er von einem kreatorischen Glaubensakt sprechen. Dazu ist nochmals die Bestimmung des Glaubens als «Folgen, seinem Gegenstand folgen» aufzunehmen. Auch wenn Barth zwischen dem Glaubensgegenstand, dem neuschaffenden, kreativen Heil in Jesus Christus, und dem nur bestätigenden Glauben des Nachfolgenden strikt unterscheidet, so ist doch das, was aus dem Heil für den Nachfolgenden folgt, höchst kreativ – es hat für ihn Folgen, geht es doch um seine Neuschöpfung! Diese Neuschöpfung hebt im nachfolgenden Glauben der Menschen selbst allerdings nur an – es handelt sich noch nicht um «die

⁴⁹ 847.

⁵⁰ 851.

⁵¹ 840 (Hervorhebung, K. B.)

in ihm [sc. Jesus Christus] veränderten Menschen»⁵² –, aber im Zeugnis des Glaubens bezeugen sie, dass es ihnen geschehen ist. Das die Einzelnen (noch) nicht verändernde Zeugnis stellt sie in eine andere Situation: Sie «sind nun eben inmitten aller anderen Menschen *Christen*: Menschen in dieser besonderen Menschlichkeit»⁵³. Diesem Sachverhalt wohnt ein kreatorischer Charakter inne, der nicht kausal durch den Menschen verursacht wird, sich aber in seinem Tun einstellt. Deshalb sind die Täter selbst nicht kreativ, aber das Tun selbst, das Ereignis ihres Glaubens ist von kreatorischer Art. Es wird deutlich, dass Barths Nachordnung des Glaubens gegenüber dem Heil in Jesus Christus der Nachordnung des Einzelnen gegenüber seiner neuen Situation entspricht. Diese ist dadurch gekennzeichnet, dass «der glaubende Mensch von vorn wie von hinten und so im Kreis»⁵⁴ von Jesus Christus umgeben ist. Indem dieser in der Macht des Heiligen Geistes den Menschen zum Glauben beruft, «schafft er die Voraussetzung, auf Grund derer der sündige Mensch glauben kann und tatsächlich glaubt»⁵⁵.

Barth beschreibt mit seiner Rede von der neuen, durch Christi Tun hervorgebrachten Situation des Menschen eine Vermittlungsinstanz zwischen Gott und Mensch, welche die Passivität nicht des Glaubens selbst, sondern ihm vorausgehend die des Menschen impliziert. Die Situation wirkt auf mich durch den Heiligen Geist, so dass ich «erreicht, gefunden und ergriffen bin»⁵⁶. Der vermittelnde Ort ist konkret gesagt die christliche Gemeinde. In ihr «widerfährt» mir Autorität und Freiheit Jesu Christi⁵⁷. Durch die Eröffnung dieser vermittelnden Ebene zwischen Gott und Mensch vermeidet es Barth, den Glauben als kreatorisches Werk Gottes im Menschen aufzufassen – und ihn als Werk des Menschen verneinen zu müssen – wie ihn von der Kreativität Gottes abzuschneiden – und ihn als kreatorisches Werk des Menschen verstehen zu müssen. Gott ist kreativ im Erschaffen der Heilssituation, in der dem Menschen etwas an ihm selbst widerfährt. Weil Gott «nur» in dieser Indirektheit beim Menschen am Werk ist, ist Raum geschaffen für den Glauben als Werk

⁵² Ebd.

⁵³ Ebd.

⁵⁴ 841.

⁵⁵ Ebd.

⁵⁶ KD IV/1, § 63, 842.

⁵⁷ 849.

des Menschen, sogar in einer für diesen kreaturischen Weise, indem durch das Bekenntnis das eigene Neusein angeeignet wird, das man selbst nicht geschaffen hat.

Weil die Heilssituation die Tat Gottes selbst ist, ist der Glaube nicht die Tat Gottes, sondern die – wie oben schon ausgeführt⁵⁸ – in der Tat Gottes begründete freie Tat des Menschen.

Barths Lösung der Frage nach dem Glauben als Menschen- und/oder Gotteswerk ist in ihrer konsequenten und umsichtigen Durchführung beeindruckend. Doch ist diese Lösung mit bestimmten Akzentsetzungen versehen, welche auch als Probleme wahrgenommen werden können. Auffällig ist die stark kognitiv ausgerichtete Auffassung des Glaubensbegriffs: Anerkennen, Erkennen, Bekennen. Auch wenn Barth sie als menschliche Tätigkeiten auffasst, besitzen sie doch einen deutlichen Widerfahrnischarakter. Das ist auch ganz im Sinne Barths, weil sie ja nach ihm aus einer Widerfahrnis des Menschen heraus entstehen. Diese Widerfahrnis wird aber wiederum so beschrieben, dass sie die Menschen (zuerst) nicht verändert – «noch nicht als die in ihm [sc. Jesus Christus] veränderten Menschen»⁵⁹ ist diesen etwas geschehen. Aber wie soll man als noch nicht in Christus veränderter Mensch das Heil erkennen können? Wie soll es zu einer solchen Erkenntnis kommen, wenn der Mensch wohl in seiner Situation, aber nicht für sich selbst verändert ist? Der Verweis auf die veränderte Situation als Auslöser der Erkenntnis darf wiederum nicht zu stark akzentuiert werden; sonst wird dem Erkennen sein Tätigkeitscharakter genommen und es selbst zu einem Widerfahrnis. Sonst öffnet der Mensch im Glauben nicht die Augen – wie auf dem Schoß seiner Mutter –, sondern werden ihm durch die Situation die Augen geöffnet. *In der veränderten Situation erblickt der noch nicht veränderte Mensch sich neu in seinem Heilszustand in Jesus Christus.* Barth hat den Menschen gewissermassen in den passiven, in der Heilssituation neugewordenen und den noch alten, jenen im Glauben aktiv erkennenden aufgeteilt und damit den Glauben als Werk des Menschen einsichtig gemacht. Das Problem, ob der Glaubensakt passiv oder aktiv zu fassen sei, taucht aber in der Vermittlung zwischen altem und neuem Menschen wieder neu auf und führt zu der stark kognitiven Ausprägung des Glaubensaktes, in der dessen passive und aktive Anteile miteinander vermittelt werden.

