

Es handelt sich um eine *Zweitveröffentlichung im Green Open Access*

DOI: <https://doi.org/10.1515/nzst.1997.39.3.248>

Vom Nebo ins gelobte Land

Erfahrene Rechtfertigung — von Karl Holl zu
Rudolf Hermann

Heinrich Assel

Vom Nebo ins gelobte Land. Erfahrene Rechtfertigung - von Karl Holl zu
Rudolf Hermann, in: NZSyTh 39/3 (1997) 248–269.

Zitation nach *Chicago Manual of Style*:

“Vom Nebo ins gelobte Land. Erfahrene Rechtfertigung - von Karl Holl
zu Rudolf Hermann.” Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und
Religionsphilosophie 39 (1997): 248–269.

HerausgeberInnen: Don S. Browning, Rebecca Chopp, Duncan Forrester,
Wilhelm Grab, Christian Grethlein, Ronald L. Grimes, Maureen Junker-
Kenny, Norbert Mette, Richard R. Osmer, Hendrik J. C. Pieterse,
Robert Schreiter, Friedrich Schweitzer, Joon Kwan Un, Johannes, A.
van der Ven

Verlag: DeGruyter

Erscheinungsort: Berlin / Boston

Erscheinungsjahr: 1997

Seitenzahl: 22

Vom Nebo ins gelobte Land

Erfahrene Rechtfertigung — von Karl Holl zu Rudolf Hermann¹

Dr. Heinrich Assel, Parkstraße 30, D-53619 Rheinbreitbach

Gerhard Sauter gewidmet

Wer war Karl Holl? Hans Joachim Iwand verdanken wir die unüberbietbar suggestive, aber auch präzise Metapher: "Holl war ein Zeitgenosse ... von Adolf v. Harnack und Ernst Troeltsch. Er allein aber hat jenen Berg bestiegen, der ihn in das neue Land schauen ließ, in das damals die junge Theologie auf dem Marsche war. Er als einziger hat etwas davon gesehen"². Karl Holl - der Mose der jungen 'Weimarer' Theologie! Am Ende der Wüstenwanderung darf einzig Holl vom Berg Nebo seines 'Luther'-Buchs³ ins gelobte Land der Gerechtigkeit Gottes schauen.

Was Iwand seinen Moses schauen läßt, antizipiert nicht weniger als das Panorama der Rechtfertigungstheologie der ersten Jahrhunderthälfte. Jene Fragen, die ich im Folgenden verhandle, sind darin versammelt: Holl sah, daß "in der Rechtfertigung des Sünders bereits die Rechtfertigung *des Gerechten drinsteckt*, eben weil es *Gottes* Urteil und Tat ist, und somit gab er erst die eigentlich entscheidende Erklärung der Formel: *simul iustus et peccator*. Das ist keine Antinomie, sondern dank der göttlichen Gnade ist das ein *Werden* ... In diesem Sinne versteht Holl das, was er Sittlichkeit nennt - es ist das unter Gottes gnädiger Rechtfertigung sich vollziehende neue Wirken des Menschen. *Das Evangelium ist ihm dabei beides ... 'Gerichtsspruch und Verheißung'*. Er hat gesehen, daß die Trennung in lex und promissio nur unter dem *einen* Evangelium möglich ist ... Das ist die große Sache in Holls Lutherbuch, *man muß es nur zu lesen wissen*"⁴.

Den Marsch in dieses Land führten, so der *späte* Iwand (1956), "Barth und Gogarten, Bultmann und andere"⁵ an. Fünfzehn Jahre zuvor (1941) nennt Iwand, historisch präziser, einen anderen 'Josua' mit Namen: "Ihm verdanke ich — wie mancher andere, der damals nach dem [Ersten] Weltkrieg bei ihm studierte —, daß wir diesen Eingang in Luthers Theologie fanden, daß wir hier selbst zu Theologen geworden sind. Wir wurden auf die Lehre von der Rechtfertigung gewiesen ... also mitten in das Zentrum von Luthers Theologie und der

¹ Überarbeitete Fassung eines Gastvortrags an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn vom 15. Dezember 1995 und an der Evangelischen Akademie Iserlohn vom 24. Januar 1997 anlässlich des Hans-Joachim- Iwand-Symposiums 1997.

² H. J. Iwand, *Luthers Theologie*, Nachgelassene Werke 5, hg. v. J. Haar, München 1974, 47 f (im Folgenden abgekürzt als *NWS*).

³ K. Holl, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte I. Luther*, I.A. Tübingen 1921, erweitert und überarbeitet in 2. und 3.A. 1923, 4. und 5.A. 1927, 6.A. 1932; ich zitiere, wo nicht anders vermerkt, nach der 6. Auflage (abgekürzt als *GA I*).

⁴ H. J. Iwand, *NW* 5, 49 f (die für das Folgende thematisch wichtigen Kursive vom Vf.).

⁵ H. J. Iwand, *NW* 5, 48. Iwand las über Luthers Theologie 1956 und 1956/57 in Bonn.

Theologie überhaupt"⁶. Der Name: Rudolf Hermann, Professor in Greifswald, kein 'Dialektiker', sondern prominenter Exponent der 'Lutherrenaissance'⁷. Nehmen wir die biblische Metapher — gegen Iwands späte historische Suggestion — beim Wort: 'Die' Landnahme, 'die' junge Theologie der 20er Jahre gibt es nicht. Zu erinnern ist vielmehr eine der unbekannteren Landnahmen: *Rudolf Hermanns frühe Rechtfertigungstheologie des Gebets und des 'simul iustus et peccator'*.

Landnahmen des *verheißenen* Landes bedürfen genuiner Erinnerung. Folgen wir der biblischen Metapher! Es wäre zu wenig, wenn wir das *simul iustus et peccator* — einem Landerwerb gleich — als theologiegeschichtliche Erben in Besitz nähmen. Das verheißene Land, zu nichts anderem als Besitz geworden, ist das Land, das seine Bewohner ausspeit (Lev 18,28). Das verheißene Land *der Gerechtigkeit Gottes* kann nur als *verheißenes Land bewohnt* werden. Karl Holl und Rudolf Hermann stehen nicht nur an einem historischen Übergang. Sie stehen an dem theologischen Übergang, den jede Rechtfertigungstheologie vor sich hat: *am Übergang vom 'Besitz' des religiösen Erlebens zum 'Wohnen' des Glaubens in der Verheißung der Gerechtigkeit Gottes*. 'Mose' bleibt Karl Holl, weil er Rechtfertigung neu als das eine Evangelium in Gericht und Verheißung vor sich sieht, aber in einem Gewissenserlebnis ergreifen will, das keinen Zugang zur Verheißung findet. 'Josua' wird Rudolf Hermann, weil er das Evangelium als Verheißung versteht, die im *simul iustus et peccator* als Regel des *Gebets* bewohnbar wird.

Rechtfertigung als genuine 'Übergangserfahrung' zur verheißenen Gerechtigkeit zu entfalten — dies ist die Perspektive meiner Interpretation. Von daher der Titel: *Vom Nebo ins gelobte Land. Erfahrene Rechtfertigung — von Karl Holl zu Rudolf Hermann*. Meine Bemerkungen gliedern sich in vier Abschnitte: (1) Ergebnisloses Gewissenserlebnis: resignatio ad infernum. Holl expliziert Rechtfertigung in doppelter Perspektive: als Gewissenserlebnis und als göttliche Verheißung. Der erste Abschnitt skizziert die Aporie des 'Gewissenserlebnisses' bei Holl. (2) Gottes 'Ewigkeit': Evangelium als Gesetz und Verheißung. Ich skizziere Holls Entdeckung von 'Verheißung' als Interpretament der Gerechtigkeit Gottes. Warum ist dies die "große Sache" in Holls Lutherbuch? — und warum

nur für den, der es zu lesen weiß? (3) Logik des Gesprächs zwischen Gott und Mensch. Rudolf Hermann versteht Rechtfertigung aus dem Gebet, in dem der Mensch gerecht und Sünder zugleich wird. Wird im Gebet die Verheißung 'bewohnbar'? (4) Zur 'Metaphorik' der Zeit in der Rechtfertigung. "Rechtfertigung ist selber ein metaphorischer Vorgang"⁸. Inwiefern leitet das *simul iustus et peccator* zu einer 'Metaphorik der Zeit' an?

⁶ H. J. Iwand, Glaubensgerechtigkeit nach Luthers Lehre (1941), in: ders., Glaubensgerechtigkeit. Lutherstudien, hg. v. G. Sauter, TB 64, 2.A. München 1991, 11 — 125, 12 f.

⁷ Zu Hermann als Lehrer Iwands: P. Sängler, "Berufung zur Theologie". Aus Hans Joachim Iwands Studienjahren (1917—1922), in: Luther 65 (1995) 8 8—98.

⁸ G. Sauter, Art. Rechtfertigung VII. Dogmatisch, in: TRE 28, 352-364, 353.

1. *Erlebnisloses Gewissenserlebnis: resignatio ad infernum*

(a) "Holl fragt — und läßt Luther antworten"⁹. Aber findet, wer die richtige Frage stellt, zur Rechtfertigung als Antwort? Am Beginn der Rechtfertigungstheologie Holls stehen in der Tat zwei Fragen: "Zwei Probleme sind es vor allem, durch die die Rechtfertigungslehre unmittelbar bedrängt wird ... Es sind die Fragen: wie erlebt man eigentlich in concreto die Rechtfertigung? und wie kommt neben dieser Lehre das ethische Interesse zu seinem Recht?"¹⁰

So beginnt Holls Programmrede, gehalten 1906 vor der Übernahme des Berliner Lehrstuhls für Reformationsgeschichte. Die Pointe der Doppelfrage ist, daß sie Fragen *verknüpft*, die, nicht nur aufgrund der Lutherkritik Heinrich Denifles¹¹, 1906 in der Luft lagen. Die Antwort auf die erste Frage mußte also zugleich die zweite Frage lösen:

Wie wird Rechtfertigung eigentlich in concreto erlebt? Genauer: In welchem Gewissenserlebnis gewinnt der Einzelne das Recht, sich vor Gott und gegen die Welt zu behaupten? Dies ist - um seinen großen Zeitgenossen Hermann Cohen zu zitieren — Holls Variation der Frage nach dem "armen menschlichen Individuum". Wie Cohen so hat auch Holl sich frei gemacht "von dem Gelehrten-Bourgeois-Gedanken ..., den intellektuellen Transport auf die Ewigkeit der *Kultur* für ... den eigentlichen Wert des armen menschlichen Individuums anzusehen"¹².

