

Helmut Burkhardt

Rechtfertigung und Heiligung – eine biblisch-dogmatische Verhältnisbestimmung

1. Das Verständnis von Rechtfertigung und Heiligung in der Geschichte der protestantischen Theologie

Rechtfertigung und Heiligung sind beides sehr exklusiv theologische Begriffe, schlecht geeignet etwa für einen gut gehenden Buchtitel oder einen Aufsatz in einem modernen Journal. Sich oder etwas rechtfertigen sind zwar noch allgemein verständliche Redeweisen für die Wiederherstellung des guten Rufs von jemandem oder etwas – aber nicht ein Thema für sich. Und Heiligung gar ist ein Begriff, der dem heutigen Menschen ganz fremd geworden ist. Man traut sich kaum, ihn selbst frommen Leuten noch zuzumuten. Zumindest meint man, dass er auch für sie nicht unbedingt attraktiv klinge, weshalb zum Beispiel auf Chrischona die über Jahrzehnte bewährte Institution der sommerlichen Heiligungskonferenz anfangs der 90er Jahre flugs in KGE (Konferenz für geistliche Erneuerung) umbenannt wurde. Das ist insofern durchaus akzeptabel, als auch Erneuerung ein gut biblischer Begriff ist, der seit jeher in reformatorischer Theologie als mit dem der Heiligung auswechselbar gebraucht wurde. Und doch geht mit dem Verlust eines biblischen Begriffs leicht auch inhaltlich etwas verloren, was andere Begriffe nicht zu ersetzen vermögen. Also: von Rechtfertigung und Heiligung spricht man heute normalerweise nicht gern.

1.1 Reformation

Das war früher allerdings völlig anders. Zumindest die Rechtfertigung war geradezu das zentrale Thema reformatorischer Theologie, und im Pietismus galt Ähnliches von der Heiligung.² „Auf diesem Artikel“, dass nämlich allein der Glaube an Jesus Christus gerecht mache, „steht alles, das wir wider den Bapst, Teufel und Welt lehren und leben“, sagt Luther 1537 in den Schmalkaldischen Arti-

-
- 1 Referat an der Jahrestagung der Konferenz bibeltreuer Ausbildungsstätten (KbA) am 18.11.2005 im Theologischen Seminar der Mennoniten auf dem Bienenberg bei Liestal/Schweiz.
 - 2 In Ph. J. Spener, Erklärung der christlichen Lehre nach der Ordnung des kleinen Katechismus d. Martin Luthers“ (Berlin 1852) wird der ganze 3. Artikel des Glaubensbekenntnisses unter das Thema „Heiligung“ gestellt (Art. 688), während die Rechtfertigung nicht eigens thematisiert wird (vgl. aber die Artikel 763–779 über die Vergebung der Sünde).

keln.³ Bereits 1530 hatte Melanchthon in der Apologie der Augsburgischen Konfession im Blick auf die Rechtfertigung vom „höchsten, fürnehmsten Artikel der ganzen christlichen Lehre“ gesprochen⁴, „welcher auch zu klarem richtigen Verstande der ganzen heiligen Schrift fürnehmlich dienet, und zu dem unaussprechlichen Schatz und dem rechten Erkenntnis Christi allein den Weg weiset“⁵.

Auf diese Formulierung Melanchthons beruft sich dann ausdrücklich Artikel III der Konkordienformel von 1577, in dem die Diskussion um die Rechtfertigungslehre der Reformation abgeschlossen und klassisch ausformuliert wird.⁶

Es lohnt sich, denke ich, dem in der Konkordienformel (FC) vorliegenden Verständnis der Rechtfertigung ein wenig näher nachzugehen, und zwar anhand der ausführlicheren Darlegung der sog. *Solida Declaratio*.⁷

Der Artikel III „Von der Gerechtigkeit des Glaubens“ (*De iustitia fidei coram Deo*) nennt zunächst in einer Art Kurzdefinition der Rechtfertigung das Thema des in diesem Artikel behandelten innerprotestantischen Streits und deutet die verschiedenen Positionen der Beteiligten an. Hauptauslöser der Auseinandersetzung war die Rechtfertigungslehre des Nürnberger Reformators A. Osiander (1498–1552), der von einer dem Christen wesentlich eigenen Gerechtigkeit gesprochen hatte, sofern nämlich Christus in ihm wohnt und zu rechtem Tun antreibt (S. 913f). Mit dieser These setzte er sich in Gegensatz zur normalen protestantischen Auffassung von einer forensischen, außerhalb des Menschen sich vollziehenden Rechtfertigung.

Diese gemeinprotestantische Position wird nun in der Konkordienformel näher ausgeführt und begründet: danach gilt, dass „ein armer, sündiger Mensch für (= vor) Gott gerechtfertigt, das ist, los und ledig gesprochen werde von allen seinen Sünden und von dem Urteil der wohlverdienten Verdammnis, auch angenommen werde zur Kindschaft und Erbschaft des ewigen Lebens ohne einig unser Verdienst oder Würdigkeit, auch ohne alle vorgehende, gegenwärtige, oder auch folgende Werk, aus lauter Gnaden (*ex mera gratia*), allein umb des einigen Verdiensts des ganzen Gehorsams, bitterm Leidens, Sterbens und Auferstehung unseres Herrn Christi willen, des Gehorsam uns zur Gerechtigkeit zugerechnet wird (*imputatur*).“ (S. 917,19–33).

Rechtfertigung ist hier verstanden als „Anrechnung“ (*imputatio*, später auch *reputatio*)⁸ des Verdienstes oder der Gerechtigkeit Christi zugunsten des Men-

3 BSLK 416, 3f.

4 BSLK 159 (lat.: „praecipuus locus doctrinae christianae“).

5 Ebd.

6 Nicht zuletzt durch die Tatsache, dass die Konkordienformel bis zum heutigen Tag gültiges Bekenntnis der meisten lutherischen Kirchen ist, dürfte hier die Beschränkung auf dies eine Dokument der Reformation methodisch gerechtfertigt sein. Die Position Luthers wäre mit dem, was die Konkordienformel sagt, sicher nicht zureichend beschrieben.

7 Der *Solida Declaratio* wird in der FC eine sog. *Epitome* vorangestellt, also eine kürzere, zusammenfassende Darstellung.

schen, so als hätte der es getan („uns zur Gerechtigkeit“). Sie ist also etwas, das in Gott geschieht, nicht im Menschen. Es *ändert die Situation des Menschen*, aber eben „vor“ Gott, seine Beziehung zu Gott: er ist frei gesprochen vom verdammenden Urteil über seine Sünde und aufgenommen in das Kindschaftsverhältnis. In sich selbst aber bleibt er unverändert.

Gott fällt dies *Urteil mit Rücksicht auf das Verdienst Christi*, d. h. seinen sich im ganzen Leben und Sterben bewährenden Gehorsam, und insofern „aus lauter Gnade“. Wie beides, Gottes Urteil und der Gehorsam Christi, zusammenhängt, wird hier nicht weiter reflektiert. Es wird nur betont, dass Christus den Gehorsam in der Ganzheit seiner Person als Gott und Mensch vollzog, und zwar in ungeschuldeter Freiheit (S. 919,1ff).⁹

Eben deshalb, weil das Urteil Gottes seinen Grund in seiner Gnade bzw. dem Verdienst Christi hat, ist dabei jedes denkbare Verdienst des Menschen ausgeschlossen: nicht nur vergangene oder gegenwärtige *gute Werke spielen keine Rolle*, auch mögliche zukünftige nicht. Für das rechtfertigende Urteil Gottes sind sie völlig irrelevant.

Das einzige, was *beim Menschen relevant für Gottes Urteil* ist, das ist, wie im anschließenden Satz gesagt wird, *nur der Glaube*. So kann in einem Subjektwechsel von Gott zum Menschen sogar gesagt werden, dass es der Glaube ist, der rechtfertigt (S. 918,17f). Aber deshalb ist der Glaube nun nicht etwa als „gut Werk oder schöne Tugend“ (S. 918,19) und damit als eigenes Verdienst des Menschen zu verstehen. Der Mensch bringt den Glauben nicht aus sich selbst heraus hervor. Sondern der Heilige Geist trägt die Verheißung des Evangeliums an ihn heran und der Glaube nimmt sie auf. Er ist also rein rezeptiv tätig und darin selbst eben nicht Werk, sondern „Gabe Gottes“ (*donum Dei*) (S. 917,39).

Die Darstellung wird abgeschlossen durch eine Erörterung des Wortes „*rechtfertigen*“. Der forensische Gebrauch des Wortes im Sinne von „gerecht sprechen“ (nicht: im seinsmäßigen Sinn von „gerecht machen“) wird durch zwei alttestamentliche Zitate (Spr 17,15 und Jes 5,23) als biblisch nachgewiesen.

Zur weiteren Klärung dessen, was unter Rechtfertigung zu verstehen ist, und zur Vermeidung einer Vermischung zwischen Rechtfertigung und Erneuerung des Lebens des Gerechtfertigten schließt die FC hier eine Erörterung des Verhältnisses der Rechtfertigung zur *Wiedergeburt* an.

Dabei wird ein zweifacher möglicher Gebrauch des Wortes Wiedergeburt unterschieden:

Man kann unter Wiedergeburt (1) verstehen die auf die Rechtfertigung folgende moralische Erneuerung (*renovatio*) oder Heiligung (*sanctificatio*). Man kann

8 Die lateinischen Begriffe entsprechen dem von Paulus vor allem in Röm 4 häufig verwendeten gr. λογίζεσθαι.

9 Sofern aber Gnade wesentlich *freie* Gnade ist, könnte ein Zusammenhang gesehen werden zwischen dem „aus lauter Gnade“ und der *Freiwilligkeit* Christi.

unter Wiedergeburt aber auch (2) verstehen die geistliche Lebendigmachung (*vivificatio*) oder Annahme als Gottes Kind (*adoptio*).