⁵⁸ Siehe Anm. 47.

⁵⁹ KD IV/1, § 63, 840.

7. *Luthers Glaubensbegriff*

Hat Schleiermacher den Glauben im Sinne eines Gotteswerkes an uns verstanden, dem wir durch unser Empfangen eine geringfügige Selbsttätigkeit beigemessen, so wird bei Barth der Glaube streng als Menschenwerk gefasst, das aber aus einem Handeln Gottes am Menschen herrührt.

Vergleicht man diesen Befund mit den Lutherischen Aussagen zum Glauben, so zeigt sich, dass die bei ihm im Glaubensbegriff unausgeglichen erscheinende Spannung zwischen Menschen- und Gotteswerk in unterschiedlicher Weise aufgelöst wird. Schleiermacher bezieht beide *«Werke»* aufeinander und entfaltet sie als das Empfangen einer Wirkung. Barth hingegen bringt beide *«Werke»* in einen Folgezusammenhang, bei dem das menschliche Werk auf das göttliche folgt.

Man könnte fragen, ob eine strengere Systematisierung der Aussagen Luthers zum Glauben nur mit einem Verlust ihrer Gegensätzlichkeit zu erkaufen ist. Aber mir scheinen Luthers Voten für den Glauben als Gotteswerk und zugleich vornehmstes Menschenwerk im Vorgang und in der Struktur des Glaubens selbst begründet; sie sollen im Folgenden näher betrachtet werden. Der Glaube ist das höchste Werk im Vergleich zu allen anderen, weil es ein Werk Gottes ist und nicht des Menschen:

«[...] tantum ne vilem habeas fidem, quae opus est omnium operum excellentissimum et arduissimum, quo solo, etiam si caeteris omnibus carere cogereris, servaberis. Est enim opus dei, non hominis, sicut Paulus docet [Eph 2,8].»⁶⁰

Der Glaube ist das höchste Werk des Menschen, weil er gerade nicht sein Werk ist. Wie ist das zu verstehen?

In drei Punkten soll gezeigt werden, wie diese paradoxe Aussage zu deuten ist und sich konsequent aus Luthers Glaubensbegriff ergibt.

Grundlegend für das Lutherische Verständnis ist die Strukturierung der Glaubensbewegung durch die Heilstat Jesu Christi in Kreuz und Auferstehung.

⁶⁰ WA 6, 530,14-17 – Babylonica, 1520. «[...] nur daß du den Glauben nicht gering achtest: Der Glaube ist nämlich von allen Werken das hervorragendste und schwierigste. Denn nur durch dieses kannst du gerettet werden, auch wenn du auf die anderen alle zu verzichten gezwungen wärest. Denn der Glaube ist Gottes Werk, nicht des Menschen – wie Paulus (Eph 2,8) lehrt» (Übersetzung: Martin Luther: Von christlicher Freiheit. Schriften zur Reformation. Übertragen und kommentiert von H. Beintker, Zürich o. J., 431f.).

Wie Barth sachgemäss skizziert – und kritisiert –, ist bei Luther die Heilstat Jesu Christi nicht etwas dem Glauben Vorausgehendes, von ihm strikt Geschiedenes; Kreuz und Auferstehung Christi sind vielmehr dem Glauben selbst in sein Wesen eingeschrieben. In einem ersten Punkt (a) soll aufgezeigt werden, wie Kreuz und Auferstehung Jesu Christi den Glauben des Menschen prägen.

Aus der Deutung von Kreuz und Auferstehung Jesu Christi für den Menschen ergibt sich das Verständnis des Glaubens als Menschen- und Gotteswerk. Kreuz und Auferstehung markieren jeweils einen Moment der Glaubensbewegung und eröffnen dem Menschen das Werk des Glaubens, das sich von seinen anderen Werken radikal unterscheidet. Wie Gottes- und Menschenwerk im Glauben zusammenkommen, soll in einem zweiten Punkt (b) behandelt werden.

Die aus der Deutung von Kreuz und Auferstehung gewonnene Einsicht in den Glauben als Gottes- und Menschenwerk lässt ein Problem ungelöst, das den Anfang der Glaubensbewegung betrifft. Man könnte Luther in der Weise missverstehen, dass die Glaubensbewegung gewissermassen eine vom Unglauben geschiedene Glaubensstruktur beschreibt. Der Mensch würde also durch Gott vom Unglauben zum Glauben gebracht und dann sein Glaubenswerk vollbringen. Dem Glauben als Gotteswerk würde der Glaube als Menschenwerk folgen. Das ist aber nicht die Lutherische Vorstellung. Es ist in einem dritten Punkt (c) deutlich zu machen, dass nach Luther der Glaube selbst eine Bewegung vom Unglauben zum Glauben ist.

a) Kreuz und Auferstehung Christi entfalten dort ihre rechte Bedeutung für den Menschen, wo sie diesem eine neue Identität geben. Die Sünde hat so tief vom Wesen des Menschen Besitz genommen, dass sie nur durch eine radikale Neuwerdung des Menschen beseitigt werden kann. Luther findet für diesen an Kreuz und Auferstehung gebundenen Identitätswechsel des Menschen sehr eindrückliche Worte:

«Es mus ein frembdes komen, das nicht mein ist und das ich nicht haben kan. So kostet es nu einen Christen nicht mehr denn das ansehen mit dem hertzen. Der frome Christus heisset itzt Martinus, Petrus und Magdalena, der Christus ist am stillen freytag Petrus worden, der yhn doch verleugnet hat, Aber am ostertage kompt er erfur und spricht: hie ist kein sunde mehr.»⁶¹

⁶¹ WA 32, 46,8-13 – Predigt am Ostersonntag, 1530.