Von dieser Frage aus konstruiert Holl 1906 Rechtfertigung. Ich sage bewußt: Er konstruiert sie. Wer mit dieser Frage einsetzt, macht das im Gewissen Erlebbare zur Ermöglichungsbedingung von Rechtfertigung. Holls vieldiskutierte hermeneutische Maxime spricht diese reflexionstheoretische Vorannahme offen aus¹³: Es gelte, "nichts als religiös anzuerkennen, als was ... aus dem eigenen unmittelbaren Empfinden heraus wieder erzeugt werden kann ... Ich möchte appellieren an das unmittelbare Gefühl und versuchen, ob

H. J. Iwand, NW 5, 47.

¹⁰ K. Holl, Die Rechtfertigungslehre im Licht der Geschichte des Protestantismus, I.A., Tübingen 1906, 2. erw. A., Tübingen 1922, 13, vgl. 3.

¹¹ H. S. Denifle OP, Luther und Luthertum in der ersten Entwicklung I, 2.A., Mainz 1904, fortgeführt von A. M. Weiß OP, 1/2 Mainz 1906; II Mainz 1909.

¹² H. Cohen, Brief an A. Stadler, 17.7.1890, in: H. Cohen, Briefe, hg. v. B. Strauß/B. Strauß, Berlin 1939, 65.

¹³ Zur ersten Verständigung über 'Reflexionstheorie' und ihre Zirkularität ist immer noch lesenswert: D. Henrich, Fichtes ursprüngliche Einsicht, in: Subjektivität und Metaphysik, FS für W. Cramer, hg. v. D. Henrich u. H. Wagner, Frankfurt 1966, 18 8-232; ders., Selbstbewußtsein. Kritische Einleitung in eine Theorie, in: Hermeneutik und Dialektik, Bd. I, hg. v. R. Bubner/K. Cramer/R. Wiehl, Tübingen 1970, 257—284.

sich von da aus die Rechtfertigungslehre wieder gewinnen ... läßt"¹⁴.

Holl zeichnet nun eine Existenzgeschichte, die aus sich heraus auf Rechtfertigung zutreibt.¹⁵ Genauer noch: Er zeichnet eine von Kierkegaard inspirierte Gewissensdialektik, deren existentielle Stadien exemplarisch sein sollen. Karl Holls bislang unveröffentlichte Briefe zeigen übrigens, wie auch die eigene Lebensgeschichte Pate dafür steht.¹⁶ Eines ist charakteristisch: Als Person, als Gewissen existieren heißt bei Holl: *mit Gott in Konflikt geraten*. Der wahre Atheismus, das "Rebellische und insofern wahrhaft Adamitische bei aller Begegnung mit der Offenbarung Gottes", wird von Holl neu entdeckt.¹⁷ Ich deute die Stadien der Konfliktgeschichte nur an:

Im ersten Lebenskonflikt zerbricht die schöne Harmonie des persönlichen Lebensentwurfs. Jetzt wird aus der göttlichen Fortuna der persönliche Gott, der seinen eigenen Plan und Willen hat. Aus dem frommen 'Träumer'¹⁸ wird das herbe Gewissen, das sich gegen Gott behauptet: unglücklich, aber sich selber treu. Wille steht gegen Willen.

Die Entscheidung fällt im zweiten Lebenskonflikt, der die moralische Selbstbehauptung zerstört. Das Leben — als ganzes im Gewissen gegen Gott behauptet - offenbart das Elend des guten Willens. Es ist die Lebenskrise dessen, der gut sein will wie Gott und der erlebt, daß gerade das gute Wollen die subtilste Weise der Selbstbehauptung ist. Gutseinwollen, wollen, wie Gott will, ist die Wurzel des Übels: "Mag sein, daß einer die Schuld vielmehr auf Gott zurückwerfen möchte mit jenem: warum hast du mich so gemacht? Er fände nur die Antwort: wer heißt dich dann, dich als meinesgleichen zu gebärden, wenn du nur Kreatur sein willst?"¹⁹

Dem jedoch, der sich diesem Urteil stellt, tritt souverän der rechtfertigende Gott hervor. Er gründet über dem Abgrund des antinomischen Gewissens eine neue Existenz, die vor ihm und gegen die Welt Bestand hat. Gewiß, Holls Pathos gilt der *Paradoxie* des religiösen Gewissens: Es ist ein *Wagnis*, dem Gott zu glauben, der niederreißt und aufbaut, der nur aufbaut, indem er niederreißt. Trotzdem: Ist dies nur einmal mehr die — gewissensdialektisch zugespitzte, nur

¹⁴ K. Holl, Was hat die Rechtfertigungslehre dem modernen Menschen zu sagen?, Tübingen 1907, zitiert nach: ders., Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte III. Der Westen, Tübingen 1928, 558-567, 559 [künftig zitiert als *GA III*]. Wenn Holl in seiner späten Hermeneutik das 'Verstehen' mit dem eigenen seelischen Vor-Empfinden einsetzen läßt, so wird darin die frühe Maxime nur methodologisch reflex, vgl. ders., Luthers Bedeutung für den Fortschritt der Auslegungskunst (1920), in: *GA I*, 544-582, 567 f. Vehement ist die Kritik Karl Barths, vgl. nur K. Barth/H. Barth, Zur Lehre vom Heiligen Geist, *ZZ. B 1*, München 1930, 61. Die gegenwärtige subjektivitätstheoretische Neuaneignung Holls beruft sich im Gegenzug wieder auf Holls Maxime: "Funktion und Bedeutung der Religion müssen im Horizont neuzeitlichen Bewußtseins entfaltet werden." (D. Korsch, Zeit der Krise und Neubau der Theologie. Karl Holl als Antipode Ernst Troeltschs, in: Umstrittene Moderne. Die Zukunft der Neuzeit im Urteil der Epoche Ernst Troeltschs, Troeltsch-Studien 4, hg. v. H. Renz/F. W. Graf, Gütersloh 1987, 211-229, 224).

¹⁵ Vgl. zum Folgenden: K. Holl, Was hat die Rechtfertigungslehre dem modernen Menschen zu sagen? (1907).

¹⁶ Vgl. zu Holls Briefen an A. Jülicher, M. Rade u. a.: H. Assel, Der andere Aufbruch. Die Lutherrenaissance — Ursprünge, Aporien und Wege: Karl Holl, Emanuel Hirsch, Rudolf Hermann (1910-1935), *FSÖT 72*, Göttingen 1994, 86-88.118-131.

¹⁷ So das differenzierte Urteil bei H. J. Iwand, *NW 5*, 41, das die offenbarungstheologische Verzeichnung, aber auch die subjektivitätstheoretische Generalisierung hinter sich läßt.

¹⁸ So die Selbstcharakterisierung im Brief Karl Holls an den Lebensfreund Adolf Jülicher, 7. 8. 1897.

¹⁹ K. Holl, Was hat die Rechtfertigungslehre dem modernen Menschen zu sagen?, 565.

"im antinomisch-einheitlichen Gottesbegriff" vermittelte²⁰ - religiöse Subjektkonstitution?

(b) In seiner frühen Rechtfertigungskonstruktion blitzt erst auf, was Karl Holl vier Jahre später als seinen Durchbruch zu Luther begreift. Im Winter 1909/10 nämlich — jetzt erst beginnt die 'Lutherrenaissance'! — findet Holl dieses Rechtfertigungserlebnis beim jungen Luther des Römerbriefkommentars wieder.²¹ In der Schule Luthers präzisiert er es. Entscheidend ist aber, daß er den Konflikt noch einmal zuspitzt: Was wäre, wenn Gott frei erwählt und frei verwirft? Wenn Gott vielleicht nur aufbaut, um niederzureißen? Der letzte Konflikt führt gegen den frei erwählenden Gott.²²

Der junge Luther - so Holl - trägt ihn aus. Entschieden wird er in der *resignatio ad infernum*²³: Letzte Gewißheit, Erwählungsgewißheit erleben nur die 'Starken', die sich in der Erwählungsanfechtung in die Verwerfung Gottes ergeben. Gerade so sind sie mit Gottes Willen eins. Beim jungen Luther zeige sich "*die Gottesliebe in ihrer ganzen Reinheit*",

nämlich darin, "daß man den Willen Gottes selbst dann bejahte, wenn er das eigene Glück *endgültig* vernichtete"²⁴. In der Tat nennt Luthers Scholion zu Röm 8,28 drei Stufen von Erwählungszeichen und charakterisiert deren dritte, beste und äußerste als *resignatio ad infernum*:

"*Tertius Optimus et extremus eorum, qui et in effectu seipos resignant ad infernum pro Dei voluntate, Vt in hora mortis fit fortasse multis. Hii perfectissime mundantur a propria voluntate et 'prudencia carnis'. Hii sciunt, Quid sit illud: 'Fortis vt mors dilectio Et dura sicut infernus emulatio.'* [Cant 8,6] ... Hunc autem raptim et modice dat electis suis Deus in hoc mundo, immo periculosissima res est, hunc frequenter et diu habere"²⁵.

Aufschlußreich ist zu fragen, *wann die resignatio ad infernum* für Holl zum eigentlichen Rechtfertigungserlebnis wird? Bei Holls Erstbegegnung mit Luthers Römerbriefkommentar in der Vorkriegszeit (1910) verbleibt die *resignatio* noch im Status einer möglichen Probe auf die Reinheit der Gottesliebe.²⁶ Erst in der Kriegs- und Nachkriegszeit (1923) hören wir einen anderen Ton, oder besser: eine ganze politisch-theologische Obertonreihe: Nicht in mystischer Übung, sondern angefochten, also "[u]ngesucht und ungewollt, ja fast wider seinen Willen" finde Luther auf der letzten Stufe der Erwählungsanfechtung zur

²⁰ D. Korsch, *Zeit der Krise und Neubau der Theologie*, 214.

²¹ K. Holl, *Die Rechtfertigungslehre in Luthers Vorlesung über den Römerbrief mit besonderer Rücksicht auf die Frage der Heilsgewißheit*, in: *ZThK* 20 (1910) 245—291; die spätere, an entscheidender Stelle veränderte Fassung von 1923 in: *GA* I, 111 — 154.

²² Vgl. K. Holl, *Johannes Calvin* (1909), in: *GA* III, 254—284. Die Calvin-Rezeption Holls 1908/1909 ist für Holls Ausgangsfrage bei der Erstlektüre von Luthers Römerbriefkommentar im Wintersemester 1909/1910 unverzichtbar.