Sieht man in Rechtfertigung und Wiedergeburt ein und dasselbe Ereignis, kommt es beim ersten Verständnis zu einer nach Ansicht der FC verhängnisvollen Vermischung von Rechtfertigung und Erneuerung und damit einer Aufhebung des „*sola fide*“ und „*sola gratia*“ zugunsten einer im guten Werk des Menschen begründeten Gerechtigkeit. Weil diese Vermischung zu vermeiden ist, zieht die FC den zweiten Sprachgebrauch vor und verweist zur biblischen Begründung auf Stellen wie Titus 3,5, Epheser 2,25 und Römer 1,17. Negativ gesagt: in der Wiedergeburt vollzieht sich danach also keine moralische Veränderung im Menschen, sondern nur eine geistliche, d. h. eine Veränderung hin zum kindschaftlichen Verhältnis zu Gott. Wiedergeburt heißt, dass die Glaubenden um Christi willen gerecht gesprochen werden „ob sie gleich ihrer verderbten Natur halben noch Sünder sein und bleiben bis in die Gruben“ (S. 921,35–27). Zwar ist „ein wahrer ... Glaube nicht in denen, die ohne Reue und Leid sind und einen bösen Vorsatz haben, in Sünden zu bleiben“ (S. 922,40–43). Aber weder vorhergehende Reue noch nachfolgende gute Werke gehören in den Artikel von der Rechtfertigung selbst oder eben zur Wiedergeburt. Denn sie sind immer unvollkommen und können nie zum gerechtsprechenden Urteil führen. Dazu gibt die Konkordienformel ein Zitat aus der Galaterbriefauslegung Luthers, in der es heißt: Wenn man fragt: „wodurch man doch gerecht für Gott und selig werden möge?“, dann ist die einzig mögliche Antwort: „allein durch Glauben an Christum“ (S. 923,36–41). Weder Reue noch Erneuerung oder Heiligung gehören in die Rechtfertigung selbst hinein. Vielmehr folgen sie, durch den Heiligen Geist in den gerechtfertigten Glaubenden gewirkt. „Die Person muss erst gerecht sein (*oportet personam primum esse iustam*), eher sie gute Werk tun kann“ (S. 923,11–12). Rechtfertigung und Heiligung wohl zusammen. Wahrer Glaube kann nicht ohne Reue sein, und gute Werke sollen, müssen und dürfen sich im Leben des Glaubenden zeigen (S. 926,21–25). Aber es ist theologisch eine klare Reihenfolge einzuhalten: „Erstlich wird ... durch den Heiligen Geist der Glaube aus dem Gehör des Evangelii in uns angezündet; derselbe ergreift Gottes Gnade in Christo, dardurch die Person gerechtfertigt wird; darnach, wenn die Person gerechtfertigt ist, so wird sie auch durch den Heiligen Geist verneuert und geheiligt, aus welcher Verneuerung und Heiligung alsdann die Früchte der guten Werke folgen“ (S. 927,42–928,8). Ausdrücklich wird der Irrtum verworfen, wahrhaftiger Glaube könne neben einem bösen Vorsatz bestehen. Aber es ist die Ordnung festzuhalten „wie eins dem andern vorgehe oder nachfolge“. Dazu verweist die Konkordienformel noch einmal (ohne näheren Herkunftsbeleg) auf ein Lutherwort: „Es reimen und schicken sich fein zusammen der Glaube und die guten Werk, ... der Glaube ist es allein, der den Segen ergreift ohne die Werk, (der) doch nimmer und zu keiner Zeit allein ist“ (*sola fides est, quae apprehendit benedictionem sine operibus; et tamen nunquam est sola*) (S. 928,28–32).

Der Artikel der FC „Von der Gerechtigkeit des Glaubens“ ist zweifellos ein eindruckliches Zeugnis für die reformatorische Wiederentdeckung des biblischen „*sola gratia*“. Dieses wird in großer Entschiedenheit festgehalten. Gleichzeitig wird aber dem biblischen Anliegen der Erneuerung und Heiligung durchaus sein Recht gelassen.

Es bleiben allerdings auch Fragen offen:

Rechtfertigung und Heiligung werden zwar formal zueinander geordnet und jedem wird sein Recht zugestanden. Aber wie beide innerlich verbunden sind, ist nicht wirklich geklärt. Es bleibt der Eindruck einer mehr nur äußerlich geordneten Verbindung bzw. Addition. Dabei wird die Unterscheidung in einer Weise betont, die wohl nicht ganz unschuldig daran ist, dass später dann beides doch auseinander fiel und so das Thema Heiligung vom Thema Rechtfertigung in den Hintergrund gedrängt wurde.

Konkret bleiben etwa folgende *Fragen*:

Erlaubt das biblische Verständnis von Wiedergeburt wirklich die hier vorgenommene Unterscheidung und Trennung von Wiedergeburt als Rechtfertigung und Wiedergeburt als Erneuerung?

Weiter: Wahrer Glaube, heißt es, kann nicht neben festgehaltenem bösen Vorsatz bestehen. Aber wie kommt es zur Überwindung des bösen Vorsatzes, sodass wahrer Glaube möglich wird?

Schließlich: Ist die Aussage, die Person müsse erst gerecht sein, ehe sie Werke tun könne, in Einklang mit dem von der Konkordienformel vertretenen rein forensischen Verständnis von „rechtfertigen“? Was heißt hier eigentlich „gerecht sein (*iustus esse*)“? Dürfte nach der Konkordienformel nicht eigentlich nur von einem als gerecht *gelten* die Rede sein?

1.2 Pietismus

Hundert Jahre später meldeten sich solche Fragen im *Pietismus* nachdrücklich zu Wort. Angesichts einer verbreiteten Kraftlosigkeit und Veräußerlichung christlichen Lebens, der die Orthodoxie weithin hilflos gegenüberstand, legte der Pietismus neu das Gewicht auf das erneuerte, geheiligte christliche Leben. Er tat dies aber nicht etwa in Gestalt einer gesetzlichen Forderung, sondern in dem Versuch, die geistlichen Quellen der Erneuerung in einer neu verstandenen Lehre von der Wiedergeburt wieder freizulegen. Dabei geht man durchaus zurück auf die traditionelle reformatorische Lehre von der Rechtfertigung aus Glauben. Philipp Jakob Spener (1635–1703), der Vater des Pietismus, will bewusst in den Spuren des reformatorischen Bekenntnisses denken. Aber er meint die biblischen Aussagen über die Wiedergeburt so verstehen zu müssen, dass in ihr nicht nur Erneuerung des Verhältnisses zu Gott zu Stande kommt, sondern dass sich in ihr zugleich eine reale – also auch sittliche – innere Veränderung im Menschen voll-

zieht. Der Wiedergeborene als solcher hat bereits „... nicht allein eine Tüchtigkeit, sondern auch einen innerlichen Trieb zu dem Guten“¹⁰, „... unser Herz muss auch ganz geändert werden, sonderlich dass es anders gegen Gott gesinnet werde, so wohl ein gut Vertrauen zu Gott haben, so noch zu dem Glauben gehöret, als auch denselben herzlich zu lieben und eine Lust zu seinen Geboten bekommen.“¹¹ Die Heiligung ist also nicht nur etwas, das (irgendwann) auf die Rechtfertigung bzw. die mit ihr identifizierte Wiedergeburt folgt, sondern ist als wesentliches Element der Wiedergeburt in ihr enthalten.¹²

1.3 Aufklärung

Die auf den Pietismus folgende Welle der europäischen Aufklärung hat solche Erkenntnis einer im Evangelium verwurzelten Erneuerung bald wieder vergessen gemacht und eine moralische Erneuerung des Menschen aus der Freilegung seiner natürlichen Anlagen erhofft. Immanuel Kant (1724–1803), der kritische Vollender der Philosophie der Aufklärung, griff in seiner Religionsphilosophie immerhin die reformatorische Terminologie von Rechtfertigung und Heiligung auf, füllte sie aber inhaltlich neu von den Voraussetzungen seiner idealistischen Philosophie her. Angesichts der Bosheit des Menschen führt alles Mühen um eine schrittweise Besserung des Lebens nicht weiter. Der Schaden liegt nicht in der Kräftigkeit der sinnlichen Neigungen und ihrer mangelnden Beherrschung durch den Geist, wie etwa die damals sehr populäre antike stoische Ethik meinte.¹³ Der Schaden liegt tiefer, im Geist des Menschen, in dem nämlich die Selbstliebe Prinzip oder Maxime seines Handelns ist.¹⁴ Deshalb hilft kein Versuch einer schrittweisen moralischen Besserung des empirischen Handelns, sondern nur eine Revolution der Gesinnung, indem sie die Pflicht als Maxime ihres Handelns in sich aufnimmt. Diesen „Ausgang aus der verderbten Gesinnung in die gute“¹⁵ kann Kant unter Berufung auf Johannes 3 auch eine Wiedergeburt nennen. Wer dem falschen Prinzip verhaftet bleibt, ist trotz einzelner moralischer Handlungen ein schlechter Mensch. Ein Mensch dagegen, der das Prinzip der Pflicht zur Maxime seiner Gesinnung erhoben hat, wird deshalb trotz aller Unvollkommenheit in der empirischen Realisierung des Guten „für einen guten Menschen erkannt“¹⁶, also gerechtfertigt. Das „Ideal“ des gottgefälligen Menschen, für das Jesus steht, „muss in unsere Gesinnung aufgenommen sein, um an der Stelle der

10 Ph. J. Spener, *Der hochwichtige Articul von der Wiedergeburt*, Hildesheim 1994, S. 39.

11 A. a. O., S. 101.

12 Vgl. H. Burkhardt, „Wiedergeburt nach Philipp Jakob Spener“, in: *ThBeitr* 37, 2007.

13 I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Hamburg 1956, S. 67ff (Angabe der Seitenzahlen nach den hier notierten Seitenzahlen des Originals).