Der Identitätswechsel ist nicht in dem Sinne zu verstehen, dass der Mensch die Identität Christi annimmt, sondern Christus unsere; er beginnt «am stillen freytag», im Tod Jesu Christi. Damit ist die Sünde des Menschen noch nicht beseitigt, aber dieser ist nun mit seiner Sünde Jesus Christus unauflöslich verbunden. Erst am Ostertag, durch die Auferstehung Christi, ist die Sünde hinweggenommen:

«Am stillen freytag sahe ich noch alle meine sunde an Christo hangen, aber am Oster-tage sind sie alle hinweg [...] die sund und der tod kunnen uns wol ein schrecken ein jagen, aber weil wir einen sterckern wissen, der an dem ostertag aufferstande ist, on alle sunde, nehmen wir uns solcher aufferstehung an und gleuben, das wir ynn sunden gerechtigkeit und ynn dem tod das leben haben durch Christum.»⁶²

Die Sünde des Menschen wird nicht «in einem Moment» beseitigt, sondern in einer Bewegung, bei der die Sünde durch Christus am Kreuz zuerst geradezu sichtbar gemacht und dann durch den Auferstandenen ausgelöscht wird. Diese Bewegung ist dem Glaubenden in seinem Glauben inhärent und schenkt ihm eine neue Identität. Der Glaubende steht dem Geschehen von Kreuz und Auferstehung nicht gegenüber und meditiert es; im Glauben ist er selbst in dieses Geschehen hineingezogen. Mit Jesus Christus stirbt der Mensch im geistlichen Sinne und steht von Sünde befreit mit ihm zu neuem Leben auf. Luther hat schon früh in seiner *Römerbriefvorlesung* die Einsicht gewonnen, dass die den Glaubenden mit einschliessende Nichtigkeit des Kreuzes, seine Neuwerdung und sein neues Sein durch den Auferstandenen nicht eine blosse am Anfang des Glaubens stehende Bewegung, sondern das ständige Geschehen des Christenlebens darstellt⁶³. So ist es auch verständlich, dass Luther in seiner *Disputatio de homine* den Menschen durch das Rechtfertigungsgeschehen definiert und die Schöpfung Gottes am Anfang zum Vorbild nehmen kann, gemäss welcher der Mensch durch den rechtfertigenden Glauben eine neue Kreatur wird⁶⁴. Wie ist diese radikale Neuwerdung verständlich zu machen, da der Mensch nicht «wiederum in seiner Mutter Leib gehen und geboren werden kann» (Joh 3,4)?

⁶² WA 32, 45,23f.27-30.

⁶³ WA 56, 442,8f.15-17 – Römerbriefvorlesung, 1515/16. Zur Auslegung dieser Stelle siehe W. Joest: *Ontologie der Person bei Luther*, Göttingen 1967, 327ff.; Stoellger: *Passivität aus Passion* (Anm. 9), 271ff.

⁶⁴ Vgl. WA 39/I, 177,3f. – *Disputatio de homine*, 1536, These 35.

Die grundlegende Veränderung im Glauben bedeutet eine neue Ausrichtung des Menschen, in die dieser ganz in seinem Wesen eingeht. Neu ist der Mensch nicht darin, dass auf einmal ein anderer Mensch da ist – was ja unserer Erfahrung auch gänzlich widersprechen würde –, sondern er ist in seinem Wesen neu, er ist nun in besonderer Weise ein ›Beziehungsmensch‹. Er lebt aus und in der Gottesbeziehung, was sich bis in seine leiblich-seelische Verfasstheit hin auswirkt, auch wenn an dieser sein Wesen nicht hängt⁶⁵.

Die Neuwerdung im Glauben gibt dem Menschen eine neue Lebensmitte, durch die er sich von seinen bisherigen Erfahrungen oder besser seinem ›Erfahrungen-machen‹ löst. Der Mensch ist nun auf Gottes Wort ausgerichtet, dessen Zusage er durch das Werk des Glaubens ergreift. Er ist darin aus sich herausgesetzt in eine Zukunft, in oder mit der er sich selbst in Jesus Christus ergreift. Das Ergreifen beschreibt die Bewegung des Glaubens – nicht dass der Mensch den Glauben wie jede andere Tätigkeit aufnimmt, sondern er ist im Ergreifen selbst ganz präsent. Man könnte pointiert sagen, dass der Mensch so ergriffen ist von dem, wonach er sich ausstreckt, dass er ganz in seinem ›Ergreifen‹ aufgeht. Der Aspekt des Ergreifens (*apprehendere*) wird von Luther immer wieder in seiner Beschreibung des Glaubens betont. Dabei will er Christus wohl als Gegenstand des Glaubens, aber nicht im Sinne eines blossen Objektes verstehen, weil Christus selbst schon im Glauben gegenwärtig ist⁶⁶. Im Glauben ist der Mensch mit Christus vereint. Es deutet sich hier schon an, dass der Mensch etwas im Glauben tut, was sich von allen anderen seiner Werke unterscheidet. Der Glaubende hat im Glauben kein Objekt, dem er als ›Subjekt‹ gegenübersteht und das er von sich aus ergreift; im glaubenden Ergreifen selbst ist ihm das zu Ergreifende vielmehr schon gegenwärtig. Sein Ergreifen ist von dem zu ergreifenden Christus her gehalten.

b) Die eben beschriebene Neuwerdung des Menschen, sein Ausgang aus der eigenen Nichtigkeit, die ihm durch den Kreuzestod Christi aufgedeckt wird, ist für das Lutherische Glaubensverständnis entscheidend, das heisst für die rechte Weise, menschliches und göttliches Glaubenswerk miteinander zu verbinden. Wenn aufseiten des Menschen im Anheben des Glaubens die eigene Nichtigkeit steht, ist schon ein statisches Gegenüber von Mensch und Gott in

⁶⁵ WA 40/I, 288,27-30 – Galaterbriefkommentar, 1535.