²³ Die mystische *resignatio ad infernum* Taulers, verbunden mit mystischen Motiven Gersons (*amor extaticus, antiperistasis spiritalis*), bildet im Römerbriefkommentar den Entdeckungs-, nicht den Begründungszusammenhang Luthers, vgl. K.-H. zur Mühlen, *Nos extra nos. Luthers Theologie zwischen Mystik und Scholastik*, *BHTh* 46, Tübingen 1972, 111-114.

²⁴ K. Holl, *Die Rechtfertigungslehre in Luthers Vorlesung über den Römerbrief*, Fassung von 1910, 288 (Kursive HA).

²⁵ M. Luther, *Die Vorlesung über den Römerbrief* (1515/1516), *WA* 56; 388,10—14.16—18.

²⁶ "Luther weiß, daß der Gedanke, bei dem er anlangt, zuletzt unvollziehbar ist. Für denjenigen, der sich so zu stellen vermöchte, wäre die Hölle tatsächlich keine Hölle mehr. Aber er spitzt seine Folgerungen bis zu diesem Punkt zu, um ganz scharf den Ernst der Sache fühlbar zu machen" (*Die Rechtfertigungslehre in Luthers Vorlesung über den Römerbrief*, 1910, 289 f.).

Heilsgewißheit.²⁷ Diese Gewißheit sei keine Möglichkeit der "Durchschnittsmenschen" mehr²⁸, sei sie doch "*heldenhafter* als die auf der ersten Stufe (sc. der 'nur' verheißungsgläubigen Schwachen) gewonnene"²⁹. Sie habe "das ganze Gefühl der persönlichen Unwürdigkeit und den entschlossenen Willen zur höchsten Opferbereitschaft in sich"³⁰.

Rechtfertigungsgewißheit als ungewollter Wille zur höchsten Opferbereitschaft und darin als selbstlose Gottesliebe — das *konnte* eine Generation junger Theologen nach 1918 als *reinen* idealen Posaenton des Aufbruchs hören.³¹ Erinnern wir uns an Holls Ausgangsfragen. *Gemessen an den Fragen* ist dies eine Lösung: Erlebbar und gewiß wird Rechtfertigung letztlich im widerfahrenden Willensentschluß zur Willensergebung. Zugleich wird darin der Wille zum "Werkzeug" Gottes.³² *In reiner, selbstloser Liebe Werkzeug Gottes zu werden — bereit zur höchsten Opferbereitschaft — dies ist Holls Inbegriff von Luthers Gewissensreligion, Glaubensgewißheit und ethisches Interesse koinzidieren.*

(c) Im Werden der Christen unter Gottes Urteil vollführt *Gott* einen 'Neubau der Sittlichkeit', der im *Gewissenserlebnis der auserwählten Starken* sein verborgenstes und mächtigstes Instrument hat. Ihre reine Gottesliebe vermittelt in der unsichtbaren Kirche, der pneumatisch-priesterlichen Gewissensgemeinschaft als dem *Reich Gottes*, stellvertretend Heil.³³ Auf die kriegsbedingte Genese und die anti-englische Stoßrichtung dieses Gemeinschaftsideals, auf seine institutionelle Vermittlung mit einer völkisch fundierten, aber immer noch etatistischen Gesellschaftstheorie, vor allem aber auf seine gesellschaftskritische Funktion soll an dieser Stelle nicht eingegangen werden.³⁴ Ich konzentriere mich auf die Frage, inwiefern der werkzeugliche Wille zur reinen Liebe und Opferbereitschaft nach 1918 bei Holl eminent geschichtstheologischen und politischen Sinn gewann:

²⁷ GA I, 152.

²⁸ GA I, 154.

²⁹ GA I, 152.

³⁰ GA I, 152.

³¹ Im Blick auf dieses *Ideal* reiner Gottesliebe im Opfer lese man den Jahrzehnte späteren Rückblick Iwands im Brief an R. Hermann (Nachgelassene Werke 6, hg. v. K. G. Steck, München 1964, Brief vom 14.10.1957, 313; künftig zitiert als *NW 6*): "Es ist so entsetzlich vieles gesunken, gesunken von dem Besten und Liebsten, was wir hatten, das uns damals noch wie selbstverständlich umgab. Und es geht mir dann eben doch oft so wie Lots Weib, wenn ich mich in meinen Gedanken an jene Zeit ... zurücktaste, daß ich einfach nicht mehr voranschreiten kann, daß es so aussieht, als ob alles, alles falsch gewesen wäre, als ob wir alle nicht gesehen hätten, welche Wetterwolke am Horizonte aufstieg, als ob wir alle einmal — zumindest in der nachträglich reflektierenden Geschichte — als die Generation dastehen würden, die der Bahnbereiter ihres eigenen Untergangs war." Zur Antwort Hermanns vgl. den Schluß dieses Aufsatzes.

³² Diese an Luthers 'De servo arbitrio' angelehnte Kategorie bereits in: K. Holl, Die Rechtfertigungslehre im Licht der Geschichte des Protestantismus, 42; sie wird für die Beschreibung des ethischen Selbstbewußtseins der 'Starken' zentral, vgl. GA I, 100f.107.418 f.

³³ Vorbild ist Luthers Auslegung der paulinischen *intercessio* zugunsten Israels (Röm 9,3): "Auch seine eigene Seligkeit kann der Christ, der selbstlos bis zum Äußersten sein soll, nur so wollen, daß er zugleich auch, ja vorher noch die der andern will" (K. Holl, Luther als Erneuerer des christlichen Gemeinschaftsgedankens (1917), in: Kleine Schriften, hg. v. R. Stupperich, Tübingen 1966, 62—66, 64; vgl. GA I, 98).

³⁴ Vgl. vom Vf., Der andere Aufbruch [Anm. 16], 101-139.

Das Fehlen wahrer 'priesterlicher' Wissensgemeinschaft in den gesellschaftlichen Führungsschichten und Institutionen, allen voran den deutschen evangelischen Kirchen, wird für Holl seit 1917 zum Erklärungsgrund für den Zerfall der wilhelminischen Gesellschaft. Sie bleibt für die RechtfertigungspreJi^ unerreichbar. Die vorgängige Erfahrung von Gemeinschaft, und sei es als erlittene Absenz des Gemeinschaftsgefühls, wird zur hermeneutischen Bedingung der Rechtfertigungserfahrung. Diese Diagnose wird nach dem November 1918 zum geschichtstheologischen Schlüssel für die Niederlage Deutschlands. Der durch das Gesetz handelnde, verwerfende Gott ist der Gott der Kriegsniederlage und des deutschen Zusammenbruchs. Sich der Niederlage als Gericht zu stellen, wird zur *stellvertretenden nationalen Tat*. Diese Beugung unter das geschichtstheologisch identifizierte Gericht hofft auf *Gottes* Neubau nationaler Sittlichkeit aus dem Geist der Opferbereitschaft. Das stellvertretende Standhalten und Ertragen eines 'Rests' deutscher Christen begründet die Hoffnung, daß sich Gericht zur Verheißung für das Volk wendet. So notiert Holl auf dem Höhepunkt der deutschen Revolution im November 1918: "Ich erfahre es in diesen Tagen wieder ..., man wird wieder einmal unbarmherzig hart gefragt, worauf steht dein Glaube, und was kann er ertragen? Und ich empfinde angesichts solcher Strenge doch immer etwas wie eine Befreiung. *Bleibt nur ein Rest, der den Glauben festhält, dann gehen wir doch nicht unter. Darauf wird's ankommen*"³⁵.

Im selben Maße, in dem das "richtende Gesetz" als geschichtstheologische Kategorie zum Ermessen historischer Schuld generalisiert wird, verlieren Kreuz und Stellvertretung Christi ihre das Schuldurteil kritisch vermittelnde Geltung. An die Stelle des Schuldbekenntnisses im Angesicht Christi ("An *dir allein* habe ich gesündigt"), tritt die christologisch unvermittelte Ergebung in Gottes Willen: "Auf *uns*, auf unseren Willen, uns zu beugen und uns richten zu lassen, kommt schließlich alles an"³⁶. Es ist nur das Symptom der *in sich* zirkulären, negativistischen Wissensunmittelbarkeit zum richtenden Gott, daß Holl seit 1918 das Gespräch mit der angelsächsischen Ökumene abbricht: Das gewissenstreue Ermessen eigener Schuld *nach innen* konnte sich für die Nuancen fremder Wahrnehmungen der gemeinsamen Geschichte nicht mehr offen halten. Es geriet *nach außen* zur Apologie des eigenen Wollens.³⁷ Wird ausgerechnet die vor dem Gewissen so selbstlose Opferbereitschaft zum Grund geschichtstheologischer Selbstrechtfertigung?³⁸

³⁵ Brief vom 16.11.1918 an Emanuel Hirsch, mitgeteilt in: K. Holl, *Christliche Reden*, Gütersloh 1926, VII f (Kursive HA).

³⁶ So ruft Holl seinen Predigthörern immer wieder zu: *Christliche Reden*, 69 (2.11.1919); vgl. 60f (1.12.1918).

³⁷ "Ich kann keine Schuld darin finden, daß wir eine Weltgeltung erstrebt haben. Wir haben nicht mehr begehrt, als was ein gesundes und aufsteigendes Volk begehren darf. Das war kein Hochmut, keine Selbstüberhebung, wenn nur in unserem Volksleben auch die tiefsten Quellen der Kraft reich genug flossen" (*Christliche Reden*, 50).

³⁸ Zur Gesamtfrage vgl. G. Besier/G. Sauter, *Wie Christen ihre Schuld bekennen*. Die Stuttgarter Erklärung 1945, Göttingen 1985, v. a. 69 f. Der ehemalige Holl-Schüler Bonhoeffer schreibt 1940/41: "Das Bekenntnis der Schuld geschieht ohne Seitenblicke auf die Mitschuldigen ... Eben weil nicht die einzelne Verfehlung, sondern die Gestalt Christi der Ursprung des Schuldbekenntnisses ist, darum ist dieses ein bedingungsloses und vollständiges." (D. Bonhoeffer, *Ethik*, DBW 6, hg. v. I. Tödt/H. E. Tödt u. a., München 1992, 126 f).