14 A. a. O., S. 50.

15 A. a. O., S. 98.

16 A. a. O., S. 49.

Tat zu gelten.“¹⁷ Kant identifiziert also Wiedergeburt und Rechtfertigung, unterscheidet beide aber von der nachfolgenden Realisierung des Guten in der Heiligung. In allem aber handelt es sich für ihn um rein innermenschliche Vorgänge. Das Leiden und Sterben Jesu ist nicht Grund unserer Rechtfertigung, sondern umgekehrt: unser Leiden, das für uns mit unserer Sinnesänderung verbunden ist, wird nur „an dem Repräsentanten der Menschheit als ein für allemal erlittener Tod vorgestellt“.¹⁸

1.4 Biblizistische Erweckungstheologie

Einen neuen Ansatz in der Rechtfertigungslehre finden wir im 19. Jh. bei dem Tübinger Erweckungstheologen Johann Tobias Beck (1804–1878). Wie auch sonst in seinem ganzen theologischen Denken entwickelt er auch seine Lehre von Rechtfertigung und Heiligung aus einem von konfessionellen Vorurteilen unverstellten neuen Hören auf den biblischen Text heraus. In der Vorrede zu seiner bereits 1837, also nur ein Jahr nach Beginn seiner Basler Lehrtätigkeit, erschienenen Vorrede zu seiner „Einleitung in das System der Christlichen Lehre“ schreibt er im Blick auf seine Antrittsvorlesung und den hier vorgelegten theologischen Entwurf: bereits seit dem eigenen Theologiestudium „trage ich die Grundlage dieser Arbeiten in mir, da ich noch keine Systeme kannte außer dem in seiner unverkennbaren Lebenstiefe sich mir aufdringenden christlichen, und da nur die Bibel mein einziges, einfach benütztes, Compendium war; die wesentlichsten und eingreifendsten Gedanken dieser Schrift entstanden mir erst unter der näheren Erforschung und Vergleichung der einschlagenden Bibelstellen, während ich von ganz anderen Voraussetzungen daran gegangen war“.¹⁹

Dabei kommt er nun speziell in der Rechtfertigungslehre zu Ergebnissen, die quer zur ganzen Tradition stehen und entsprechend heftige Kritik vor allem des konfessionellen Neuprotestantismus seiner Zeit auf sich zogen.²⁰

Sein Verständnis der Rechtfertigung lässt sich am besten aufzeigen von seiner Deutung des Wortes δικαιοσύνη in Römer 3,24 her. Seit Luther war die Genitiv-

17 A. a. O., S. 103.

18 A. a. O., S. 99–100; vgl. zum Verständnis von Wiedergeburt bei Kant auch: H. Burkhardt, *Christwerden*, Gießen 1999, S. 73–76.

19 J. T. Beck, *Einleitung in das System der Christlichen Lehre*, Stuttgart ²1870, VI. Zum besonderen Weg seines Theologiestudiums, in dem er durch Krankheit weithin am Besuch der Lehrveranstaltungen an der Tübinger Universität gehindert und auf selbständiges Studium angewiesen war, vgl. die Biographie von B. Riggenbach, *Johann Tobias Beck, Ein Schriftgelehrter zum Himmelreich gelehrt*, Basel 1888, S. 26–45.

20 Die zunächst von dem lutherischen Pfarrer F. Liebetrut bereits 1858 in der Hengstenberg-schen „Evangelischen Kirchenzeitung“ in äußerst polemischer Form publikumswirksam vorgetragene Kritik gipfelte dann in der Schrift des reformierten Erlanger Theologen A. Ebrard, *Sola! Wissenschaftliche Beleuchtung von Dr. J. T. Beck's Rechtfertigungslehre*, Erlangen 1871, vgl. Riggenbach, A. a. O., S. 368–378.

konstruktion „Gerechtigkeit Gottes“ in Römer 1,17 übersetzt worden mit „Gerechtigkeit, die vor Gott gilt“, und das Verb „rechtfertigen“ war entsprechend ausschließlich forensisch, also im Sinne eines gerichtlichen Vorgangs als „gerecht sprechen“, d. h. als unschuldig hinstellen, verstanden worden. Wenn also Gott als Richter den Sünder gerecht spricht, so tut er das, obwohl der an sich nicht gerecht ist. Beck hält dem als Exeget entgegen: δικαιοῦν kann zwar gelegentlich in forensischem Sinn gebraucht werden, so zum Beispiel in Sprüche 17,15 und Jesaja 5,23f. Aber an beiden Stellen wird ein solches Richten mit aller Schärfe als ungerecht verworfen: „Wer den Schuldigen gerecht spricht und den Gerechten schuldig, die sind beide dem HERRN ein Greuel“ (Spr 17,15), „Wehe denen, die ... den Schuldigen gerecht sprechen“ (Jes 5,23f).²¹ Eben so ist δικαιοῦν auch in Römer 2,13 gebraucht: „Gerecht sind nicht die Hörer des Gesetzes, sondern die Täter des Gesetzes werden gerechtfertigt“.²² Beck folgert: „Nirgends in der Schrift hat rechtfertigen als *actus forensis* den Sinn, einen Sündigen, einen Schuldigen lossprechen, vielmehr ist es das gerade Gegenteil: einem Gerechten Recht geben.“²³ Dagegen: „Einen Ungerechten aus irgendeinem Grunde für gerecht erklären macht den Richter zum ungerechten Richter“. Auf Gott angewendet „ruiniert (es) allen moralischen Begriff von Gott, vollends den Heiligkeitsbegriff.“²⁴ Im Blick auf das Verständnis von Rechtfertigung und Heiligung hat diese exegetische Fehlinterpretation aber die systematische Konsequenz, dass die „in guter Meinung hinzugefügte Behauptung: daß gute Werke auf die Rechtfertigung *nothwendig* folgen müssen, zusammenhanglos in der Luft“ hängt.²⁵ Nach Beck aber muss das δικαιοῦν von Römer 3,24 u. ö. nicht nur, wie es hier auch in der Luther-Übersetzung seit jeher geschieht, mit „gerecht machen“ *übersetzt*, sondern auch so *verstanden* werden. Das verweist aber auf einen ganz anderen Zusammenhang als den gewöhnlich angenommenen. Normalerweise nimmt man an, dass Gott hier als Richter in einem Gerichtsverfahren handelt. Die Aufgabe des Richters aber ist, ohne Ansehen der Person Recht zu sprechen, d. h. den Schuldigen schuldig, den Unschuldigen frei zu sprechen. Gnade zu üben dagegen ist nicht seine Aufgabe, sie ist ein außergerichtlicher Vorgang. Um einen Gnadenakt aber handelt es sich offensichtlich, wenn Paulus hier von Rechtfertigung spricht. Wir werden „gerechtfertigt umsonst nach seiner Gnade durch die Erlösung in Jesus Christus“ (Röm 3,24). Dieser Sprachgebrauch aber gehört offenbar in einen anderen Zusammenhang. Dass die Rechtfertigung des Sünders im Blick auf die Erlösung in Christus, auf das von ihm in seinem Tod darge-

21 J. T. Beck, *Leitfaden des christlichen Glaubens*, Stuttgart 1862, S. 142f; vgl. ders., *Erklärung des Briefes Pauli an die Römer I*, Gütersloh 1884, S. 223.

22 Vgl. J. T. Beck, *Erklärung des Briefes an die Römer I*, Exkurs zu Röm. 2,13 über δικαιοῦσθαι, S. 217–231.

23 A. a. O., S. 223f.

24 A. a. O., S. 224.

25 A. a. O., S. 225.

brachte Opfer geschieht (vgl. V. 25 *λασθηριον*), deutet an, in welchem Zusammenhang die Antwort zu finden ist: es handelt sich in dieser Rechtfertigung nicht um ein *forensisches*, sondern ein *priesterliches* Rechtfertigen.

Die gegen den heiligen Gott gerichtete Sünde des Menschen zieht Gottes Zorn auf sich. Gott aber ist Liebe und will deshalb die Versöhnung. So sendet er seinen Sohn, der Mensch wird und als solcher und doch zugleich in göttlicher Freiheit sein Leben als Opfer hingibt. So versöhnt Gott die Welt *in der Person Jesu Christi* (2 Kor 5,19a). Das ist ein objektives Faktum. Aber damit ist die Welt noch nicht *in sich* versöhnt. Deshalb hat Gott das Wort von der Versöhnung aufgerichtet (2 Kor 5,19b), durch dessen Annahme im Glauben, so Beck, „in unsrer eigenen Person eine solche Veränderung vorgeht, daß wir selber mit Gott Versöhnte werden“.²⁶ Damit kommt es zwischen Gott und Mensch zu einem neuen Verhältnis, einem Bundesverhältnis. Der Glaubende sucht jetzt „nicht mehr in seinen eigenen Werken seine Gerechtigkeit, sondern allein in dem auch Gottlose gerechtmachenden Gotteswerke der Versöhnung“.²⁷ Eben dieser Glaube wird dem Menschen von Gott als Gerechtigkeit angerechnet, „als das ... gerechte Verhalten, das der Gnade als Gnade gebührt“.²⁸

Der Glaube ist dabei nicht gesetzliches Werk und als solches gerechtmachend, sondern nur „die Herzensöffnung und Bereitschaft für das göttliche Gerechtmachen“.²⁹ Dabei kommt der Glaube selbst durch die Gnade Gottes zu Stande.³⁰ Gott wirkt ihn im Menschen, aber „nicht ohne den Menschen, sondern unter des Menschen Einwilligung und Hingebung“.³¹

In der Rechtfertigung empfängt der Mensch also nicht nur die Gnade der Vergebung seiner Sünde, sondern in der Veränderung seines Verhältnisses zu Gott zugleich auch die Gabe eines im Ansatz veränderten Verhaltens. Unter Verweis auf 1 Korinther 6,11 („Ihr seid abgewaschen, ihr seid geheiligt, ihr seid gerecht geworden“) sagt Beck: der Glaubende „empfängt also als Gnade der Gerechtigkeit (Gottes) nicht eine bloße äußere Freisprechung von der Sünde und Zusprechung der Rechte eines Gerechten, sondern innerlich und geistlich empfängt er eine abwaschende Reinigung und Heiligung, eine in Kraft des mit dem heiligen Geiste vereinigten Blutes Christi wirklich erlösende Sünden-Vergebung, die ihn im Gewissen von der Sünde reinigt und mit Gott wieder vereinigt.“³² Er empfängt also neben der „begnadigenden“ Rechtfertigung *zugleich* eine „begabende“ Rechtfertigung als ein wirkliches („effektives“) Gerechtmachen.³³ Es ist deshalb falsch, nur von einer Heiligung zu sprechen, die der Rechtfertigung erst folgt.