⁶⁶ 228,33 – 229,15. Vgl. auch 533,29f.

der Glaubensbeziehung transzendiert. Eine mehr oder weniger fixe Gegenüberstellung von Gott und Mensch mit Handlungen der einen oder anderen Seite kann das Ereignis des Glaubens nicht fassen und führt zu nicht lösbaren Aporien in der Darstellung des Glaubensbegriffs. Da der Glaube von Luther als eine Neuwerdung des Menschen begriffen wird, ist nicht ein Mensch gegenüber Gott da, der dann glaubt oder nicht, sondern nur im Glauben *ist* der Mensch im wesentlichen Sinne. Damit ist schon deutlich, dass er aus sich selbst heraus gar nicht glauben kann, weil er selbst in seiner Gottabgewandtheit nichtig ist. Aber damit ist nicht gesagt, dass der Mensch das Werk des Glaubens nicht vollbringen könne. Er kann es vollbringen, weil Gott ihm nicht nur im Kreuzestod Christi seine Nichtigkeit aufdeckt, sondern in der Auferstehung Christi auch das verheissene Heil, an dem der Mensch im Glauben hängt. Wie sind göttliches und menschliches Glaubenswerk voneinander abzugrenzen und aufeinander zu beziehen?

Der Glaube liegt begründet in der zweifachen Tat Gottes, seiner Hingabe an den Menschen bis zum Tod am Kreuz und zu seiner Auferstehung. *Deshalb ist er ganz Gottes Werk.* Gott deckt nicht einfach die Nichtigkeit des Menschen im Kreuzestod Christi auf, sondern macht sie sich zu eigen. Wäre dem nicht so, würde der Mensch in seiner Nichtigkeit vergehen; aber durch Christus wird diese Nichtigkeit zu einer heilvollen gemacht. Gott hat die Nichtigkeit des Menschen in Jesus Christus am Kreuz zu seiner gemacht, und in dieser Nichtigkeit des Gekreuzigten nimmt nun die neue Identität des Menschen ihren Anfang. Denn in dieser Nichtigkeit des Gekreuzigten zu sein, bedeutet mit dem Gekreuzigten als dem Auferstandenen zu sein und damit Hoffnung und Zukunft zu haben. Die Neuwerdung des Menschen spannt sich zwischen Christi Kreuzestod und seiner Auferstehung auf und liegt in diesem Geschehen begründet. Der Mensch steuert zu seiner Neuwerdung nichts bei; sein Vertrauen in das göttliche Geschehen von Kreuz und Auferstehung im Menschen Jesus Christus wird vielmehr selbst durch dieses Geschehen getragen:

«wie sollten wyr denn durch unßer kreffft konden das höhiste werck thun, nemlich glewben? [...] Gottis krafft muß da seyn und ynn uns wircken, das wyr glewben [...] wenn Gott den glawben schaffet ym menschen, so ists jah so eyn groß werck, als wenn er hymel und erden widder schaffet.»⁶⁷

⁶⁷ WA 12, 270,14-23 – Erster Petrusbrief gepredigt und ausgelegt, 1523.

In der Eigentümlichkeit des Heilsgeschehens, das in einer Nichtigkeit ansetzt, in die Gott selbst im Kreuzestod Christi hineingeht, liegt es begründet, dass hier der Glaube als das *höchste menschliche Werk* vollzogen werden kann. Gott gibt dem Menschen in dessen Nichtigkeit nicht eine Kraft, durch die er nun selbst zu glauben versuchen kann; vielmehr nimmt er ihm seine vermeintlichen Glaubenskräfte und konfrontiert ihn mit seiner – im doppelten Sinne – *eigenen* Nichtigkeit. Ist so der Mensch aller Kraft beraubt, bleibt ihm nichts anderes übrig, als in der Nichtigkeit auf das in der Auferstehung Christi gebrachte Heil zu hoffen, ihm zu vertrauen. So von der Nichtigkeit des Kreuzes ausgehend kann der Mensch in einer ganz anderen Weise als bisher Werke vollbringen und wahrhaft glauben. Er handelt nicht, indem er gibt und aus sich heraus wirkt, sondern indem er das mit der Auferstehung gebrachte Heil «aktiv» empfängt, nimmt, erleidet. Weil er durch den Kreuzestod Christi von der eigenen Nichtigkeit befreit und in der Nichtigkeit des Kreuzes seinen Lebensort hat, kann er nun vom anderen her, von dem verheissenen Heil her handeln. Er trägt selbst nichts zu seinem Empfangen und Nehmen bei, sondern die Kraft des Empfangens liegt im Empfangen selbst, und das Nehmen wird selbst genommen. Das ist dem natürlichen Menschen völlig unverständlich (vgl. I Kor 2,14), weil er sein Nehmen und Empfangen eben nur als sein eigenes verstehen kann. Durch Kreuz und Auferstehung ist der Mensch zu einem neuen Werk geschaffen (vgl. Eph 2,10), so dass er nicht bloss andere Werke wirkt, sondern Werke anders macht. Sein Tun hat sich verändert, im Glauben tut er etwas, was nicht wie bisher sein Werk ist. Diese Veränderung ist durch den Geist Gottes bewirkt; deshalb kann Luther den Glauben auch als das grösste Werk des Heiligen Geistes bezeichnen⁶⁸.

Der Glaube ist aufgrund seines Verheissungsbezugs ein Werk der besonderen Art, mit unseren anderen Werken nicht vergleichbar. Weil der Glaube seinen Halt nur in der Verheissung Gottes hat, kann Luther auch von *offerre* / *porrigere* (anbieten / darreichen) der Verheissung als dem Werk Gottes und *manum admove* / *accipere* (die Hand ausstrecken / annehmen) als dem Werk des Glaubens sprechen, ohne dass damit einer synergistischen Heilsvermittlung das Wort geredet wird⁶⁹. Die recht verstandene Einheit von Gotteswerk und

⁶⁸ WA 40/III, 73,27-31 – Vorlesung über die Stufenpsalmen, Auslegung zu Ps 121,8; 1540.