(d) Holls *resignatio ad infernum* war frühzeitig Gesprächsthema zwischen Hans Joachim Iwand und Rudolf Hermann. In einem Brief an Hermann aus dem Jahre 1924 sieht Iwand in ihr nicht weniger als die Wiederentdeckung der reformatorischen Willensunfreiheit: "Die Ritschlsche Theologie verlegt Gott in [...] den Gegensatz von Gut und Böse. Den Menschen verlegt sie außerhalb. Er muß frei wählen." Dagegen gelte nun mit Holl: "Schlecht ist, das Gute zu wollen und das Böse nicht zu wollen. Gut ist, zu wollen, *nicht* zu wollen. Denn nicht wollen, daß man Gutes *tue*, ist die Anerkennung, daß man schlecht ist. Das ist Demut und gefällt Gott"³⁹. Aber werden Wollen und Nicht-Wollen nicht immer noch aus der psychologischen Selbsterfahrung bestimmt anstatt aus dem richterlichen Willen Gottes in Gesetz und Evangelium? Noch das negativistische Demuterlebnis bleibt Erlebnis. Wir dürfen vermuten, daß Hermann in seinem Antwort-Brief diese Kritik anmeldete.⁴⁰

Wie anders Iwand im Jahr 1941 zur selben Frage: "Die Kraft des Glaubens, der Gott recht gibt und seinen Willen *anbetet*, steht hier [sc. in der Anfechtung durch den erwählenden Gott] vor ihrer schwersten, aber auch vollkommensten Probe. Denn diese Liebe zu Gott, die alles aus seiner Hand nimmt — auch, wenn es sein muß, die Verdammnis —, ist die Sohnes- oder Freundesliebe ... Sie kommt nicht aus der Natur, ist nicht die höchste Stufe der natürlichen Liebe, sondern *sie kommt aus dem Heiligen Geist* ... So vollendet sich *der Glaube, der Gott recht gibt, in der Anbetung des Kreuzes* ... In allem Leiden, das uns widerfährt, stellt uns das Kreuz auf die Probe"⁴¹. Der Weg von der *Paradoxie* der ungewollten Willenseinigung mit Gott zur *Anbetung* des Kreuzes als jenem *Urteil*, das Willensunfreiheit erfahren läßt, ohne selbst Erfahrungssatz zu sein, gleicht dem Übergang vom reflexionstheoretischen 'Nebo' zum Wohnen in der Verheißung.

Fassen wir zunächst zusammen: Holl kann die Rechtfertigung des Gottlosen nur *als Paradox* beschreiben: Gewissensreligion kulminiert in der reinen Gottesliebe als "*selbstloses Selbstgefühl*"⁴² der Werkzeuglichkeit unter dem *alles* bestimmenden Gott. Rechtfertigungstheologie aus dem Gewissenserleben treibt auf diese Spitze negativer Dialektik. Sie ist der äußerste Versuch, die Unanschaulichkeit der Rechtfertigung zur Darstellung zu bringen — und zwar gerade als in Gott vermittelte Unanschaulichkeit der Gewissensidentität anstatt als Anbetung des Kreuzes. Sie markiert den Extrem- und Endpunkt einer subjektivitätstheoretischen Rechtfertigungstheologie. Davon nun genug, auch wenn *dieser* Holl erneut *en vogue* ist.⁴³

³⁹ H. J. Iwand, Briefe an Rudolf Hermann, NW 6, 77 (Brief vom 18.3.1924).

⁴⁰ Darauf lassen zumindest Hermanns Randnotizen auf dem Brieforiginal (Iwand-Archiv, Beienrode) schließen.

⁴¹ H. J. Iwand, Glaubensgerechtigkeit, 46 f.

⁴² K. Holl, Was verstand Luther unter Religion?, in: GA1,1 — 110, 84, als zusammenfassende Charakterisierung von Luthers Gewissensreligion.

⁴³ Stellvertretend mögen dafür die reflexionsdichten, kritischen Holl-Interpretationen Dietrich Korsch's stehen, insbesondere, neben dem in Anm. 14 genannten Aufsatz, ders., Glaubensgewißheit und Selbstbewußtsein. Vier systematische Variationen über Gesetz und Evangelium, BHTh 76, Tübingen 1989. Korsch's krisentheoretische Funktionalisierung des "Gesetzes*", die Rücknahme der Kirchlichkeit Holls, die unausweisbaren Zirkel der Subjektkonstitution und die mangelnde Aussicht auf den Rückgewinn politischer *Urteilkraft* lassen mich gegenüber seinen Versprechen einer negativistischen Versöhnung gesellschaftlicher Konflikte durch eine neuerliche Theorie religiöser Subjektkonstitution skeptisch bleiben.

2. Gottes 'Ewigkeit'? Evangelium als Gesetz und Verheißung

Der erste, der die Aporie einer Rechtfertigung ahnte, die auf das Erlebbarere reduziert ist, war kein anderer als Karl Holl selbst. Wer seine Aporie sieht, versteht die Nötigung, die Holl Rechtfertigung zugleich *von oben her* entfalten ließ: *Rechtfertigung in der Gottes-Perspektive*.

(a) Die *theozentrische* Perspektive Holls wurde in der zeitgenössischen Kritik von Beginn an bezweifelt. Sie veranlaßte die in den 20er Jahren umfangreichste theologische Debatte über Rechtfertigung.⁴⁴ Holl verteidigte sie stets. Er berief sich dazu auf das Gleichnis vom Arzt und Kranken aus Luthers Römerbriefkommentar. Konzentrieren wir uns also auf dieses Gleichnis aus dem Scholion zu Röm 4,7, in dem Luther die occamistische Tauftheologie und ihre Implikationen fundamental kritisiert.⁴⁵ Vom Getauften und seiner bleibenden Sünde gelte:

"Est enim simile sicut cum egroto, Qui promittenti medico certissimam sanitatem credit et precepto eius obediens interim in spe promissae sanitatis abstinere ab iis, quae prohibita sunt ei, ne promissam sanitatem impediatur et morbum augeat, donec impleatur medicus, quod promissum. Iste enim Aegrotus nunquid sanus est? Immo egrotus simul et sanus. Egrotus in rei veritate, Sed sanus ex certa promissione medici, cui credit, qui eum iam Velut sanum reputat, quia certus, quod sanabit eum, quia incepit eum sanare nec imputavit ei egritudinem ad mortem"⁴⁶.

Holl deutet dieses Gleichnis ausschließlich auf den Arzt, also auf Gottes Selbstgewißheit: "Für Gott ist der Kranke schon ein Gesunder, weil er weiß, daß er ihm helfen kann. Diese *Selbstgewißheit Gottes* bildet die Voraussetzung dafür, daß Gott sich überhaupt mit dem Sünder einläßt"⁴⁷. Worauf zielt Holls Pointierung? Er versucht, die Gerechtigkeit Gottes als '*Verheißung*' zu verstehen, die Verheißung aber als souveränes Vor-Urteil Gottes:

Gottes 'Gerechtigkeit' ist für Holl mehr als Anerkennung des Gottlosen aufgrund der Anrechnung der Gerechtigkeit Christi. Sie ist *Selbstmitteilung* Gottes, in der Gott Gemeinschaft mit dem Gottlosen stiftet. "Gott ... will, indem er den Menschen straft und vernichtet, ihm Gerechtigkeit mitteilen. Und zwar seine eigene Gerechtigkeit. *Denn es ist sein Wesen, sich mitzuteilen*"⁴⁸. Dies ist Holls Evangelium: Der heilige Gott teilt sich dem Gottlosen mit.

Jedoch, in die Gemeinschaft Gottes gestellt, erkennt sich der Mensch allererst als gemeinschaftsunfähig: "in der Vergebung wird zugleich festgestellt, daß der Mensch *vergebungsbedürftig*, d. h. von Rechts wegen todeswürdig ist"⁴⁹. Wem vergeben wird, der erkennt, daß er unfähig ist, selbst Satisfaktion zu

⁴⁴ W. Walther, Neue Konstruktionen der Rechtfertigungslehre Luthers, in: NKZ 34 (1923) 50—64; K. Holl, Zur Verständigung über Luthers Rechtfertigungslehre (1923), in: NKZ 34 (1923) 165 — 183, später abgedruckt in: ders., Kleine Schriften, hg. v. R. Stupperich, Tübingen 1966, 45-59; W. Walther, Noch ein Wort zu Luthers Rechtfertigungslehre, in: NKZ 34 (1923) 668-675; K. Holl, Das Ergebnis der Auseinandersetzung über die Rechtfertigungslehre (1924), in: NKZ 35 (1924) 47 f, später in: Kleine Schriften, 60—61. Die zeitgenössische Debatte ist dargestellt bei O. Wolff, Die Haupttypen der neueren Lutherdeutung, TSStH 7, Stuttgart 1938, 347-356.

⁴⁵ Vgl. dazu K.-H. zur Mühlen, Nos extra nos, 116-148.

⁴⁶ WA 56; 272,3-11, vgl. 272,11-273,2.

⁴⁷ GA I, 124 f.

⁴⁸ K. Holl, Die iustitia dei in der vorlutherischen Bibelauslegung des Abendlandes (1921), in: GAin, 171-188, 188.

⁴⁹ K. Holl, Die Rechtfertigungslehre in Luthers Vorlesung über den Römerbrief (1910), 250 = GA I, 117.

leisten. Im Blick darauf bemerkt Iwand zutreffend, daß Evangelium bei Holl *beides* sei, 'Gerichtsspruch und Verheißung'. Damit wird Gottes Rechtfertigungsurteil allerdings *kontradiktorisch*. Es spricht dem Menschen sich ausschließende Prädikate zu: gerecht und gerichtet zugleich. In diesem kontradiktorischen Urteil Gottes "steckt das Rätsel von Luthers Rechtfertigungslehre"⁵⁰.

Jetzt taucht vor Holls Blick die Verheißung Gottes auf: Einheit gewinnt das Evangelium als *Verheißung*. Gott ist sich seines Urteils gewiß, weil er sich seines Ziels, weil er sich der *Zukunft* gewiß ist. Wie ist das zu verstehen?

(b) Holl nimmt zwei Anläufe: Im ersten Anlauf versteht er Verheißung als Urteil über den gegenwärtigen Menschen vom künftigen Menschen her: "das Ziel, das Gott bei der 'Rechtfertigung' verfolgt, ist erst dann erreicht, wenn er den Menschen wirklich gerecht gemacht hat. *Rechtfertigung und Gerechtmachung gehören innerlich zusammen*. Sie verhalten sich wie Mittel und Zweck. *Ein und derselbe Wille Gottes* umspannt das Ganze seines Tuns am Menschen"⁵¹. Aber diese Begründung aus dem Endziel Gottes — sie arbeitet mit einem teleologischen, nicht theologischen Begriff vom Verheißungshnrfeln Gottes -, verunklärt nur, wie Holl selbst bemerkt: Rechtfertigung gilt allemal Sündern, nichts als Sündern. Der teleologische Begriff vom Verheißungshandeln Gottes beschwört die aporetische Frage: Warum erwählt Gott diese Sünder und übergeht jene?