26 Leitfaden, S. 176.

27 Leitfaden, S. 178.

28 Ebd.

29 Leitfaden, S. 211.

30 Ebd.

31 Ebd.

32 Leitfaden, S. 160.

33 Ebd.

Vielmehr gilt, „daß nicht erst *nach* der Rechtfertigung, sondern auch schon bei ihrem Eintritt eine Reinigung und Heiligung Statt findet, wodurch im Menschen eben der innere Grund gelegt wird zu einer fortlaufenden Reinigung und Heiligung.“³⁴

In der Rechtfertigung vollzieht sich also eine reale Veränderung im Menschen, die *zugleich* auch der Beginn der Heiligung ist. Beide stehen also nicht beziehungslos neben- bzw. nacheinander, sondern sind im erlösenden Wirken Gottes am Menschen innerlich unlöslich miteinander verbunden.

Beck blieb allerdings mit seinem Verständnis der Rechtfertigung und ihres Verhältnisses zur Heiligung ein einsamer Mann. Nicht nur seine Gegner warfen ihm unreformatorisches, katholisierendes oder auch zur Mystik neigendes Denken vor. Auch seine bedeutendsten Schüler, allen voran H. Cremer³⁵, aber auch M. Kähler und A. Schlatter folgten ihm nach eigener Aussage gerade in der Rechtfertigungslehre nicht.³⁶ Je mehr ich mich mit Beck beschäftige, desto fraglicher wird mir allerdings, wieweit die Kritik auch seiner Schüler Beck wirklich gerecht wird. Die kritische Frage etwa H. Cremers „Warum redet er so wenig von der zuvorkommenden, bittenden, herzwinnenden Liebe des Vaters und Christi?“³⁷ mag einem persönlichen Eindruck Cremers von Beck entspringen, von den Lehraussagen Becks her ist sie nicht wirklich begründet. Wenn beide, Cremer und Schlatter, die Gerechtigkeit Gottes grundlegend als schöpferische, rettende Gerechtigkeit verstehen und betonen, dass Gott, der Liebe ist, nicht Objekt sondern Subjekt der Versöhnung ist, so stimmen sie gerade darin mit ihrem Lehrer überein. Und Schlatters Einwand, Beck leite die Rechtfertigungsgewissheit aus der Betrachtung des eigenen Verhaltens ab³⁸, wird dem rezeptiven Charakter des Glaubens bei Beck und seiner Bindung an die Versöhnung in Christus nicht gerecht.³⁹

Andererseits stellt sich die historisch-exegetische Frage, ob Becks Unterscheidung von gerichtlichem und priesterlichem Rechtfertigen nicht doch eine künstliche, den historischen Gegebenheiten nicht entsprechende ist? Zu bedenken ist

34 Leitfaden, S. 164.

35 Vgl. H. Cremer, Art. δικαίος, δικαιοσύνη, δικαιοῦν, in: ders., *Biblisch-theologisches Wörterbuch der neutestamentlichen Gräzität*, Gotha 1902, Sp. 304–337; vgl. ders., *Die paulinische Rechtfertigungslehre im Zusammenhang ihrer geschichtlichen Voraussetzungen*, Gütersloh 1900, bes. S. 329–349.

36 Vgl. dazu H. M. Rieger, *Adolf Schlatteis Rechtfertigungslehre und die Möglichkeit ökumenischer Verständigung*, Stuttgart 2000, S. 23–33 (zu Beck) und S. 34–42 (zu Cremer und Kähler).

37 Aus einem Brief Cremers vom 25.6.1862 an den gemeinsamen Verleger Steinkopf, in: Stupperich (Hg), *Hermann Cremer: Haupt der „Greifswalder Schule“*, Briefwechsel und Dokumente, Köln 1988, S. 69; vgl. Rieger A. a. O., S. 35.

38 A. Schlatter, Rückblick auf seine Lebensarbeit, Gütersloh 1952, S. 47; vgl. Rieger A. a. O., S. 21.

39 Vgl. das oben bei Anm. 27 gegebene Beck-Zitat.

vor allem, dass es zwar überzogen sein mag, wenn Cremer meint, dass δικαιοῦν ausschließlich in „forensischer“ Bedeutung als Terminus der Gerichtssprache im strengen Sinn vorkomme.⁴⁰ Bedenkenswert ist aber doch wohl, dass für δικαιοῦν der Sprachgebrauch „gerecht machen“ im Sinn von aus einem Ungerechten einen Gerechten machen weder in der profanen noch der biblischen Gräzität noch auch den hebräischen Äquivalenten belegt zu sein scheint und möglicherweise auch nur eine unhistorische Konstruktion ist.⁴¹ Aber diese Fragen bedürften einer näheren Überprüfung. Trotz alledem bleibt das Recht des eigentlichen Anliegen Becks, die Realität der geistlichen Erneuerung im Ineinanderwirken von Rechtfertigung und Heiligung neu herauszuarbeiten, von diesen kritischen Rückfragen unberührt.

1.5 Dialektische Theologie

Wegen ihrer weitreichenden Wirkung im vergangenen 20. Jh. soll wenigstens ein kurzer Blick noch auf die Dialektische Theologie geworfen werden. A. Köberle bemerkt 1929 im Vorwort zur ersten Auflage seines großen Werks über „Rechtfertigung und Heiligung“, alle Aussagen über die Heiligung „liegen heute ständig unter dem Sperrfeuer der dialektischen Theologie“.⁴² K. Barth hat diese Aussage Köberles in seinem Vortrag „Der Heilige Geist und das christliche Leben“ mit sehr sarkastischen Anmerkungen zitiert.⁴³ Tatsächlich bemüht Barth sich in diesem Vortrag, die biblisch-reformatorische Lehre nicht nur von der Rechtfertigung sondern auch von der Heiligung positiv aufzunehmen. Er kommt dabei in den vorangestellten Thesen sogar zu der kühnen Aussage: „Weil die Rechtfertigung die Rechtfertigung des wirklichen Menschen ist, darum fällt sie zusammen mit seiner Heiligung“.⁴⁴ Von daher spricht er dann von der Wirklichkeit der Heiligung⁴⁵ und davon, dass der Glaube nicht ohne Werke sei und Rechtfertigung nicht ohne Heiligung.⁴⁶ „Der Glaube kann nicht allein stehen, er ist immer der in dieser und dieser Tat sich bewährende oder eben nicht bewährende Glaube ... Dass der Glaube das Werk bei sich hat, ist identisch gegeben damit, dass er wirklich ist ... Der Begriff der Heiligung kann uns nicht sagen, was Gnade ist ... Wohl

40 Cremer, *Paulinische Rechtfertigungslehre* 330; vgl. dazu etwa die von W. Bauer angeführten Belege für δικαιοῦν im Sinne von rein, frei machen, vgl. ders., *Wörterbuch zum Neuen Testament*, 51963, S. 393.

41 Vgl. auch G. Schrenk, Art. δικαιοῦν in: *ThWNT* II, S. 215–223.

42 A. Köberle, *Rechtfertigung und Heiligung: Eine biblische, theologieggeschilliche und systematische Untersuchung*, Leipzig 1938, VII.

43 K. Barth, „Der Heilige Geist und das christliche Leben“, in: K. Barth, H. Barth, *Zur Lehre vom Heiligen Geist*, München 1930, S. 80f (Anm. 82a).

44 A. a. O., S. 40.

45 A. a. O., S. 80.

46 A. a. O., S. 81.

aber, dass und wie Gnade für uns wirklich ist.“⁴⁷ Dann aber löst sich die Wirklichkeit der Heiligung bei aller Konkretheit des christlichen Lebens, von der Barth durchaus auch sprechen kann, doch wieder in dialektischer Transzendenz auf: In der Heiligung schneiden sich, sagt er, die senkrecht von oben hereinfallende Gnade und die Wagrechte unserer Existenz. Heiligung ist damit immer dieser „mathematische Punkt.“⁴⁸ Doch – ein mathematischer Punkt ist nichts Wirkliches. Er ist eine nur gedachte Größe. Klaus Bockmühl würde hier von der gerade für die dialektische Theologie charakteristischen Entwicklung Gottes sprechen.⁴⁹

2. Was ist Rechtfertigung?

Worin hat die Fremdheit des Worts von der Rechtfertigung für den heutigen Menschen eigentlich ihren Grund?