⁶⁹ WA 42, 565,15-18.29f.38-40 – Auslegung zu Gen 15,6, 1535-45. Ausserhalb dieses christologischen Kontextes würde der Glaube zu einem teilweise «natürlichen» Werk des Men-

Menschenwerk im Glauben erlaubt es, den Glauben auch im Sinne einer Gabe zu verstehen, die Gott dem Menschen gibt, der ihn darum bittet. Im Glauben streckt der Mensch die Hand nach Gott aus, weil er zugleich seiner eigenen Kraftlosigkeit gewahr ist; und indem er die Hand nach Gott ausstreckt, wird er sich dessen bewusst. Ausserhalb des Glaubens kann der Mensch seine Hand nur ausstrecken, wenn er selbst die Kraft dazu hat. In Luthers Auslegung zu Joh 6,65 heisst es:

«[...] Christus wil sagen in den wortten: «Niemandt's kompt zu mir, als das der glaube gottes gabe sei, ehr gibt ihnen auch gerne, allein man mus ihnen von gott bitten [...] Auff das ein iglicher erkenne, es sei gottes gabe, undt ehr wils ihm nicht lassen abstellen, ehr wils auch niemandts versagen noch verbergen, sondern fur eine gabe gottes erkennt haben, auff das man ihnen drumb bitte, es ist nicht meine krafft, verzweifle an dir selber undt tröste dich alleine blos gottes krafft undt macht.»⁷⁰

c) Es ist noch ein Problem näher zu beleuchten, das den Anfang der Glaubensbewegung betrifft. Wie gelangt der Mensch in die Nichtigkeit des Kreuzes, um dort sein Glaubenswerk zu vollbringen? Bedarf es hier nicht noch eines «vorauslaufenden» Glaubens, um eben zu der Kreuzestat Jesu Christi Vertrauen zu fassen? Stellt sich hier nicht die alte Problematik ein, wie der nicht glaubende und nicht glauben könnende Mensch zum Glauben gelangt – und damit das Dilemma einer unmöglichen «Aufteilung» von Gotteswerk und Menschenwerk?

Zuerst ist darauf hinzuweisen, dass die von Christus am Kreuz sich zu eigen gemachte Nichtigkeit des Menschen nicht nur diejenige des glaubenden ist, sondern die aller Menschen. Dennoch wird nur dem glaubenden Menschen seine von Christus angenommene Nichtigkeit zu einer heilvollen.

schen, diesem würde die Verheissung zu einer Aufforderung, das neue Leben von sich aus ergreifen zu wollen. Der Mensch müsste von sich her wohl nicht die Kraft, weil Gott sie ihm schenkt, aber doch den – freien – Willen haben, das von Gott dargebotene Geschenk zu ergreifen (Vgl. Erasmus' Bild des Vaters, der dem Kind den Apfel «veluti cursus praemium» in die Hand gibt; E. von Rotterdam: *De libero arbitrio*, in: ders.: *Ausgewählte Schriften*, Bd. IV, Darmstadt 1969, 174). Ein solches Vermögen müsste der Mensch von sich aus zur Erfüllung des göttlichen Gebotes beitragen können. «At talis homo nusquam est» (WA 18, 679,21 – *De servo arbitrio*, 1525).

⁷⁰ WA 33, 286,17-22; 291,20-28 – *Wochenpredigten über Joh 6-8*, 1531. Zum Gabenbegriff bei Luther siehe auch B.K. Holm: *Gabe und Geben bei Luther. Das Verhältnis zwischen Reziprozität und reformatorischer Rechtfertigungslehre* (TBT 134), Berlin 2006.

Wenn die Nichtigkeit des heillosen Menschen von der Nichtigkeit des neu werdenden Menschen am Ort des Kreuzes zu unterscheiden ist, dann ist dieser Unterscheidung zugleich hinzuzufügen, dass beide «Nichtigkeiten» für ein und diesselbe Nichtigkeit stehen. Der neu werdende Mensch unter dem Kreuz hat nichts dem vom Heil abgewandten Menschen voraus – er ist ja gerade ein solcher vom Heil abgewandter, der nun unter dem Kreuz steht. Luther bringt diese Eigenart des christlichen Daseins, das an sich selbst dem nichtchristlichen nichts voraus hat, in der pointierten Betonung von dessen Nichtchristlichkeit zum Ausdruck:

«Sic est enim vita Christiana, ut, qui coeperit, videatur sibi nihil habere, sed tendit et pergit, ut apprehendat [...] Igitur, qui Christianus est, non est Christianus, hoc est, qui se putat factum Christianum, cum sit tantum fiendus Christianus, ille nihil est.»⁷¹

Die Unterscheidung einer heillosen von einer heilvollen Nichtigkeit ist für sich genommen also theologisch falsch, weil Jesus Christus am Kreuz für alle Menschen gestorben ist. Aber sie ist im Hinblick auf Christi Auferstehung theologisch notwendig, weil die Hoffnung auf Leben und Heil Menschen mit allen Menschen unter dem Kreuz vereint, die eben in diesem Glauben und in dieser Hoffnung von den anderen unterschieden sind. Es handelt sich bei der Unterscheidung zwischen dem nichtigen Menschen im Glauben und dem nicht glaubenden, nichtigen Menschen um eine Differenz, die gleichsam ausserhalb ihrer selbst liegt, sie liegt in der Zukunft, eben im Glauben. Das reformatorische *extra nos* hält mit der Einheit aller Menschen unter dem Kreuz zugleich an der in dieser Einheit bestehenden Gemeinschaft im Glauben fest. Wenn man also die Frage stellt, wie man als Glied der Menschheit in die Glaubensgemeinschaft gelangt, wird angesichts des Kreuzestodes Christi ein Übergang thematisiert, der keiner ist. Jeder Mensch steht schon als Sünder vor Gott: Dieser hat jeden Menschen durch den Gekreuzigten vor sich gestellt. Das Kreuz ist das Gericht über die Welt.

⁷¹ WA 38, 568, 26-28.39f. – Annotationes in Mt, 1538. «Mit dem christlichen Leben ist es so beschaffen, daß es dem, der es angefangen hat, scheint, als ob er nichts habe, sondern er streckt sich danach aus und geht immer weiter fort, um es zu ergreifen [...] Wer deshalb ein Christ ist, der ist nicht ein Christ, das ist, wer meint, er sei schon ein Christ geworden, während er doch nur ein Christ werden soll, der ist nichts» (Übersetzung: H. Beintker: *Leben mit dem Wort. Handbuch zur Schriftauslegung Martin Luthers*, Erlangen 1985, 129).