Interessanter ist der zweite Versuch: Er will die ursprüngliche Einheit von Gottes Rechtfertigung und Gerechtmachung aus der *genuinen Ewigkeit von Gottes Handeln* verstehen. Gott ist nicht an die *Zeit* gebunden, seine Verheißung übergreift die Zeit. Für ihn ist das Ziel im Beginnen schon vollendet: "Wenn Gott schon bei der "Rechtfertigung" das Ziel verfolgt, den Menschen zu erneuern, so heißt das bei Luther auch so viel, daß die Erneuerung des Menschen *für Gott* im Augenblick der Rechtfertigung *bereits vollendet* ist"⁵². Gottes überzeitliche Selbstgewißheit drängt sich im eschatologischen Augenblick zusammen: In einem ewigen Jetzt geht die ganze Gerechtigkeit Gottes auf den Erwählten über und vollendet ihn. Eben dies aber ist der eschatologische Augenblick der *resignatio ad infernum!*

Was Iwand als mosaisches Panorama beschreibt, steht vor uns: Holl sieht vor sich den rechtfertigenden Gott, der sich durch das eine Evangelium in Gesetz und Verheißung an die Sünder mitteilt. Er sieht die Einheit dieses Evangeliums in seinem Charakter als Verheißung jener Gerechtigkeit, deren Mitteilung sich *Gott* gewiß ist. Er sieht diese Einheit vor sich — mehr nicht. Was Holl nicht gelingt, ist, *bei der Verheißung zu bleiben*. Er nimmt das Versprechen Gottes nicht als Versprechen. Er fragt vielmehr dahinter zurück nach der Ermöglichung der Verheißung in der 'ewigen' Selbstgewißheit Gottes. Dieser signifikationshermeneutische Rückgang hinter das Verheißungswort zum

⁵⁰ K. Holl, Die Rechtfertigungslehre in Luthers Vorlesung über den Römerbrief (1910), 251 = GA I, 123.

⁵¹ GA I, 123.

⁵² GA I, 123 f.

'Anschauern' und 'inneren Vernehmen' des göttlichen 'Herzens'⁵³, zur vollkommen verwandelnden "Herzengemeinschaft mit Gott", führt allerdings ins Dilemma: Entweder sie versteht sich als uneigentliche Rede. Dann bliebe der ewige Gott in seiner Verheißung für den zeitlichen Glauben unzugänglich und teilte sich nicht wirklich an die Sünder mit; die göttliche Gerechtigkeit wäre konterkariert! Oder — dorthin tendiert Holl - im eschatologischen Moment der Rechtfertigung ist beim Menschen eigentlich schon alles vollendet. In der Tat beschreibt Holl die Rechtfertigung im eschatologischen Moment als ""Bewußtsein einer völligen *Einigung mit Gott*", aus welcher "*neue 'Affekte' und neue Willenskräfte*"⁵⁴ entspringen. Die Gegenfrage meldete sich frühzeitig: Hören wir also im eschatologischen Moment der Vergebung auf — vergebungsbedürftig zu sein? Wir hörten dann im selben Moment auf, zeitliche Geschöpfe zu sein. Die Ewigkeit Gottes löscht die Geschichte des sündigen Menschen aus, anstatt sein Gewesensein zu rechtfertigen und sein Werden unter der Verheißung zu eröffnen.⁵⁵

Wir stehen vor einer doppelten Aporie. Am Ende des ersten Abschnitts stand die Aufgabe, den *angefochtenen Glauben und seine genuine Willensfreiheit* nicht als negationsdialektisches Gewissenserlebnis zu verstehen, sondern aus der *Anbetung des Kreuzes Christi*. Am Ende des zweiten Abschnittes steht die Aufgabe, die *Verheißung der Gerechtigkeit Gottes* nicht aus der paradoxalen Willenseinung mit dem ewigen Gott zu verstehen, sondern als Mitteilung an den *zeitlichen Glauben*. Einen Weg in dieser Doppelaporie findet nur, wer beide Fragen zugleich angeht. Das ist der Weg, den Holl in der Aporie weist: vom Nebo ins gelobte Land.

⁵³ Vgl. zu den signifikationshermeneutischen termini technici 'Vernehmen', GA I, 547.291; 'Anschauern', GA I, 565; 'Gottes Herz', GA I, 557: "Gottes 'Herz', Gottes Ansichten und Urteile kennenzulernen, ist das höchste Ziel der Versenkung in die Schrift. Und nur durch die Schrift vermag man in dieses Innerste bei Gott hineinzublicken". Die folgenreiche Signifikationshermeneutik Karl Holls schuf das Desiderat einer forschungsgeschichtlichen Wende, für die Oswald Bayers Standardwerk stehe: *Promissio. Geschichte der reformatorischen Wende in Luthers Theologie*, FKDG 24, 2.A., Darmstadt 1989.

⁵⁴ GA I, 81 bzw. 82 f.

⁵⁵ So der kritische Einwand des Holl-Schülers Paul Althaus, *Zum Verständnis der Rechtfertigung* (1930), in: ders., *Theologische Aufsätze II*, Gütersloh 1935, 38: "Der Mensch, dem Gott jetzt in dem letzten Freispruch den Himmel seiner ewigen Gemeinschaft öffnet, ist und bleibt der an ihm schuldig gewordene. Sein Gewesen-sein kann von seinem Sein nicht verschlungen werden. Die Ewigkeit löscht die Geschichte nicht aus. Sonst würde die Geschichte und das Schuldigwerden in ihr ein bloßer Durchgang, ohne letzten Ernst. Die endliche Rechtfertigung des Menschen durch Gott bleibt in dieser Beziehung also Vergebung, d. h. ein synthetisches Urteil. Nicht nur heute, sondern auch jenseits des Todes ist es Vergebung, die uns den Himmel aufzut." Das richtet sich gegen Holls These von der eschatologischen Aufhebung der Verggebungsmittlerschaft Christi, der zufolge "*der Dienst Christi aufhört, wenn dieses Ziel [sc. der Willensgemeinschaft mit Gott] erreicht ist*. Es wird aber erreicht, so gewiß Gottes und Christi Kraft eine *allmächtige* Kraft ist. Die Gläubigen werden einmal Christus ähnlich sein und ebenso wie er das Gesetz erfüllen. Dann werden sie Christus [sic!] (als Schützer vor Gottes Majestät) nicht mehr bedürfen" (K. Holl, *Zur Verständigung über Luthers Rechtfertigungslehre* (1923), in: *Kleine Schriften*, 56 f).

3. *Logik des Gesprächs zwischen Gott und Mensch*

(a) Die Einsicht in die *Korrelation* von Verheißung und Gebet, pro- missio und oratio, ist Rudolf Hermanns Neuentdeckung: Die Verheißung Gottes ist Mitteilung "seiner Gerechtigkeit und ihrer Art"; sie wird aber "nur im Bekenntnis zu ihr verstanden. Und dies Bekennen ist Bekenntnis Gott selbst gegenüber, Gebet"⁵⁶. Wie kein anderer Theologie der Lutherrenaissance macht Hermann die Einsicht fruchtbar, daß beim jungen Luther der Römerbriefvorlesung der Rechtfertigungsglaube in Gebetsformen lebt. Exemplarisch ist die *Gerichtsdoxologie von Ps 51,6*: 'An dir allein habe ich gesündigt und übel vor dir getan, auf daß du gerechtfertigt werdest in deinen Worten und rein dastehst, wenn du richtest.' Das 'Du hast recht' dieser Gebetsanrede ist alles andere als zufällige Form. *In nuce* ist darin die gesamte Rechtfertigungstheologie Luthers enthalten. "Tatsächlich liegt in diesem Anerkennen der Gerechtigkeit Gottes bereits alles, Rechtfertigung, Buße und neues Leben, beschlossen"⁵⁷. Rechtfertigungstheologie wird zur "*Logik des Gesprächs zwischen Gott und Mensch*"⁵⁸.

Ich kann nicht den Reichtum dieser Einsicht ausbreiten. Ich konzentriere mich darauf zu zeigen, wie in den *Sprach- und Urteilsformen des Gebets* in der Tat die *Verheißung in einem genuinen Sinn erfahren, 'be- wohnt' wird und zugleich Verheißung bleibt*.

(b) Gottes Verheißung seiner Gerechtigkeit in Jesus Christus wird in ihrer inneren Begründung aus der Gerichtsdoxologie von Ps 51,6 entfaltet. Vorausgesetzt ist, daß Glauben *sprachliches Urteilen* impliziert: ein Stellungnehmen des Menschen für Gott wider sich selbst. Im Urteil verschränken sich *Gottesanrede und Selbstbeurteilung*. Die Gerichtsdoxologie rühmt Gottes Gerechtigkeit: 'Auf daß du gerechtfertigt werdest in deinen Worten ...' Darin, im Rühmen wird Gott auch für uns gerecht. Die Selbstbeurteilung bekennt Schuld: 'An dir allein habe ich gesündigt ...' Darin, im Schuldbekenntnis, das allein Gott gilt, wird der Beter gerichtet.

In der Rechtfertigung ist so das "*Werden Gottes mit dem Werden des Sünders zum Gerechten*" verflochten.⁵⁹ Der Beter und in bestimmtem Sinne auch Gott — sie werden im Gebet. Das *Werden des Christen in der Gerechtigkeit*

⁵⁶ R. Hermann, *Rechtfertigung und Gebet* (1925), jetzt in: *Gesammelte und nachgelassene Werke II: Studien zur Theologie Luthers und des Luthertums*, hg. v. H. Beintker, Göttingen 1981, 55—87, 87 [im folgenden abgekürzt als: *GNW II*]. Weiter liegt dem Folgenden zugrunde: Das Verhältnis von Rechtfertigung und Gebet nach Luthers Auslegung von Röm. 3 in der Römerbriefvorlesung (1926), in: *Gesammelte Studien zur Theologie Luthers und der Reformation*, Göttingen 1960, 11—43 [abgekürzt: GS]; Beobachtungen zu Luthers Rechtfertigungslehre (1929), in: GS, 77—89; Luthers These "Gerecht und Sünder zugleich", I.A., Gütersloh 1930; 2.A., Darmstadt 1960 [abgekürzt: *Luthers These*].

⁵⁷ Das Verhältnis von Rechtfertigung und Gebet, GS, 13. H. J. Iwand folgt übrigens in seinem Hauptwerk: *Glaubensgerechtigkeit nach Luthers Lehre* (1941) diesem Aufbau von Hermanns Aufsatz!