Man hat gemeint, der Grund läge darin, dass die zum Thema Rechtfertigung hinführende Frage „Wie kann ich gerettet werden?“ (Apg 16,30) oder, mit Luther zu sprechen, „Wie kriege ich einen gnädigen Gott?“ einfach nicht mehr die den heutigen Menschen bewegende Frage sei. Heute fragt man, heißt es, nicht mehr nach dem gnädigen *Gott*, sondern nach dem gnädigen *Nächsten*.

Dass man heute weithin so denkt, ist sicher richtig beobachtet. Nur sollte man sich mit solcher Analyse nicht vorschnell zufrieden geben und aus ihr dann vor-eilige Schlüsse ziehen, indem man einfach die Soteriologie aufs Altenteil der Theologie schiebt und die Sozialethik an ihre Stelle rückt. Sicher ist ein solcher Perspektivwechsel heute festzustellen. Aber ist er wirklich nur ergeben hinzunehmendes Schicksal – oder ist er Folge einer verfehlten, aber grundsätzlich korrigierbaren Weichenstellung? Dazu wird man weiter fragen müssen, *warum* sich denn die Fragestellung vom gnädigen Gott zum gnädigen Nächsten hin verschoben hat?

47 A. a. O., S. 82.

48 A. a. O., S. 82f.

49 Vgl. K. Bockmühl, *Atheismus in der Christenheit: Anechtung und Überwindung; Die Unwirklichkeit Gottes in Theologie und Kirche*, Wuppertal 1969. Auch der späte Barth hat an der Transzendenz der Heiligung insofern festgehalten, als er unter Berufung auf Joh 17,19 und 1 Kor 1,30 von einer stellvertretenden Heiligkeit Christi und insofern einer *aliena sanctitas* des Christen spricht, KD IV,2 (§ 66,2), S. 586. Und wenn er dann doch wieder betont, dass „der Heilige es seinen Heiligen tatsächlich *gibt*, frei zu sein: frei sich aufzurichten und auf ihn zu blicken, eben damit aber frei von dem ... Zwang, wieder zu sündigen“, A. a. O., S. 602), so dürfte dies doch in der Barth eigenen Dialektik eben im Sinne jenes *punctum mathematicum* zu verstehen sein, vgl. auch K. Bockmühl, „Sanctification and Christian Mission“, in: K. W. Müller, H. Kasdorf (Hg), *Bilanz und Plan. Festschrift G. W. Peters*, Bad Liebenzell 1988, S. 55.

Die Antwort ist: die Frage nach der Rechtfertigung ist deshalb für den modernen Menschen keine Frage mehr, die ihn interessiert, sie ist ihm deshalb so fern gerückt, weil Gott selbst ihm ferngerückt ist. Wer Gott nicht mehr kennt als den souveränen Schöpfer von allem, was ist, der uns unser Leben gegeben hat und erhält – und Rechenschaft fordert von uns, was wir mit ihm gemacht haben, der fragt natürlich nicht danach, ob sein Leben und damit er selbst in den Augen Gottes recht ist. Wir haben es also nicht nur mit einer Krise der Soteriologie oder gar nur ihrer Terminologie zu tun, sondern, in unserer Zeit eines auch in Theologie und Kirche verbreiteten Säkularismus, mit einer grundlegenden Krise der Theologie überhaupt, speziell der Gotteslehre.

Natürlich geht es in der Rechtfertigung um *unsere* Rechtfertigung, bei der Heiligung um *unsere* Heiligung. Aber vielleicht liegt in dieser Konzentration des Interesses auf *uns* schon der Ansatz zu einer falschen Entwicklung des Gedankengangs.

Die Neuentdeckung der Rechtfertigungsbotschaft in der Reformation ging bekanntlich aus von einer Neuentdeckung der paulinischen Rechtfertigungsbotschaft, wie sie uns vor allem im Römerbrief vorliegt. Aber nun ist es merkwürdig, dass gerade in dem Satz, der bei Luther die umwälzende Erkenntnis auslöste, und der tatsächlich das innere Thema des ganzen Römerbriefs anschlägt, das Stichwort „Rechtfertigung“ gar nicht fällt. Zwar hat Luther bei Römer 1,17 übersetzt: im Evangelium wird offenbart „die Gerechtigkeit, die *vor Gott gilt*“, und dadurch, so scheint es, von *unserer* – dem Glaubenden von Gott geschenkt – Gerechtigkeit gesprochen. Tatsächlich spricht Paulus aber von der Gerechtigkeit *Gottes*. Nun denkt er damit allerdings nicht an die, wie Luther vorher gemeint hatte, strafende, sondern, wie er nun erkannte, an die begnadigenden Gerechtigkeit Gottes, aber eben nun doch Gottes *eigene* Gerechtigkeit. Um *deren* Offenbarung geht es im Evangelium. An einer späteren Stelle heißt es bei Paulus in einem Psalmzitat „damit *du* gerechtfertigt wirst in deinen Worten“ (Röm 3,4 = Ps 51,6; vgl. Röm 3,26). Otto Michel schreibt dazu in seinem Kommentar, wie ich meine zu Recht: „In diesem Vers liegt das tiefste Motiv der Rechtfertigungslehre.“⁵⁰ Dieser Spur möchte ich ein wenig nachgehen.

Das Evangelium, sagt Paulus, ist eine Kraft Gottes, die rettet (Röm 1,16) – warum eigentlich? Antwort: Weil Gottes Gerechtigkeit in ihr offenbart wird.

Aber was ist „Gottes Gerechtigkeit“? Es ist damit offensichtlich eine Wesenseigenschaft Gottes bezeichnet.⁵¹ Und zwar ist es nach biblischem Zeugnis seine

50 O. Michel, Der Brief an die Römer, Göttingen³1963, S. 94; vgl. auch A. Schlatter, der aus der gleichen Erkenntnis heraus seinen ganzen Kommentar zum Römerbrief unter den Titel „Gottes Gerechtigkeit“ gestellt hat.

51 Zum Begriff der Wesenseigenschaften vgl. H. Cremer, *Die christliche Lehre von den Eigenschaften Gottes*, Gütersloh 1897, S. 19 (Nachdr. Gießen 2005, S. 33).

Eigenschaft als König und Herr der Welt.⁵² „Jauchzt dem HERRN, alle Welt ... Mit Trompeten und Posaunen jauchzt vor dem HERRN, dem *König* ... Die Ströme sollen frohlocken, und alle Berge seien fröhlich vor dem HERRN; denn er kommt, das Erdreich zu richten. Er wird den Erdkreis richten mit *Gerechtigkeit* und die Völker, wie es recht ist.“ (Ps 98,4.6.8f). „Preisen sollen sie seinen großen und wunderbaren Namen – denn er ist heilig – und die Macht des *Königs*, der das *Recht* lieb hat.“ (Ps 99,3f). Dabei ist vorausgesetzt, dass die wichtigste Aufgabe des Königs in Israel war, Recht zu schaffen, und zwar insbesondere denen, denen Unrecht geschehen war oder zu geschehen drohte. Die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes ist also die Ausübung oder, anschaulicher gesagt, das Kommen seiner Königsherrschaft. Damit wird zugleich der Zusammenhang der Botschaft des Paulus mit der Botschaft Jesu deutlich. Römer 1,17 ist genauso Zusammenfassung des paulinischen Evangeliums wie Matthäus 4,17 die der Botschaft Jesu.

Bei Jesus heißt es: „Kehrt um, denn das Königreich der Himmel (= das Königreich Gottes, Mk 1,15) ist nahe herbeigekommen.“ Bei Paulus steht: „Gottes Gerechtigkeit wird offenbart aus Glauben in Glauben“ (Röm 1,17).⁵³ Beide Worte sind vom Alten Testament her vorbereitet. Das eigentliche Geheimnis aber speziell der neutestamentlichen Botschaft vom Reich Gottes bzw. von der Gerechtigkeit Gottes ist: Gott schafft in Christus nicht nur Unschuldigen Recht und offenbart so seine Gerechtigkeit, sondern er offenbart seine Gerechtigkeit, indem er Sünder rechtfertigt (Röm 4,5), also als gerecht und gemeinschaftsfähig zur Gemeinschaft mit dem heiligen Gott annimmt.

Wie geht das zu?

Diese Botschaft ist, wie Paulus in Römer 1–3 näher entfaltet, verstehbar nur aufgrund einer doppelten Tatsache:

1. Alle Menschen sind Sünder, ohne Ausnahme, Juden wie Heiden, Religiöse wie Unreligiöse (Röm 1,18–3,20). Es gibt an sich überhaupt keinen Unschuldigen, für den Gott in seiner Gerechtigkeit sich einsetzen könnte. Alle sind sie vom Weg der Wahrheit Gottes abgewichen, allen fehlt der Glanz, die Herrlichkeit, die sie als auf Gemeinschaft mit Gott hin geschaffene Wesen haben sollten (Röm 3,23). Deshalb sind alle dem Zorn Gottes verfallen (Röm 1,18.21; 2,2f.3.5.8f.16). Das ist eine Botschaft, die wir gerade heute kaum noch hören können, weil sich in der Christenheit weithin die Erkenntnis des lebendigen Gottes zur Idee des „lieben“ Gottes verflüchtigt hat, der uns so böse doch nicht sein kann. Aber das ändert nichts an der Wahrheit des biblischen Gotteszeugnisses. „Es ist doch unser Tun umsonst – auch in dem besten Leben“, heißt es in einem Lied Luthers.⁵⁴ Anstatt Anteil zu haben an der Herrlichkeit Gottes (Röm 3,23) suchen wir unsere eigene Herrlichkeit (Röm 10,3). Unser Leben ist im Tiefsten

52 H. Cremer, A. a. O., S. 57 (Nachdr., S. 70).

53 Vgl. auch die Verbindung beider Motive in Mt 6,33: „Trachtet zuerst nach Gottes *Reich* und seiner *Gerechtigkeit*.“

54 In: „Aus tiefer Not schrei ich zu dir“, 2. Strophe.

nicht nur von Gesetzwidrigkeit, sondern von Gottwidrigkeit, Feindschaft gegen Gott gezeichnet (Röm 5,8.10). Der Mensch will nicht, dass Gott Gott sei, sondern er will selbst sein wie Gott (Gen 3, 5).