Der Übergang von einem nicht glaubenden, nichtigen Menschen zu einem nichtigen Menschen im Glauben wird nicht dadurch vollzogen, dass der Mensch nun irgendwie zu glauben anfängt, sondern dass die Wahrheit seines Nichtglaubens vor dem Gekreuzigten offenbar wird. Diese Wahrheit bringt der Mensch nicht selbst hervor, sondern sie kommt von seiner Zukunft, seinem Glauben an das Heil des Auferstandenen her. Damit ist deutlich, dass systematisch betrachtet der Übergang vom Unglauben zum Glauben nicht dort anhebt, wo man zum Glauben kommt und der Glaube selbst seinen Anfang nimmt. Er nimmt seinen Anfang in der Aufdeckung des Unglaubens, ohne dort schon präsent zu sein, aber doch schon präsent in der Zukunft. Diese Eigenart des Glaubensbeginns *unter dem Kreuz Christi* macht es unmöglich, hier einen Übergang vom Nichtglauben zum Glauben zu erhellen. Wohl gibt es hier Glaubende – oder genauer gesagt: zum Glauben Bestimmte und sich darauf hin Bewegende – und Nicht-Glaubende. Aber wie man von diesen zu den anderen kommt und warum die einen glauben oder die anderen nicht, ob jemand überhaupt gewiss glaubt oder nicht – das bleibt dunkel. «[...] wers hat, der hats. Glewben mus man, Aber wir sollen, noch könnens nicht gewis wissen.»⁷² Hier kann der Mensch nichts tun, und Gottes Handeln bleibt verborgen. Hier ist der Glaube kein Menschenwerk und auch nicht als Gotteswerk offenbar.

Nimmt man aber nun die *Auferstehung Jesu Christi* mit ihrer Heilsverheissung in den Blick, wird der Übergang vom Nicht-Glauben zum Glauben verständlich und deutlich. Die erkannte Wahrheit des eigenen Unglaubens wird von der Wahrheit des Glaubens her gehalten. Im Erkennen des eigenen Unglaubens setzt das Werk des eigenen Glaubens an. Der Glaube ergreift die Verheissung des Heils. Ist der Glaube hier im beschriebenen Sinne ganz ein Nehmen, Empfangen und Erleiden seitens des Menschen, so kann er es sein, weil der Mensch damit einhergehend seine eigene Nichtigkeit erkennt, in der er Gott nichts vorzubringen hat. Der Mensch ist frei zu nehmen und zu empfangen. Er kann Gottes Werk ganz für sich in Anspruch nehmen und seinen Glauben ganz Gottes Werk sein lassen. Dieses «Können» ist kein zu aktualisierendes Vermögen des Menschen; pointiert gesagt «kann» der Mensch nur glauben, wenn er glaubt – und «glauben» kann er nur, wenn es Gott an ihm wirkt. Der Glaube als Glaube an den Gekreuzigten und Auferstandenen ist somit ganz Menschen-

⁷² WA 26, 155,26-28 – Von der Wiedertaufe an zwei Pfarrherrn, 1528.

werk und Gotteswerk. Er kann beides sein, weil an seinem Beginn nicht ein bisschen Glaube steht, sondern die Wahrheit des eigenen Unglaubens. Von ihr her wird der Mensch neu von einem, der durch sein Tun und Geben er selbst sein will, zu einem, der sich selbst von Gott empfangen weiss.

Der Glaube ist eine Bewegung vom Unglauben zum Glauben, die sich je neu im Leben vollzieht:

«Unser hertz soll allweg also stehen, als fiengen wyr heut an zuglewben, und alle tag also gesynt seyn, als ob wyr das Euangelium nye gehort haben, man muss alle tag anheben, Das ist die art und natur des glawbens, das er wachse und fort fare [...]»⁷³

Der Glaube erschliesst sich je neu die Verheissungen Gottes, die ihm gelten. Selbst in seiner Abwendung von Gott zieht er Gott gleichsam hinter sich her, dass er sich nicht von ihm abwende. Glaube ist hier auch ein Glaube wider die Umstände und wider sich selbst. Das macht ihn für Menschen – nicht nur für andere, sondern auch für einen selbst – so uneindeutig. Er hat wohl Bekenntnischarakter, aber kann auch dort sein, wo der Mensch sich dem Bekenntnis – etwa aus Verzweiflung – verweigert. Und es kann Gott selbst sein, der einem den Glauben nimmt – aber um des Glaubens willen! –:

«Darumb lesset er zuweylen yhren glawben feylen und nyderlygen, das sie sehen, wer sie sind, und sprechen müssen «wen ich schon wolt glawben, so kan ich nicht». [...] Drumb musz er also mit uns handeln, das wir sehen, das er uns den glawben mus yns hertz geben, und wyr yhn nicht selbs kunden machen.»⁷⁴

Die Eigenart des Glaubens, vom Unglauben her zu sein und immer in dieser Bewegung zu sein, gibt ihm seine Vielgestaltigkeit. Nur Gott kann die Bewegung erkennen, während wir uns in unseren momentanen Wahrnehmungen immer wieder irren können.

8. Luthers Glaubensbegriff im Vergleich

Die hier vorgenommene Strukturierung des Glaubensbegriffs durch die Bedeutung von Kreuz und Auferstehung scheint mir der Theologie Luthers gerecht zu werden und seine Aussagen über den Glauben als Gottes- und Menschenwerk, als Gottes Wirken in uns und zugleich als ein Ergreifen und Empfangen

⁷³ WA 17/I, 449,31-34 – Predigt über Joh 4,47-54, 1525.

⁷⁴ WA 12, 412,9-11.14f. – Predigt über Lk 2,42-52, 1523.

seitens des Menschen als sinnvoll und notwendig zu erweisen. Systematisch wurde das Problem dadurch gelöst, dass der Glaube seinen Anfang unter dem Gericht des Kreuzes nimmt, wo Glaubende und Nichtglaubende ununterscheidbar zusammenstehen. Hier findet kein Übergang vom Nichtglauben zum Glauben statt, weil hier das Proprium des Glaubenden nichts anderes als eben sein Unglaube ist. Betrachtet man aber nun diesen Unglauben von der Bedeutung der Auferstehung und ihrer Heilsverheissung her, so eröffnet sich eine Glaubensbewegung, in welcher der gesuchte Übergang vom Unglauben zum Glauben seinen Ort hat. Hier ist der Mensch aufgefordert, sein Glaubenswerk zu vollbringen, durch das er sich von Gott beschenken lässt. Seine neue Existenz, die dort anhebt, wo er gleich den Nichtglaubenden unter dem Gericht des Kreuzes steht, hat ihm dieses neue Glaubenstun und Tun im Glauben eröffnet.