⁵⁸ Vgl. Das Verhältnis von Rechtfertigung und Gebet, GS, 32; *Rechtfertigung und Gebet*, GNW II, 68 f. Hermanns Verständnis von 'Logik' geht von der transzendentalen Logik Kants und des Neukantianers Richard Höningwald aus, muß sie allerdings, z. B. im Verständnis von 'Urteil', 'Urteilsgrundsatz' und 'Regel', aus theologischem Grund überschreiten.

⁵⁹ Das Verhältnis von Rechtfertigung und Gebet, GS, 19.

Gottes wird als *Urteilspraxis* des glaubenden 'Gewissens' expliziert (anstatt unvermittelt handlungspraktische, scheinbar werkzeug-liche 'Gewissensaffekte und Willenskräfte' zu begründen). Inwiefern *wird* aber in diesem Urteil Gott *zu Gott*?

Offenbar zielt Hermann damit, Holls Aporie vor Augen, auf ein angemesseneres Verständnis der *Ewigkeit* Gottes in seiner Verheißung: Gottes Souveränität in seiner Verheißung gründet nicht in seinem ewigen Vorurteil. Seine verheißene Gerechtigkeit kann nicht abgesehen vom Urteil des Glaubens in der Gerichtsdoxologie begriffen werden: Gottes Souveränität ist *seine richterliche Unabhängigkeit im 'Du hast recht'* des Schuldners, der die im Kreuz Jesu befestigte, verheißene Gerechtigkeit Gottes im Schuldurteil über sich anerkennt: Amen, es *werde* wahr. Zugleich geht Gottes Gerechtigkeit in diesem 'Du hast recht' auf den Schuldner über, sofern dieser in seinem Schuldbekenntnis Gott *rühmt*. Im Rühmen des gerechten Gottes werden die Menschen, was sie vor Gott sind. Indem sie

werden, was sie vor Gott sind, werden sie wahr — und sind darin durch Gott und vor Gott Sünder und gerecht zugleich.⁶⁰ "Offenbar ist *dieses Aussch heraustreten Gottes, nämlich unser Preisen und Rühmen seiner Gerechtigkeit, bereits per se unsere Einkehr bei uns selbst*, nämlich die Anerkennung und das Bekenntnis unserer Sünde. Gott wird in uns derselbe, der er auch in sich, sine nostra credulitate [ohne unser Glaubensbekenntnis] ist. Wir werden in uns dieselben, die wir bereits außer uns, vor Gott, sind, nämlich Sünder"⁶¹.

Es war die *crux* der doppelten Perspektive Holls, daß sie dieses Sein als Werden Gottes und des Selbst im Rühmen künstlich auseinander legte. Holl konnte nicht zum wirklichen Gespräch zwischen Gott und Mensch gelangen, weil er den Zugang zur *Korrelation* von Verheißung und Gebet nicht fand. Das 'Jetzt' der sich mitteilenden Gerechtigkeit ist nicht der eschatologische Augenblick eines erlebnislosen Erlebens, der in ein unendliches sittliches Werden projiziert wird. *Im 'Jetzt' des Rühmens der Verheißung geht Gottes ewige Gerechtigkeit auf uns über.*

(c) Der theologische Fortschritt bewährt sich im genaueren Verständnis der beiden Luther-Texte: Zunächst zum Gleichnis vom Arzt und Kranken. Für Hermann ist die Selbstgewißheit des Arztes nicht mehr das fixe tertium comparationis. Das Gleichnis inszeniert, was sich durch die Zusage des Arztes *zwischen* Arzt und Kranken *ereignet*. Die Vorausschau des Arztes im Gleichnis ist "der ärztlich-diagnostische Blick, der freilich nicht nur den Appell an den Kranken, sondern auch dessen *Glauben* an diesen Appell in die Prognose einbezieht. Die Vorausschau ist also selber ein auf den Glauben rechnendes Heilmittel. Ihre Bedeutung für das *jetzt- gerecht* besteht darin, daß sie *als Zuspruch*, also *als Wort*, dem Kranken den Glauben abgewinnt ... Wenn also der

⁶⁰ "Doppelt will er der Gerechte bei uns werden, der gerecht Urteilende und der Gerechtigkeit Mitteilende" (Das Verhältnis von Rechtfertigung und Gebet, GS, 20).

⁶¹ Rechtfertigung und Gebet, GNW II, 64. In der Reflexion auf das Rühmen Gottes interpretiert Luther im Scholion zu Röm 3,5 das mystische Verständnis des amor extaticus als extra se Gottes und des Menschen neu (vgl. K.-H. zur Mühlen, Nos extra nos, 104-106). Spricht Luther vom 'Aussichheraustreten Gottes', das mit der "menschlichen Einkehr in sich selbst" koinzidiert, so expliziert die mystische Figur jetzt *das Rühmen des verheißenden Gottes* als Sprachgestalt der Rechtfertigung: "Est enim gloria alicuius boni, quod intus in aliquo est, ad extra et alios diffusio" (WA 56; 229,18 f).

Sünder in Wahrheit *schon jetzt* gerecht heißen darf, so liegt eben an dem *Einbezogensein des Glaubens alles*. Der Kranke und der Arzt gehören nun zusammen ... und eben an dieser Zugehörigkeit des Kranken zum Arzt hängt jenes *Jetzt*⁶². Aufgrund des Einbezogenseins des Glaubens in die Verheißung *erkennt* sich der Angesprochene als ganz gerecht und als ganz schuldig. Ja, er *ist* im Jetzt des Einbezogenwerdens gerecht und Sünder. So wahr im 'Jetzt' des Gebets das Urteil nicht nur aussprechbar ist, sondern ausgesprochen wird, so wahr hat dieses 'Jetzt' des Rühmens nicht nur gnoseologische, sondern ontologische Valenz: "Wenn der Mensch bloß sich selbst und die Welt kennt, 'ist' er etwas anderes, als wenn er mit Gott in Gemeinschaft steht — im vollen Sinne des Wortes 'Sein'"⁶³. Die Verheißung seiner Gerechtigkeit ist das "Wirklichkeitsurteil Gottes"⁶⁴, im Bekenntnis dazu erkennt sich und wird der 'wirkliche' Mensch vor Gott. Darauf ist noch zurückzukommen.

(d) Hermann hat das Einbezogensein in das Urteil Gottes in seinem Hauptwerk: *Luthers These 'Gerecht und Sünder zugleich'* (1930) ausgearbeitet. Die Gerechtigkeit Gottes in der Verheißung wird dort nicht mehr nur von der Gerichtsdoxologie her erschlossen, also vom Sündenbekenntnis und der Bitte um Gerechtigkeit. Vielmehr wird die Urteilspraxis des Glaubens als Praxis fundamentaler Unterscheidungen — "Person und Werk' oder "Gesetz und Evangelium als *ira externa/poena interna* bzw. *favor externus/donum internum'* oder "Ichgestalt und Christusgestalt des Lebens' — dort auch von der Logik anderer Gebetsformen her erschlossen: etwa von der Klage in der Zeit des Zornes oder vom Seufzen des Geistes in uns in der Zeit der Anfechtung. Die verschiedenen Gebetsformen sind irreduzibel. Sie haben ihre Zeit. Was sie als Urteilspraxis des Glaubens in der Verheißung Gottes kritisch ausweist, ist die Urteilsregel "simul iustus et peccator".⁶⁵

Für das Verständnis dieser Verheißung dürfte zentral sein, daß Hermann jetzt die *Taufe* als konkreten Ort der ursprünglichen Anrede Gottes einführt: In der Taufe 'tötet' Gottes Huld (*favor*) ein- für allemal die Sünde. "*Die Gerechtigkeit des Zugleich ist — und bleibt! — die Tauf- Gerechtigkeit*"⁶⁶. Das "Abtöten' (*mortificare*) der Sünde als menschliche Tat stellt sich lediglich in das begonnene Werk Gottes hinein.⁶⁷ Es bedeutet: "der sein *wollen*, dem die Taufe seinen Namen gegeben hat"⁶⁸. Gottes Taufverheißung ist der schöpferische Akt, der ein Selbst in den *Advent der neuen Zeit* Gottes treten läßt, so daß es sich seine Zeit zurechnen und sich in ihr *in toto* als Sünder beurteilen kann. Sie eröffnet aber auch eine persönliche *Geschichte*, das Leben mit Gott als Urteilspraxis: "Deshalb schafft sie sich die Herzen, die da Ohren haben zu hören, und die Hände,

⁶² R. Hermann, Beobachtungen zu Luthers Rechtfertigungslehre (1929), GS, 87.

⁶³ Rechtfertigung und Gebet, GNW II, 49.

⁶⁴ G. Sauter, Art. Rechtfertigung. VII. Dogmatisch, in: TRE 28, 352 u.ö.

⁶⁵ Der Begriff 'Regel' bedarf weiterer Klärung. Vorläufig verweise ich auf die Bemerkungen in: R. Hermann, Religionsphilosophie, GNW V, hg. v. H. Assel, Göttingen 1995, 15 f.

⁶⁶ R. Hermann, Luthers These, 78. Dem tauftheologischen Kontext des Gleichnisses vom Arzt und Kranken wird damit Rechnung getragen.

⁶⁷ "*Das Dasein eines Menschen, der Gott dies [sc. die Verheißung der Vergebung] glaubt, ist bereits Gottes, seiner Vollendung entgegengehendes Werk*" (Luthers These, 82).

⁶⁸ Luthers These, 81.

die da beten"⁶⁹. Nicht nur jeder Gottesdienst, sondern jedes Gebet ist Taufferinnerung; es hat in der Taufverheißung gleichsam seine "Einsetzung".

Im Gebet als Urteilspraxis des Glaubens stehen wir deshalb nicht eigentlich Christus *gegenüber*. Unser Gebet richtet sich nicht primär *an* ihn. Wir stehen vielmehr "in der gegebenen Wirklichkeit" der Menschwerdung Jesu Christi.⁷⁰ Wir sind in ihm aus uns heraus in die Wirklichkeit des Kreuzes Jesu Christi gestellt — dorthin, wo die Überwindung der Erwählungsanfechtung geschieht, um nochmals an Luthers Scholion zu Röm 8,28 zu erinnern. In der Zeit der Anfechtung kann zwar in der Tat das Bild des Gekreuzigten *vor uns* schwinden⁷¹ — der Gekreuzigte jedoch steht *neben uns* und bittet *für uns*. Das stellvertretende Seufzen ist jene äußerste Weise, in welcher der Geist Jesu in uns und außer uns den am Kreuz entschiedenen Kampf führt (Röm 8,26). Gegen unseren Willen führt er diesen Kampf, mit uns aber in einem Seufzen, das uns unaussprechlich bleibt, aber nicht sprachlos läßt. Das Gebet des Gekreuzigten durch den Geist bei uns, in *diesem* Sinne: die "Anbetung des Kreuzes", steht bei Hermann (wie später auch bei Iwand) an der Stelle von Holls Gewissenserlebnis der *resignatio ad infernum*.