2. Trotzdem offenbart Gott seine Gerechtigkeit so, dass sie nicht den Tod des Sünders über ihn bringt, wie er es verdient hätte (Röm 1,21; 6,23a), sondern das Leben, indem er ihn nicht verurteilt, sondern „rechtfertigt“.

Wie ist das möglich? Hebt Gott sein eigenes Grundgesetz auf, nach dem nicht die Hörer, sondern nur die Täter des Gesetzes als gerecht anzusehen sind (Röm 2,13)? Gibt es bei ihm etwa „Ansehen der Person“ (Röm 2,11) und damit letztlich doch Ungerechtigkeit? Muss er umgekehrt, wenn er denn wirklich gerecht ist, den Sünder nicht notwendig richten statt rechtfertigen?

Die Antwort ist: ja! Gott vollzieht tatsächlich das Gericht über die Sünder. Das Todesurteil wird vollstreckt. Aber das Gericht trifft Jesus, Gottes eigenen Sohn. In freiem Gehorsam gegenüber dem Heilsratschluss Gottes nimmt er an unserer Stelle den Tod auf sich, wird er das „Lamm Gottes, das die Sünde der Welt trägt“ (Joh 1,29; vgl. Jes 53,5). Darin offenbart sich Gottes Gerechtigkeit als richtende und doch zugleich auch rettende Gerechtigkeit: „Den hat Gott für den Glauben hingestellt in seinem Blut als Sühnopfer, damit Gott erweise seine Gerechtigkeit. Denn er hat die Sünden vergangener Zeiten getragen in göttlicher Geduld, um nun zu diesen Zeiten seine Gerechtigkeit zu erweisen, damit er allein gerecht sei und rechtfertige den, der an Jesus glaubt.“ (Röm 3,25f).

Schon im Alten Testament war es ja so, dass für die Sünden der Menschen Opfer eingesetzt werden konnten (Tieropfer). Aber diese Opfer hatten nur eine vorläufige, aufschiebende Wirkung. Gott „übersah“ daraufhin die Sünden, gab dem Sünder Aufschub (Röm 3,25b; vgl. Hebr 9,9f). Im Neuen Testament nun tritt Jesus an die Stelle des Opfertiers und gibt im Sterben am Kreuz sein Leben hin (Röm 3,25 „in seinem Blut als Sühnopfer“; vgl. Mt 20,28; Hebr 9,1–14).

Also: Gott sieht nicht gleichsam „durch die Finger“. Gott vollzieht das Gericht und der Gerechtigkeit wird Genüge getan. Dies aber geschieht so, dass es zugleich für den Sünder zur Rettung wird. Darin besteht das wunderbare Geheimnis der Erlösung im Neuen Testament: Hier stehen Gericht und Gnade nicht im Gegensatz zueinander. Gott fällt nicht ein „mildes“ Urteil, in dem er seine eigene Gerechtigkeit relativiert.⁵⁵ Sondern im Kreuz Jesu offenbart Gott seine Gerechtigkeit in der Einheit von Gericht und Gnade.⁵⁶ Indem der menschengewordene Gottessohn, der als Gottes Sohn ohne Sünde ist, als Mensch vor Gott an die Stelle des Sünders tritt, vollzieht sich in seinem Tod das Gericht über unsere Sünde. Als stellvertretendes Gericht bedeutet es für die Welt zugleich die Begnadigung. Oder, mit einem anderen Wort ausgedrückt, die Versöhnung der Welt

55 Vgl. dazu H. Cremer, A. a. O., S. 48 (Nachdr., S. 61).

56 H. Cremer, A. a. O., S. 35 (Nachdr., S. 49): „Diese Einheit von Gericht und Gnade in der Offenbarung Gottes in Christo ist die vollendete Bethätigung des Gegensatzes Gottes gegen die Sünde“.

mit Gott: „Denn Gott versöhnte in Christus die Welt mit sich selber, und rechnete ihnen ihre Sünden nicht an“ (2 Kor 5,19).

Dreierlei ist hier als wichtig festzuhalten:

1. Gott ist nicht etwa Gegenstand der Versöhnung, als müsste er versöhnt werden, sondern Subjekt. Die Versöhnung geht einseitig von Gott selbst aus. „Also hat *Gott* die Welt geliebt, dass er seinen eigenen Sohn gab“ (Joh 3,16). „*Gott* aber erweist seine Liebe gegen uns darin, dass Christus für uns gestorben ist, als wir noch Sünder waren ... wir sind mit Gott versöhnt durch den Tod seines Sohnes, als wir noch Feinde waren“ (Röm 5,8.10).

2. Diese Versöhnung Gottes mit der Welt ist eine objektive geschichtliche Tatsache, die eine entscheidende Wende in der Heilsgeschichte markiert. Die Welt ist versöhnt.

3. Aber eben: „*in Christus*“. Was damals ein für allemal stellvertretend durch und an Christus geschah, muss noch in das Leben derer hinein wirksam werden, für die es geschah. Deshalb fährt Paulus fort: „... und hat unter uns aufgerichtet das Wort von der Versöhnung. So sind wir nun Botschafter an Christi Statt, denn Gott vermahnt durch uns, so bitten wir an Christi Statt: Lasst euch versöhnen mit Gott“ (2 Kor 5,19b–20). In der Annahme dieses Wortes im Glauben kommt es im einzelnen Menschen zu seiner persönlichen Versöhnung mit Gott und damit zur individuellen Rechtfertigung des Glaubenden: „Denn er (Gott) hat den, der von keiner Sünde wusste, für uns zur Sünde gemacht, damit wir in ihm Gerechtigkeit Gottes würden“ (2 Kor 5,21).

Das rettende Handeln Gottes in der Offenbarung seiner Gerechtigkeit ist also universal für jeden Menschen bestimmt. „Gott will, dass alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit kommen“ (1 Tim 2,4). Aber das eine rettende Handeln Gottes tritt zeitlich in seiner Verwirklichung auseinander in die eine grundlegende Wende damals, in Kreuz und Auferstehung Jesu, und in das individualisierende, partikulare Geschehen jetzt im Glauben. Unsere Rechtfertigung jetzt gründet also in dem objektiven Geschehen der Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes damals (1 Kor 3,11), kommt beim Glaubenden in der Erfahrung der Vergebung der Sünden jetzt vorläufig und schließlich im Jüngsten Gericht zum definitiven Ziel (1 Kor 3,11–15; 4,4f; vgl. 1 Thess 1,10).⁵⁷

Noch einmal: Rechtfertigung geschieht *nur* im Glauben, nicht durch Werke, weder vorher noch nachher. *Sola fide!* „Nichts hab ich zu bringen, alles, Herr, bist du“. Rechtfertigung geschieht ausschließlich um Jesu willen. *Solus Christus!* Im Blick auf die Rechtfertigung ist und bleibt der Glaube nur die leere Hand, mit der wir die Gabe Gottes empfangen. *Sola gratia!*

57 Dazu O. Bayer: „Ich gehe durchaus einem Gericht *der Werke* entgegen (1 Kor 3,12–15), aber nicht mehr einem Gericht meiner Person *nach den Werken*.“, in: ders., „Des Glaubens Energie: die Liebe“, in: C. Herrmann (Hg.), *Wahrheit und Erfahrung – Themenbuch zur Systematischen Theologie 2*, Wuppertal 2005, S. 237–251, hier: S. 241.

Andererseits: Rechtfertigung vollzieht sich eben nur im *Glauben*. Da geschieht also nicht etwas jenseits von uns, über unseren Kopf hinweg, als bloßes Urteil über uns, gleichgültig, wie ich mich dazu stelle (Universalismus). Oder als magische Verwandlung etwa durch Taufe oder Abendmahl (Sakramentalismus). Sondern zur Rechtfertigung kommt es im Glauben, der auf Grund des ihm zugesprochenen und durch den heiligen Geist am Herzen des Menschen wirksamen Wortes sich Gott zuwendet. Zu dieser Hinwendung kommt es jeweils erstmals in Bekehrung und Wiedergeburt und damit im Christwerden. Christ sein heißt also: im Glauben gerechtfertigt *sein*, Frieden mit Gott *haben* (Röm 5,1), den Geist der Kindschaft empfangen *haben* (Röm 8,14f). Rechtfertigung vollzieht sich aber auch immer wieder neu, wo wir als Christen uns in erneuter Buße uns Gott zuwenden und Vergebung erbitten und empfangen.⁵⁸

3. Was ist Heiligung?

Wie eingangs schon angedeutet, so gilt von dem Begriff der Heiligung in noch höherem Maße als von dem der Rechtfertigung, dass er ein dem heutigen Menschen fremder Begriff ist. Natürlich steht das Wort von seiner Wurzel her in Zusammenhang mit anderen Worten unserer Sprache. „Heilig“ kommt von „heil“, was so viel heißt wie „ganz, zu eigen“. Ähnlich ist es in anderen Sprachen: das gr. *αγιος* kommt von der Wurzel *αζω* „sich scheuen“, das hebr. *qadosch* von *qad* „scheiden“, lat. *sanctus* von *sancire* „umschließen, umgrenzen“. Von diesen sprachlichen Wurzeln aus geht die Bedeutung aber nie über den rein formalen Sinn von „abgesondert, geschieden“ hinaus, während „heiligen“ doch darüber hinaus eindeutig inhaltlich festgelegt ist: ausgesondert für *Gott, ihm* zueigen (vgl. 4 Mo 3,13 „da heiligte ich mir alle Erstgeburt in Israel ... dass sie mir gehören sollen“).