Es ist vor allem Luthers reife *theologia crucis*, die es ihm ermöglicht, beide Aussagen über den Glauben als Menschen- und Gotteswerk miteinander zu vereinen. Das Kreuz steht einerseits für die Nichtigkeit des sündigen Menschen in all seinem Tun, aber eröffnet ihm andererseits im Blick auf die Heilsverheissung ein neues Tun. Aufgrund dieser Differenzierung im Menschenwerk selbst bedarf es keines irgendwie zwischen Menschen- und Gotteswerk vermittelnden Glaubensbegriffs, wie er bei Schleiermacher zu finden ist. Schleiermacher steht Luther darin nahe, dass er den Glauben als lebendige Empfänglichkeit fasst. Aber weil diese Empfänglichkeit nicht wie bei Luther von einer Nichtigkeit gehalten ist, in der Gott selbst durch den Gekreuzigten präsent ist, sondern dem Menschen von Natur her mitgegeben ist, würde der Mensch Gott etwas nehmen, wenn seine Empfänglichkeit aktiver gedacht würde. Schleiermacher muss sie auf ein Minimum an Selbsttätigkeit reduzieren, um sie nicht zu einer Mitwirkung am Heil zu erheben. Bei Luther ist der Mensch der Selbsttätigkeit im Sinne eines Tuns aus sich selbst heraus angesichts des Kreuzes enthoben und kann deshalb aus seiner Gottesbeziehung heraus im höchsten Masse tätig sein. Das Menschenwerk des Glaubens setzt bei jenem «Nullzustand» des Menschen an, bei dem nach Schleiermacher eine Empfänglichkeit des Menschen gerade unmöglich ist. Schleiermachers Argumentation ist vor dem Hintergrund seines Ansatzes bei der Menschwerdung Gottes als zentralem Heilsereignis konsequent. Gottes Wirken im Menschgewordenen befreit die schöpfungsgemässe Abhängigkeit des Menschen von Gott von ihrer durch den Menschen verursachten Verdunklung. Aber dass diese Abhängigkeit

von Gott nicht nur ein Empfangen, sondern über das Verständnis Schleiermachers hinausgehend auch ein Nehmen bedeuten kann, wird wohl nur dort deutlich, wo Gott selbst sich in die Abhängigkeit von Menschen und damit in die Nichtigkeit des Todes begeben hat. Am Kreuz fordert Gott den Menschen zur höchsten Aktivität im Glauben heraus. Dem Menschen ist sein «natürliches» Gottesverhältnis und -verständnis genommen, und er muss neu von Gott seine Abhängigkeit einfordern. Der Glaube schafft ein neues Abhängigkeitsverhältnis von Gott, das in der Nichtigkeit des gottabgewandten Menschen noch nicht bestand.

Barth hat in bewusster Absetzung von Luther die Strukturierung des Glaubensaktes durch die Heilsgeschichte Jesu Christi, durch Kreuz und Auferstehung, abgelehnt und stattdessen Heilsereignis und Glaube in einen Folgezusammenhang gebracht. Diese Entscheidung ermöglicht ihm nicht nur einen dem Menschen zugehörigen Glaubensakt darzulegen, sondern auch durch die zwischen Heilswerk Gottes und Glaubensakt vermittelnde «neue Situation» der christlichen Gemeinde eine entscheidende Funktion in der Glaubensausübung zuzuweisen. In der Gestalt der Gemeinde wirkt der Glaubensgrund durch den Heiligen Geist auf den Menschen. Durch die schon bestehende Gemeinde, welcher der zum Glauben kommende Mensch begegnet, wird die Gründung des Glaubens im Heilswerk Christi als eine zugleich zeitliche Vorordnung einsichtig. Barths systematisch reflektierte Integration des ekklesiologischen Aspektes in den Glaubensbegriff gehört zu den grossen Herausforderungen für jede weitere Reflexion über dieses Theologumenon. Die Gemeinde wird hier ja nicht nur als Medium des Heilsereignisses – durch Verkündigung und Sakrament –, sondern auch als Verkörperung des Heils, als Leib Christi ernst genommen und tritt als solche in den Dienst des Glaubens.

Dieser systematische Entwurf zieht allerdings auch eine gewisse Einseitigkeit der Glaubensgestalt nach sich, die sich aus der von Barth bewusst vorgenommenen Auflösung der Lutherischen Integration des Heilsgeschehens in den Glaubensbegriff ergibt. Das Heilsgeschehen von Kreuz und Auferstehung strukturiert nicht selbst die Glaubensbewegung, sondern geht dem Glauben voran. Damit stellt sich eine gewisse «Beruhigung» des Glaubens ein. Dieser verliert seine dramatische Dynamik, die ihm bei Luther durch die Verwobenheit mit Kreuz und Auferstehung eingesenkt ist, und bekommt einen kognitiv akzentuierten Gehorsamscharakter. Die Begegnung des Menschen mit der Gemeinde bedeutet die Begegnung mit der Autorität Jesu Christi, die anerkennt,