Dieser Ausblick auf das Hauptwerk Hermanns zeigt aber nicht nur, was jetzt an die Stelle des priesterlich-stellvertretenden Opfers der 'Star-ken' in der unsichtbaren Gewissensgemeinschaft der Kirche tritt. Vielmehr setzt der Glaube als Urteilspraxis eine genuine "gegebene Lebens- form" voraus, die sich in der christologischen und tauftheologischen Begründung des Gebets andeutet. Allerdings: Was es heißt, daß die Praxis des Gebets in der '*gegebenen*' Wirklichkeit der Menschwerdung Christi stehe, bleibt angreifbar und weiterer Begründung bedürftig.⁷² Ich deute abschließend jedoch nur an, in welche Richtung dabei zu *fragen* ist. Mir scheint nämlich, daß sich hier jene Aporie zeigt, die dazu nötigt, nach einem evangelischen Verständnis von 'Sakrament' und 'Geheimnis' zu fragen, um sie als theologisches *Problem* bearbeiten, ja überhaupt wahr nehmen zu können.⁷³

Wenn der Glaube als Urteilspraxis des Gebets unter der Taufverheißung steht und wenn im Gebet die Betenden in die 'gegebene' Wirklichkeit der Menschwerdung Christi hineinverwandelt werden, ist dann die Taufe *als Sakrament* vom 'Wirklichkeitsurteil' des rechtfertigenden Gottes her zu verstehen? Wäre dazu dieses 'Wirklichkeitsurteil' als "metaphorischer Vorgang" zu bedenken? "Gott läßt das, was Menschen aus sich gemacht haben, auf sich. Sein Wirklichkeitsurteil versieht sie mit seiner Gerechtigkeit, und zwar so, daß es ihnen die Hoffnung gibt, an dem, was er selbst ist, teilzuhaben und die

⁶⁹ Luthers These, 82. Hermann fährt fort: "Die Taufe dürfte bei Luther in der Tat deshalb so hoch stehen, *weil sie den Glauben an Gottes sechstes Tagewerk, wach erhält*". Jochen Klepper, der Schüler Hermanns, nimmt dies in seinem Morgenlied: "Er weckt mich alle Morgen" (EG 452) frapperend getreu auf.

⁷⁰ Diese — kritisch gegen Holl formulierte — Einsicht teilt Hermann mit seinem Zeitgenossen Friedrich Gogarten, *Theologie und Wissenschaft. Grundsätzliche Bemerkungen zu Karl Holls "Luther"*, in: ChW 38 (1924) Sp. 34-42.71-80.121 f, Sp. 76.

⁷¹ So die seinerzeit vielumstrittene These Holls, vgl. GA I, 69—73.

⁷² Was dabei 'Begründung' bedeutet, ist natürlich selbst eine Schlüsselfrage!

⁷³ Vgl. zu theologischer Innovation als Überführen von Aporien in Probleme: *Wissenschaftstheoretische Kritik der Theologie. Die Theologie und die neuere wissenschaftstheoretische Diskussion. Materialien — Analysen — Entwürfe*, hg. v. G. Sauter u. a., München 1973, 252-260.

Überwindung all dessen, was ihm zuwider ist, in ihrem eigenen Dasein zu erfahren. In diesem Sinne ist Rechtfertigung selber ein metaphorischer Vorgang, eine Übertragung, sie bezeichnet ein Nicht-Mehr *und* ein Noch-Nicht. Damit verliert das, was wir sprachlich zu fassen versuchen, seinen gewohnten Ort, es kommt woanders und ganz anders zu stehen. Eben so will es zu Sprache gebracht werden — und entzieht sich zugleich jeder begrifflichen Festlegung"⁷⁴. Das Gebet als Urteilspraxis unter der Taufverheißung kann exemplarisch für diesen "metaphorischen Vorgang" der Rechtfertigung stehen. Ist es seine Verheißung, im Anerkennen Gottes an Gottes Gerechtigkeit teilzuhaben, so kommt dem Glauben im Gebet eine ungeheure Freiheit zu, die eine neue Frage hervorruft: Im Gebet ist der Glaube "durch sein priester- thum ... gottis mechtig ..., denn gott thut was er bittet und wil"⁷⁵. Gerade deshalb ist das Gebet aber auch der Versuchung ausgesetzt, in Gottes Verheißung einzugreifen und ihrem Wahrwerden vorzugreifen. Es ist die Versuchung des Gebets, Gott, anstatt seine Verheißung, menschliche Hoffnungen (oder Versäumnisse) anzusinnen und deren Zeitanschauung unverwandelt auf Gottes Rechtfertigen zu projizieren. Die Freiheit des Glaubens im Gebet will aber als *geschöpfliche Freiheit zur Zeit Gottes* wahrgenommen werden. Neu zu fragen wäre nach dem 'Geheimnis' geschöpflicher Freiheit, und zwar als Frage nach der dem Gebet *inneren* Grenze des Urteilens und Sprechens.⁷⁶

Zur Präzisierung dieser *Frage* nach der Geschöpflichkeit der Freiheit abschließend einige Bemerkungen. Sie beschränken sich auf das, was ich die '*Metaphorik*' der *Zeit* im Gebet nennen möchte. In dieser *zeittheologischen* Explikation des Gebets nämlich sehe ich den religionsphilosophischen Beitrag Rudolf Hermanns zur weiteren Problembildung in der Rechtfertigungstheologie.

⁷⁴ G. Sauter, Art. Rechtfertigung VII. Dogmatisch, in: TRE 28, 352 f.

⁷⁵ M. Luther, Von der Freiheit eines Christenmenschen (1520), WA 7; 28,15 f.

⁷⁶ Franz Rosenzweig hat die Freiheit des Gebets als seine 'Versuchung' zum Ausgangspunkt einer doppelten, positiven und negativen Eschatologie gemacht, vgl. ders., Der Stern der Erlösung. Mit einer Einführung von R. Mayer, in: Franz Rosenzweig, Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften Bd. II, 4.A., Haag 1976, 264f.295—306.423—464. Die weitere Frage nach einem evangelischen Verständnis von 'Sakrament' und 'Geheimnis' wird sich auch in der Auseinandersetzung mit Rosenzweigs Eschatologie zu bilden haben.

4. Zur 'Metaphorik' der Zeit in der Rechtfertigung

(a) In der Gerichtsdoxologie des 51. Psalms geschieht ein denkwürdiger Wechsel der Zeiten: "Der Gerechte hat die Rechtfertigung immer vor sich, und er hieße doch nicht der Gerechte, hätte er sie nicht bereits hinter sich"⁷⁷. Das Gebet, das Schuldbekennnis, erwartet die kommende Gerechtigkeit Gottes und erinnert, im Rühmen, zugleich die schon erfüllte Gerechtigkeit Gottes.

Weiter: Im Gebet durchkreuzt Gottes Zeit die menschliche Zeitigung des Lebens. Erwarte ich Gottes Rechtfertigung für das, was vor mir liegt, so kann ich dies nur im Zurückgreifen auf das, was Gott getan hat. Suche ich Gottes Rechtfertigung in der erinnerten Lebenszeit, so steht sie dort nicht zur Verfügung, sondern muß neu erwartet werden. "Ist dies das neue Leben, so ist es ein merkwürdiges Heraustreten aus der Zeit. Vergangenheit wird zur Zukunft, und Zukunft wird in der Vergangenheit aufgesucht"⁷⁸.

Rechtfertigung, das *schöpferische* Handeln des Geistes, ist keine mysterienhafte Transsubstantiation. Es ist überhaupt kein Handeln am Menschen, das sich durch kausale oder teleologische Begriffe erfassen läßt: Der neue Mensch "ist nicht in eine neue Substanz übergegangen, sondern in eine *neue Zeit* eingetreten, der gegenüber die alte — Vergangenheit heißen darf"⁷⁹. Heraustreten aus der eigenen 'Präsenzzeit' als Eintreten in die neue Zeit Gottes geschieht *in der Urteilsbewegung* des Gebets, in der die Zeitwahrnehmung selbst sich wandelt. Wie meint Hermann das? Ich beschreibe es, ohne auf die neukantianischen Voraussetzungen des Urteilsprinzips 'Präsenzzeit' eingehen zu können:⁸⁰

Angesichts der *verheißenen* Gegenwart Gottes wird die 'präsenzzeitliche' Zeitigung theologisch als *Selbsterhaltung* der eigenen Gegenwart offenbar. Vergangenheit und Zukunft werden von der eigenen, noch so flüchtigen 'Gegenwart' her bestimmt. Sie dienen ihrer Erhaltung und Verlängerung, sei es im Bilanzieren oder Planen, sei es in der Sorge oder Angst, sei es in der noch so unwillkürlich selektierenden Erwartung und Erinnerung. Selbsterhaltung, concupiscentia als Inbegriff ursprünglicher Sünde, — das ist diese elementare, unwillkürliche Zeitigung der Zeit auf die vorhandene Gegenwart hin. Aber dieser Selbstzeitigung verkehrt sich Zeit in nichtige Vergänglichkeit (vanitas). Deshalb zeigt der *Tod* die Wirklichkeit der Sünde.

⁷⁷ R. Hermann, Das Verhältnis von Rechtfertigung und Gebet, GS, 36.

⁷⁸ R. Hermann, Das Verhältnis von Rechtfertigung und Gebet, GS, 36.

⁷⁹ R. Hermann, Fragen der Philosophie und Fragen des christlichen Glaubens, in: Christentum und Wissenschaft 8 (1932) 14-33, 18.

⁸⁰ Von Bedeutung ist v. a. Richard Höningwald, Die Grundlagen der Denkpsychologie. Studien und Analysen, Darmstadt 1965, Nachdruck der 2. Auflage, Leipzig 1925. Bei Höningwald ist Präsenzzeit zugleich transzendentes 'Prinzip' der Zeitigung und 'Faktum' in der Zeit: vgl. *einerseits* den Begriff der *einen* Präsenzzeit, in die die momentan-erlebnishaften Präsenzzeiten 'projiziert' oder in der sie 'gesetzt' werden, Denkpsychologie, 86: "Präsenzzeiten' (in der Mehrzahl) [sind] nur im Hinblick auf ihre fortgesetzte Projektion in *die* Präsenzzeit möglich ... In dieser *einen* Präsenzzeit und für sie würden damit alle möglichen Präsenzzeiten der Vergangenheit Momente; Vergangenheit und Zukunft selbst Bestimmungen einer einzigen erlebnismäßigen Einheit"; *andererseits* ebd., 294 f: "Das in der 'Präsenzzeit' Gesetzte also, wenn man will: die Setzung als Präsenz, sie haben auch *in* der Zeit ihre *Stelle* ... Und so bedeutet 'Präsenz', so schließt die alle 'Präsenz' beherrschende Strukturgesetzlichkeit der 'Bedeutung' eine weitere ... Beziehung in sich, die nämlich der gestalteten auf die nicht-gestaltete Zeit", so daß also Präsenz "Prinzip und *Tatsache* zugleich ist".