Die Fremdheit des Wortes hat ihren Grund also in der speziellen Füllung des Begriffs in der Bibel.

1. Was „heilig“ bedeutet, ist dem Menschen insofern fremd, als der Mensch als Geschöpf eben selbst nicht heilig ist. Für die Bibel ist allein Gott heilig. Seine Gottheit ist seine Heiligkeit.⁵⁹ Sie zeigt sich in seiner absoluten Weltüberlegenheit als Schöpfer des Alls (1 Sam 2,2; Jes 6,3; Offb 15,4) und in seiner absoluten Gutheit (Mt 19,17).

⁵⁸ Vgl. H. Bußhardt, *Einführung in die Ethik*, Giessen²2005, S. 131f und S. 145f.

⁵⁹ Vgl. O. Procksch, Art. *αγιος*, in *ThWNT* I, S. 90,1 „Der Begriff der Heiligkeit (geht) in den der Göttlichkeit über“. Problematisch ist es allerdings, wenn Procksch dann davon spricht, Gott stehe „im Gegensatz“ zu allem Geschöpflichen.“ Richtiger wäre es, von einer schlechthinigen Überlegenheit Gottes über alles Geschaffene zu sprechen. Ein Gegensatz entsteht erst durch die Sünde.

2. Eben in dem Zusammenhang ergibt sich der zweite Grund: Gerade in seiner Gutheit ist der heilige Gott dem jedenfalls seit dem Sündenfall gar nicht mehr guten Menschen fremd. Im Sündersein des Menschen also liegt der entscheidende Grund dafür, dass dem Menschen von Hause aus alles Heilige fremd oder gar zuwider ist.

Gott ist heilig, anders als das Geschöpf, das sündige allzumal. Und doch und gerade darin erweist sich die besondere Art der Heiligkeit des Gottes der Bibel, dass er in seiner Andersheit nicht für sich bleibt, sondern die Gemeinschaft mit dem von ihm geschaffenen Anderen sucht. Seine Heiligkeit ist nicht exklusiv, sondern inklusiv, nicht restriktiv, sondern extensiv. Gottes Heiligkeit ist heiligend: „Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig, der HERR euer Gott“ (Lev 19,2). Warum? Weil Gott Liebe ist (1 Joh 4,8), selbst dem Sünder gegenüber. Zwar steht Gott gerade in seiner Heiligkeit in einem unaufhebbaren Gegensatz gegen alles Böse. Sie müsste deshalb an sich auf den Menschen wirken wie ein verzehrendes Feuer (Jes 6,5; 33,14; Hebr 12,29), sie könnte sich ihm gegenüber eigentlich nur im Gericht betätigen (Hebr 12,27ff).⁶⁰ Tatsächlich aber erweist sich Gottes Heiligkeit gerade gegenüber dem sündigen Menschen vollends als Liebe: In Jesus Christus ruft er ihn in seine Gemeinschaft. Er tut dies aber nicht so, dass er den Gegensatz vertuscht, sondern so, dass er ihn überwindet: Im Kreuz Jesu bietet er dem Menschen seine Gnade so an, dass er zugleich die Sünde richtet, sodass „Gottes Heiligkeit ... sich gerade in seiner Gnade offenbart“.⁶¹ Gottes Heiligkeit zeigt sich in Christus als seine „sich selbst erniedrigende Liebe“.⁶²

Diese gnädige Zuwendung Gottes bedeutet für den, der sie im Glauben annimmt, nicht nur negativ die Abwendung des Gerichts (wie in der Vergebung der Sünde und damit der Rechtfertigung), sondern auch positiv 1. Anteilgabe an Gottes Heiligkeit (2 Petr 1,4), und eben deshalb zugleich 2. Indienststellung für Gott.

Zum 1.: Heiligung ist Aussonderung für Gott und damit Erwählung: „... ihr sollt mein Eigentum sein vor allen Völkern ... ein Königreich von Priestern und ein heiliges Volk“ (Ex 19,5f). Der Geheiligte tritt grundsätzlich auf die Seite Gottes und in die Bundesgemeinschaft mit ihm. Neutestamentlich gesagt: Gottes Geist, der im Glaubenden Wohnung nimmt, prägt den menschlichen Geist in seinem, Gottes Sinn. Er macht ihn „feurig im Geist“ (Röm 12,11b), verleiht ihm eine „verzehrende Entschiedenheit des Glaubens“.⁶³ In diesem Eifer für Gott (Röm 12,11a) spiegelt sich der heilige Eifer der Liebe Gottes.

Zum 2.: Deshalb bringt die Heiligung zwar Unterscheidung von der Welt mit sich (Röm 12,2: „gleichet euch nicht dem Schema dieser Welt an“). Aber sie führt

60 H. Cremer, *Die christliche Lehre von den Eigenschaften Gottes*, Gütersloh 1897, S. 34f (Nachdr. Gießen 2005, S. 48f).

61 O. Michel, *Der Brief an die Hebräer*, Göttingen⁵ 1960, S. 329.

62 S. Collenbusch (1724–1803), *Aus dem Nachlass eines Gottesgelehrten*, hg. von H. Cremer, Stuttgart 1902, S. 250.

63 O. Michel, *Der Brief an die Römer*, Göttingen 1963, S. 303.

keineswegs zur Trennung von der Welt (Joh 17,17: „Ich bitte nicht, dass du sie von der Welt nimmest“). Biblische Heiligung ist nicht Separation von der Welt, sondern Erwählung und Berufung zum Dienst für Gott in und an der Welt. Weder der Eremit in seiner Einsamkeit noch der stoische Philosoph in seiner Unempfindlichkeit für Schmerz und Freude ist Vorbild christlicher Existenz noch auch die negative Vermeidungstaktik des Pharisäers („Ein Christ darf nicht ...“).

Dies entspricht der Entwicklung des Gedankengangs des Apostels Paulus in 1. Thessalonicher 4: Nach der grundsätzlichen Feststellung „Das ist Gottes Wille: eure Heiligung“ (V. 3a) folgt zunächst die Absage an das Böse, hier konkretisiert am Beispiel der Unzucht (V. 3b–7). Der Gedankengang gipfelt dann aber positiv einerseits im Hinweis auf die Bruderliebe innerhalb der Gemeinde (V. 9) und andererseits einem „anständigen“ (ευσχημον) Lebenswandel gegenüber „denen, die draußen sind“ (V. 12).

Heiligung ist also nicht nur Abgrenzung, sondern vor allem positiv Sendung, Indienststellung für Gottes Ziele mit der Welt, Brauchbarwerden für diesen Dienst.⁶⁴ „Holiness means to be at God's disposal“ (K. Bockmühl).⁶⁵ Heiligung ist zentraler *Zielbegriff* für die Erlösung in Christus und damit alles christliche Leben (vgl. das doppelte εἰς ἁγιασμόν in Röm 6,19.22). Insofern ist er durchaus geeignet zum Leitbegriff spezifisch christlicher Ethik überhaupt.⁶⁶

4. Rechtfertigung und Heiligung in ihrem Verhältnis zueinander

Angesichts aber der Sündhaftigkeit nicht nur des Menschen überhaupt sondern eben auch noch des Christen⁶⁷ stellt sich uns nun natürlich das Problem der Realisierbarkeit einer solchen mit dem Wort Heiligung beschriebenen Zielsetzung.

Hier wird nun die Bestimmung des Verhältnisses der Heiligung zur Rechtfertigung zur entscheidenden Frage.

Dass die Heiligung nicht aus den natürlichen Kräften des Menschen heraus zu verwirklichen ist, bedarf sicher keiner weiteren Erörterung. Das wäre der gesetzliche Weg der eigenen Gerechtigkeit (Röm 10,3) und damit das genaue Gegenteil dessen, worum es in der Heiligung geht.

Aber auch ein Pessimismus, der um der Sündhaftigkeit des Menschen willen Heiligung als wirkliche Veränderung des Lebens im Sinne der im doppelten Lie-

64 Darin liegt auch der Ansatz für eine sozialetische Relevanz der Heiligung, vgl. H. Burkhardt, *Einführung in die Ethik*, Gießen 2005, 162–168.

65 K. Bockmühl, Art. „Sanctification“, in: S.B. Ferguson (Hg.), *New Dictionary of Theology*, Leicester 1985, S. 615.

66 Vgl. H. Burkhardt, *Einführung in die Ethik*, Gießen 2005, S. 132–168 (leicht überarbeiteter Nachdruck von S. 132–145 in: C. Herrmann (Hg.), *Wahrheit und Erfahrung – Themenbuch zur Systematischen Theologie*, Wuppertal 2005, S. 252–264.

67 Hier müsste natürlich das vieldiskutierte Verständnis von Römer 7 erörtert werden, vgl. H. Burkhardt, *Einführung in die Ethik*, Gießen 2005, S. 142–144.

besgebot zusammengefassten Weisungen Gottes für unmöglich erklärt, ist biblisch nicht haltbar. Damit würde das Christentum zur kraftlosen Theorie erklärt und die Realität der Erlösung geleugnet.

Damit stellt sich die Frage, von woher Heiligung dann möglich sein soll? Diese Frage aber führt uns zurück zur Lehre von der Rechtfertigung und ihrem Verhältnis zur Heiligung.

Eine weit verbreitete Lösung sieht so aus: Der Glaubende empfängt in der Rechtfertigung zunächst die Vergebung seiner Sünden. Aus Dankbarkeit für die so erfahrene Güte Gottes wird er dann in einem zweiten Schritt zur Heiligung geführt.