erkannt und bekannt werden will. Damit ist dem Glauben sehr wohl auch eine Dynamik mitgegeben; hierbei geht es schon um die kontinuierliche Bewegung der Nachfolge. Die Erkenntnis prägt den Menschen, ja sie zeigt ihn schon in seiner Heilssituation durch die vollbrachte Heilstat Gottes geprägt, die eine Existenz in Entsprechung zu Jesus Christus ermöglicht. Das bei Luther dem Glauben selbst eingeschriebene je neu Anheben, sein ständiges Neu-Entstehen lässt den Menschen hingegen in einer existentiell-aktuellen Präsenz des Heilsgeschehens von Kreuz und Auferstehung leben, von dem er nicht nur ständig herkommt, sondern in das er auch immer wieder neu im Glauben eingeht. In diesem erschliesst sich der Mensch immer wieder ganz neu das Heilsgeschehen; es lässt ihn vom Gekreuzigten zum Auferstandenen gelangen. Dieses Dramas ist der Glaubende bei Barth weitgehend enthoben. Dieser versteht den Glauben als eine gehorsame und demütige Antwort auf das immer schon vorausgehende Heilsgeschehen von Kreuz und Auferstehung im Ganzen. Der Glaube ist die Demut des Gehorsams, die Luthers *desperatio fiducialis* – getroste Verzweiflung⁷⁵ – wohl einschliesst, aber aus der Positivität des Heilsgeschehens erwachsen lässt. Der Glaube antwortet auf das offenbare Heil in Christus in getroster Verzweiflung, weil er angesichts ihrer nicht mehr sein kann als eine «leere Hand»⁷⁶. Bei Luther selbst hingegen ist die getroste Verzweiflung mit der vertrauensvollen Bitte verbunden, dass Gott sein Heil offenbare und Glauben schenke. Der Glaube ist weniger Antwort auf das Heil als vielmehr ständige Bitte um Gottes Heilsantwort, in der er sich erfüllt.

Die unterschiedliche Auffassung ist sicher auch einer unterschiedlichen Schwerpunktsetzung in der exegetischen Besinnung geschuldet. Luthers Glaubensauffassung verbindet sich aufs Engste mit seiner *Aktualisierung* des Taufgeschehens, wie es vor allem in Röm 6 beschrieben wird. Barth hingegen geht von dem biblischen Gedanken des neuen Seins, der neuen Schöpfung und der Neugeburt (II Kor 5,17; Gal 6,15; Eph 2,10; I Petr 1,3) aus, zu deren Wesen eben das «Gläubig-Sein» gehört⁷⁷.

⁷⁵ KD IV/1, § 61, 693. Der Ausdruck findet sich bei Luther in einem noch vorreformatorischen Brief an Georg Spencin vom 8. April 1516 (WABr 1, 33-36), aber der Gedanke einer getrosten Verzweiflung hat auch im reformatorischen Glaubensverständnis seinen Ort (siehe Anm. 70).

⁷⁶ KD IV/1, § 61, 705.

⁷⁷ KD IV/1, § 63, 837f.

9. «*Summa: oportet nos facere sicut mulier: Er durch dryngen und nhemen*»

Können auch Schleiermachers und Barths Reflexionen über den Glauben neue Impulse für unsere gegenwärtige Theologie geben, so soll doch hier die Aufmerksamkeit dem Lutherischen Glaubensbegriff gelten, dessen Verständnis im Sinne eines aktiven Menschenwerks, das allerdings seinen Charakter als reines Gottesgeschenk nicht verliert, in der neueren Dogmatik und darüber hinaus im allgemeinen christlichen Bewusstsein schwerlich Eingang zu finden vermochte. Die typologische Aufteilung in einen aktiven Gott und einen passiven Menschen, der das Heil dann «nur noch» glauben muss, scheint vorherrschend zu sein. Sie versperrt aber in ihrem plakativen Wahrheitsgehalt den Blick auf die von Luther immer wieder gepriesene Dynamik des Glaubens, der sich nimmt, was ihm verheissen ist. Nur so kann jene eigenartige, sich wahrhaft kreuzende Heilszuschreibung zwischen Jesus und den seine Hilfe erlangenden Menschen systematisch eingeholt werden. Schreibt die Jesu Gewand berührende Frau ihre Heilung Jesus zu (Mk 5,25-34), so dieser selbst nicht sich, sondern dem Glauben der Frau⁷⁸. Überhaupt sind es vor allem Frauen, deren Glaube im Neuen Testament in diesem Sinne als vorbildlich herausgestellt wird. Weder warten sie, dass irgendetwas passiert, das sie dann glauben können, noch wollen sie durch ihren Glauben etwas erreichen, vielmehr gehen sie im Glauben Gott in höchst «aktiver Passivität» drängend und flehend an, er möge sein Heil zeigen. In diesem Sinne scheint mir eine Feminisierung unseres Glaubensverständnisses geboten.

«Christianus est homo mere passivus, non activus. Wen dw nymmer entpfehest, non es Christianus, Nicht von Bethen, Fasten, Wallen sc. sunst werest dw eyn Bether, Faster, Pylgram, sed tantum ex accipiendo, Das ich ich [sic!] do nichts gethan habe den empfangen [...] Ist das nicht eyn schalk, qui sentit se egere et Christum velle dare und darffs doch nicht nhemen? Summa: oportet nos facere sicut mulier: Er durch dryngen und nhemen.»⁷⁹

Die Entdeckung der weiblich-aktiven Seite des Glaubens eröffnet für die Verkündigung die Möglichkeit, nicht bei der stillen Hoffnung stehen zu bleiben, dass die Gemeinde das Gesagte auch glaubt, sondern für den Glauben selbst zu werben und seine Kraft und die auf ihm liegende Verheissung zu preisen.

⁷⁸ WA 52, 538,22-28 – Predigt über Mk 5,21-43, 1533.

⁷⁹ WA 34/II, 414,20f.26-29 – Predigt über Mk 5,21ff. 1531.

Das würde dem reformatorischen *sola fide* wieder seinen gebührenden Platz in der evangelischen Theologie geben.

Abstract

In Luther's writings we seem to find two opposite assertions of faith. On the one hand Luther claims that faith is the first and highest work of man, on the other hand he praises faith to be the work of God. First I will demonstrate how Friedrich Schleiermacher and Karl Barth expose the relationship between God and mankind in the beginning of faith. Schleiermacher lays emphasis on the reception of grace. Man only has to do a minimum of his own activeness. According to Barth faith follows the divine act of salvation and must not be merged with God's action in cross and resurrection. Luther describes faith as a motion, established by Christ's cross and his resurrection. When looking upon the cross, man realises that it is impossible for him to have faith by his own efforts. However Christ's resurrection is the promise of salvation. God's promise is the foundation of the human work of faith which takes all its power from God's work in Christ.

Jürgen Boomgaarden, Koblenz