(b) Hier ist der Punkt, an dem Hermanns *Urteils- und zeittheologische* Neuexplikation der reformatorischen *Willensfreiheit und Willensunfreiheit* ansetzt. Unfrei ist gerade der zum *Guten* entschlossene Wille, indem er sich — mit seiner präsenzzeitlichen Zeitform — seine Zeiten und Gelegenheiten unwillkürlich entwirft und gerade darin Gottes Gegenwart verfehlt. Diese angesichts der Verheißung schuldhaft Unfreiheit des guten Willens weist Hermann phänomenologisch darin auf, daß die Zeit des Guten *dann* immer zu knapp ist: Die versäumten Gelegenheiten und der atemlose Versuch, dem, was nur zukommen kann, vorzugreifen, lassen ein Leben in der Gegenwart der von Gott zukommenden Güter unmöglich werden. Die unentrinnbar vergehende Lebenszeit wird im theologischen Urteil zum Phänomen der Willensunfreiheit: "Wir haben wohl eine Freiheit zum Bösen, eben die Entfaltung des Selbst-etwas-Sein und des Selber-machen-Wollens, nicht aber eine Freiheit zum Guten, d. h. zur Gegenwart Gottes des Schöpfers in uns"⁸¹. Die Bitte um Befreiung durch Gott müßte zur Bitte um das Ende des Lebens werden, weil die Sünde unausrottbar bleibt, solange das Leben dauert.

Gottes Gegenwärtigung wird deshalb zum *Widerfahrnis in der Lebenszeit*. Der in sich gefangenen Selbstzeitigung ist der gegenwärtige, rechtfertigende Gott reine Zukunft, reines Noch-Nicht. Gott jedoch ist nicht Gefangener schuldhafter Präsenzzeit. Er als Schöpfer ist *frei, in unserer schuldhaften Zeit für uns da zu sein, um uns in dieser Zeit (nicht: von der Zeit) freizusprechen*.⁸² Der die Zeit in Händen hat, ist 'der da ist und der da war und der da kommt' (Apk 1,4); er wird in Jesus Christus in, mit und unter unseren Zeiten präsent und wandelt selbst ihre Zeitigungsweise. In seiner Gegenwart läßt er unser Urteil gleichzeitig mit seinem Urteil werden. Er nimmt uns mit unserer Schuld in seine Gerechtigkeit hinein.⁸³ Er löst die irreversibel vergangene Schuld; er wandelt gerade die fremde, gnädig verhüllte Zukunft zur gewissensten Zeitdimension.

Zeitigt sich Gott verheißend in der Zeit, so ruft er dem, was nicht ist, daß es sei: Gottes Verheißung hören, heißt, die eigenen Lebenszeiten als *verlorene Zeit* ins Sündenbekenntnis zusammenfassen und in Gottes Zeit hinein geben. *Hier* endet die Suche nach der verlorenen Zeit. *Hier* beginnt zugleich ein Finden, oder vielleicht besser: ein Gefundenwerden, das anders *urteilen* läßt. "Die verlorene Bedeutung seines einmaligen Erlebens und Lebens steht für den Menschen unter dem Zeichen der Unwiederbringlichkeit. Nur der Schöpfer als der Herr der Zeit kann, indem er selber in sie eintritt, die Wende vollziehen und ein neues Jetzt geben"⁸⁴. Das neue Jetzt eröffnet eine Urteilspraxis, deren Prinzip nicht mehr die Präsenz, sondern deren Regel es ist, Leben und Lebenszeiten in Gottes *Advent* zu beurteilen.

(c) Um diese Wahrnehmung im Advent der Verheißung anzuleiten, formuliert Hermann als eine zweite Urteilsregel, neben dem *simul iustus et*

⁸¹ R. Hermann, Willensfreiheit und Gute Werke im Sinne der Reformation. Die Stellung des Christen zu den Fragen des sittlichen Lebens (1928), in: GS, 44—76, 61.

⁸² Vgl. M. Theunissen, Negative Theologie der Zeit, stw 938, Frankfurt 1991, 312—317. 321-377.

⁸³ Die Einsicht in 'Realpräsenz' als zeittheologisch-hermeneutisches Paradigma verdanke ich F. Mildenerger, Biblische Dogmatik. Eine Biblische Theologie in dogmatischer Perspektive, Bd. 1 Prolegomena: Verstehen und Geltung der Bibel, Stuttgart u. a. 1991, 205—218; vgl. zudem O. Bayer, Tempus creaturae verbi, in: Schöpfung als Anrede. Zu einer Hermeneutik der Schöpfung, Tübingen 1986, 2.A. 1990, 128—139, 134.

⁸⁴ R. Hermann, Art. Sündenvergebung. III. Dogmatisch, RGG VI, 3.A., Sp. 513 f, 514.

peccator, den Satz: "Ich bin meine Zeit." Ohne selbst ein Erfahrungssatz zu sein, leitet diese Regel die *geschöpfliche* Freiheit zur Zeit Gottes an. Der Satz von der Willensunfreiheit zur eigenen Zeit ist Implikat dieses Satzes. Die *crux* der Hollschen Willensmystik war, daß sie vom *Ideal* der Willenseinung mit dem 'ewigen' Gott nicht lassen konnte — um den Preis des geschöpflichen, des in seiner Zeit stets vergebungsbedürftigen freien Willens. Das "Ich bin meine Zeit" sucht angesichts dessen nach der freien Ewigkeit Gottes in seiner *Verheißung* als dem *Geheimnis* geschöpflicher Freiheit *zur Zeit* (nicht: von der Zeit). Denn die "Sehnsucht nach seiner [sc. Gottes] Ewigkeit vergeht dem Menschen, der Gottes Gegenwärtigwerden in dieser Weltzeit erfährt und erhofft... Vor der lebendig gewordenen Zeit lernt das Verlangen des Menschen nach Ewigkeit zu schweigen"⁸⁵.

Der Hinführung zu dieser Urteilsregel widmet Rudolf Hermann seine Religionsphilosophie.⁸⁶ Jochen Klepper, der Schüler Rudolf Hermanns und Hörer dieser Religionsphilosophie, verdichtet sie im 'Zeitlied': *Der du die Zeit in Händen hast* (EG 64) lebenszeitlich auf das Prägnanteste. Hans Joachim Iwand setzt sie, noch in der unverhohlenen Differenz zum früheren Lehrer, im rechtfertigungstheologischen Umriß seiner ethischen und politischen Urteilsbildung voraus.⁸⁷ Daran hat Hermann den politisch resignierenden Iwand übrigens 1957 erinnert⁸⁸: Das 'Ich bin meine Zeit' läßt gewiß erfahren, daß wir - gerade auch im Gebet — *meist nicht und nie ganz zeitgleich mit unserer Zeit sind, d. h. zeitgleich mit Gottes Zeit*. Wir bleiben ewig Gestrige. Wir erkennen hinterher, in der reflektierenden Geschichtsbetrachtung, daß wir verfehlten, was an der Zeit gewesen wäre. Und wir hängen der verfehlten Zeit nur zu gewissenhaft nach. Wir sind uns in dem, was kommt, zweifelhaft und ungewiß, weil wir uns und andere nur allzu gut zu kennen meinen. Wir sind uns selber allerdings in dem, was kommt, verhüllt. Wir kennen uns nicht, sondern wir kommen in dem, was uns widerfährt, fremd auf uns zu. Wir werden vor allem auch in dem, was uns längst vergangen und irreversibel verfehlt scheint, als fremde Möglichkeit aufgefunden werden. *Im Advent der Verheißung* harren wir darauf, uns erst noch als freie Geschöpfe unter freien Geschöpfen zu erkennen. Derart führt Rechtfertigung zu Gottes Gerechtigkeit als dem Geheimnis der auf Hoffnung hin erlösten, geschöpflichen Freiheit.

⁸⁵ F. Rosenzweig, "Der Ewige". Mendelssohn und der Gottesname (1929), in: Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken, hg. v. R. und A. Mayer, Gesammelte Schriften Bd. IH, Haag 1984, 801-815, 815.

⁸⁶ Vgl. R. Hermann, Religionsphilosophie, GNW V, v. a. 137-145.156-165.

⁸⁷ Vgl. dazu H. G. Ulrich, Eschatologie und Ethik. Die theologische Theorie der Ethik in ihrer Beziehung auf die Rede von Gott seit Friedrich Schleiermacher, BEvTh 104, München 198 8, 175-253.

⁸⁸ Vgl. die erst jüngst von A. Wiebel publizierte Antwort Hermanns auf Iwands Brief vom 14.10.1957 [vgl. Anm. 31]: Rudolf Hermann - Hans Joachim Iwand. Unveröffentlichte Briefe, in: Luther (1995) 66—68.

SUMMARY

Justification is the metaphorical occurrence of God's righteousness. This is God's judgment concerning reality (*Gottes Wirklichkeitsurteil*) and is made as a promise to sinners in Order that God becomes 'justified' through their prayer (e. g. Ps 51:6; 51:4 NRSV). This assertion is presented as the produce of the "Luther Renaissance" as exemplified by Karl Holl (1866-1926, Berlin) and Rudolf Hermann (1887—1962, Greifswald, Berlin). God's righteousness, seen as a metaphorical occurrence which is both promise and prayer, leads to a specific logic of judgment of the conversation between God and human being. The ground rule of this correlative logic of promise and prayer is 'simul iustus et peccator*'. The praxis of this judgment is grounded in God's promise at baptism which is interpreted as a sacrament of Jesus Christ. Praxis of judgment takes place within an imagery of time, which has to lead to the mystery of Christian freedom as the freedom of participating in God's time as a creature. This creatureal freedom claims to be perceived theologically as a freedom of judgment. Included with this idea of freedom of judgment is the notion that it is able to endanger itself. Karl Holl's political theology of November 1918 is the example of such a danger.

⁴⁸ K. Holl, *Die iustitia dei in der vorlutherischen Bibelauslegung des Abendlandes* (1921), in: GA III, 171-188, 188.