Daran ist zunächst durchaus richtig, dass der Vorgang der Rechtfertigung insofern einen sachlichen Vorrang hat, als grundlegend im Heilsprozess tatsächlich der Zuspruch der Vergebung ist und dass nur aus seiner Annahme heraus Gewissheit des Heils entsteht.⁶⁸ Und Dankbarkeit für die vergebende Liebe Gottes ist tatsächlich ein entscheidendes Motiv im konkreten Vollzug der Heiligung.⁶⁹

Andererseits liegen in dieser Konzeption auch gewisse Gefahren. Denn bei einem zeitlichen Nacheinander von Rechtfertigung und Heiligung kommt es nur zu leicht dahin, dass die Rechtfertigung als eine reine Gerechterklärung des Menschen verstanden wird, noch ohne reale Veränderung im Leben des Menschen.⁷⁰ Die Konsequenz ist dann leicht, dass die darauf folgende Heiligung entweder mehr oder weniger unterbleibt oder trotz aller Motivation in der Dankbarkeit letztlich doch zu einer eigenen Anstrengung des Menschen wird.

68 Vgl. A. Schlatter, *Das Christliche Dogma*, Stuttgart³ 1977, S. 468: „Da wir an uns selbst immer die Grenzen unseres Vermögens und die Verunreinigungen unseres Willens wahrnehmen, entsteht Glaube als Gewissheit, als Besitz der vollkommenen Gnade nur durch die Wahrnehmung Gottes, nicht durch Selbstbeobachtung, nur durch die Gründung auf Gottes Willen, nicht durch die Stützung auf den eigenen Willen. Gottes Willen verdeutlichen wir uns durch den Rechtfertigungssatz; er hat seinen Grund in Gottes Güte, nicht in unserer Güte.“

69 A. Köberle, *Rechtfertigung und Heiligung*, Leipzig⁴ 1929, S. 187ff; vgl. K. Bockmühl, *Leben mit dem Gott, der redet*, BWA I,6, Gießen 1998, S. 8.

70 So selbst A. Köberle in seinem sonst so verdienstvollen Werk über Rechtfertigung und Heiligung, A. a. O., S. 75, wo er einen „deklaratorischen Gebrauch des Wortes δικαιοῦν im neuen Testament“ und seinen „streng imputativen Charakter“ annimmt, und unter Berufung auf lutherische Orthodoxie von der Rechtfertigung als *aliena sanctitas* spricht (A. a. O., S. 79). Anders (m. E. ganz im Sinn von Beck!) A. Schlatter, A. a. O., S. 439: „Es ist somit an der reformatorischen Formel, unsere Gerechtigkeit geschehe vor dem Richterstuhl Gottes, ein richtiger und ein dunkler Gedanke zu unterscheiden. Mit Recht wird unsere Rechtfertigung als das Urteil Gottes beschrieben, so dass wir sie dadurch empfangen, dass Gott uns unser Recht verleiht. Mit Unrecht wird sie nur als ein Gedanke Gottes dargestellt, der nicht offenbar werde, keine Tat hervorbringen und sich nicht in der Geschichte zeige. Dies tat der uns rechtfertigende göttliche Wille dadurch, dass uns Christus gegeben ist und dies so, dass unsere Begegnung mit ihm die Gestalt und den Verlauf unseres Lebens bestimmt.“

Entscheidend ist aber, dass dies Nacheinander nicht dem biblischen Zeugnis entspricht. Wir haben gesehen, dass die anfängliche Rechtfertigung mit Wiedergeburt und Bekehrung zusammenfällt und damit mit dem Christwerden. Gleiches gilt aber nun auch von der Heiligung. Wir werden nicht Christ und unterziehen uns danach irgendwann dem Prozess der Heiligung. Sondern indem ich Christ werde, werde ich zugleich auch „heilig“. Dies bezeugt jedenfalls in vielfältiger Weise der neutestamentliche Sprachgebrauch. „Heilige“ sind nicht etwa nur, wie katholische Redeweise nahe legen könnte, besondere Elite-Christen. Vielmehr nennt das Testament alle Christen „Heilige“. So schreibt Paulus an die „berufenen Heiligen“ in Rom (Röm 1,7; vgl. 1 Kor 1,2; Eph 1,1; Kol 1,2 u. ö.). Wenn von ihm gesagt wird, er habe „die Heiligen ... zu Jerusalem“ verfolgt (Apg 9,13), so sind alle Christen in Jerusalem gemeint. Ebenso sagt Paulus von allen Christen in Korinth, sie seien einst Ungerechte gewesen. Nun aber seien sie „abgewaschen, geheiligt, gerechtfertigt durch den Namen des Herrn Jesus Christus (d. h. seit sie den Namen Jesu als ihres Herrn angerufen haben) und durch den Geist unseres Gottes“ (1 Kor 6,11). D. h. doch: mit dem Christwerden, mit dem Gläubigwerden in Bekehrung und Wiedergeburt, vollzog sich *gleichzeitig* Rechtfertigung und Heiligung.

Beide sind zu *unterscheiden* als unterschiedliche Aspekte des individuellen Heilsgeschehens. Dabei wird man vielleicht sagen können, dass in der Rechtfertigung in der Durchsetzung des Reiches Gottes mehr die Rechtsfrage, in der Heiligung mehr die Machtfrage im Blick ist. Auch darin besteht ein Unterschied, dass die Vergebung und damit die Rechtfertigung jeweils ein in sich abgeschlossener Vorgang ist. Wer Vergebung hat, dem ist ganz vergeben, wer gerechtfertigt ist, ist ganz gerechtfertigt. Unsere Heiligung dagegen bleibt immer unvollendet, solange wir leben.

In ihrem Anfang aber sind beide untrennbar verbunden als Elemente *eines* Geschehens, nämlich der geistlichen Erneuerung in der Wiedergeburt. Die Wiedergeburt ist also nicht etwa einseitig mit der Rechtfertigung zu identifizieren. Vielmehr vollzieht sich in ihr gleichzeitig Heiligung und insofern im Ansatz wirkliche Erneuerung. Im Unterschied zu Wiedergeburt und Bekehrung sind Rechtfertigung und Heiligung nur nicht auf den Anfang des Christseins beschränkt, sondern vollziehen sich immer wieder neu im Leben eines Christen. Auch das in der Theologie viel diskutierte Begriffspaar Indikativ und Imperativ ist nicht einfach auf Rechtfertigung und Heiligung zu verteilen.⁷¹ Denn nicht nur die Rechtfertigung, sondern auch die Heiligung ist zunächst eine Gegebenheit von Gott her und als solche Gegenstand des Glaubens, noch nicht einer Forde-

71 Wie B. Schwarz meint in seinem Beitrag: „Indikativ der Gnade – Imperativ der Freiheit“, in: C. Herrmann (Hg), *Wahrheit und Erfahrung – Themenbuch zur Systematischen Theologie*, Bd. 2, Wuppertal 2005, S. 265–291, hier S. 267.

rung.⁷² Die gegebene Heiligung muss sich allerdings im Fortgang unseres Lebens als Christ bewähren. In dem Zusammenhang kommt es dann auch zur Forderung nach Heiligung und damit zum Imperativ: „Jagt nach der Heiligung, ohne die niemand den HERRN sehen wird“ (Hebr 12,14).

H. W. Wolff hat einmal im Blick auf die unterschiedlichen anthropologischen Begriffe des Alten Testaments von einer „Stereometrie des Gedankenausdrucks“ in der Bibel gesprochen, also davon, dass scheinbar nebeneinander stehende Begriffe und Bilder nur dazu dienen, einen einzigen Sachverhalt oder Gegenstand, ihn gleichsam von allen Seiten umkreisend, näher zu beschreiben.⁷³ Ähnliches dürfte auch von der soteriologischen Sprache der Bibel gelten, sodass es falsch wäre, verschiedene soteriologische Termini künstlich von einander zu trennen und etwa in ein zeitliches Nacheinander im Sinne eines *ordo salutis* zu pressen. Vielmehr sind sie in ihrem Miteinander zu verstehen, in dem sie sich gegenseitig interpretieren und mit unterschiedlichen Aspekten ergänzen.

Noch einmal: Der uns das Werk Jesu durch das Wort zueignende Heilige Geist ist eine Kraft der Erneuerung unseres Lebens zur Wiedergeburt – und damit *zugleich* zu Rechtfertigung *und* Heiligung. Das den Menschen erneuernde Wirken des Geistes an uns durch Gottes Wort ist die Quelle, aus der beides erwächst.

Helmut Burkhardt: Justification and Sanctification

The doctrine of justification and sanctification has always been the core of protestant theology. But since the time of the Reformation there has been a tendency in protestant orthodoxy to interpret justification by means of forensic terminology and to separate justification from sanctification, the latter becoming a mere further stage in the Christian life after justification. Attempts in Pietism (Ph. J. Spener) and 19th. century biblicistic Revival Theology (J. T. Beck) to challenge this understanding had to struggle with the suspicion of being heretical. This essay gives a short review of the history of the doctrine of justification and sanctification and then offers a new perspective on their relationship. According the Bible God has reconciled the world with himself in Christ (2 Cor 5,19). By faith in Christ (and only such) the individual person can participate in this reconciliation and so at the same time become justified and sanctified. Thus justification is not merely an outside event („extra nos“), but by faith also inside the self. And sanctification is not merely a thankful human reaction, but firstly an act of God („Ye are sanctified, ye are justified in the Lord Jesus and by the spirit of God“, 1 Cor 6,11).

72 Vgl. H. Burkhardt, *Einführung in die Ethik*, Gießen ²2005, S. 140f; auch K. Barth spricht von „zwei verschiedenen Aspekte(n) des einen Heilsgeschehens“ (KD IV,2, S. 569).

73 H. W. Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments*, München 1973, S. 22.