

Caritas Dei

Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft 39



Caritas Dei

Beiträge zum Verständnis Luthers
und der gegenwärtigen Ökumene

*Festschrift für Tuomo Mannermaa
zum 60. Geburtstag*

Herausgegeben von
Oswald Bayer, Robert W. Jenson und Simo Knuutila

Luther-Agricola-Gesellschaft
Helsinki 1997

CLARISSIMO AC DOCTISSIMO DOMINO
SEXAGENARIO
TUOMO SEPPON MANNERMAA
DOCTORI THEOLOGIAE
PROFESSORI OECUMENICAE
IN UNIVERSITATE HELSINGIENSI
DIE NATALI XXIX SEPTEMBRIS MCMXCVII
HAEC STUDIA DEDICAVERT
COLLEGAE COMMILITONES AMICI

Valokuva

Juho Mannermaa

Editores

OSWALD BAYER
ROBERT W. JENSON
SIMO KNUUTTILA

Redactores

OLLI HALLAMAA
SIMO PEURA
ANTTI RAUNIO
RAINER VINKE

Luther-Agricola-Seura
PL 33 (Aleksanterinkatu 7)
FIN-00014 Helsingin yliopisto
Finland

© Luther-Agricola-Seura
© Foto: Lauri Mannermaa

ISBN 951-9047-44-1
ISSN 1236-9675

Yliopistopaino
Helsinki

Inhalt

<i>Tabula gratulatoria</i>	9
Vorwort	17
ULRICH ASENDORF	
Die ökumenische Bedeutung von Luthers Genesis-Vorlesung (1535– 1545)	18
CARL AXEL AURELIUS	
Heiligkeit und Heiligung	41
OSWALD BAYER	
Endgültig: die erste Liebe	58
FRIEDRICH BEIßER	
Zur Begründung und zum Sinn der Trinitätslehre	66
DENNIS BIELFELDT	
The Ontology of Deification	90
HUBERTUS BLAUMEISER	
Aus der Mitte der Offenbarung in die Mitte des Lebens	114
CARL E. BRAATEN	
Creation, Eschatology, Ecology	128
FREDRIK CLEVE	
Die Interpretation der lutherischen Reformation in einigen finnischen Kirchenliedern 139	
JUHANI FORSBERG	
Der finnische Beitrag zum Dokument Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre	152

LEIF GRANE	
Christus finis omnium	170
EERO HUOVINEN	
Der infusio-Gedanke als Problem der Lutherforschung	192
ROBERT W. JENSON	
A locus de angelis	205
STEFFEN KJELDGAARD-PEDERSEN	
Jene christliche Freiheit, unser Glaube	222
SIMO KNUUTILA UND RISTO SAARINEN	
Innertrinitarische Theologie in der Scholastik und bei Luther	243
PETER MANNS (†) & RAINER VINKE	
Martin Luther als Theologe der Liebe	265
Eeva MARTIKAINEN	
Kommunion der Liebe oder Relation der Personen?	287
ARCHBISHOP MIKHAIL (MUDYUGIN)	
Faith and Love in Salvation	315
SIMO PEURA	
Christus als Gunst und Gabe	340
ANTTI RAUNIO	
Speculatio practica. Das Betrachten Gottes als Ursprung des aktiven Lebens bei Luther	364
MARTIN SEILS	
Luthers Konzepte zu einem "Büchlein de iustificatione" (1530)	385
BIRGIT STOLT	
"Herzlich lieb habe ich dich , Herr, meine Stärke" (Ps. 18, 2)	405
Publikationsliste Tuomo Mannermaa 1961–1997	422

Tabula gratulatoria

Akasia-säätiö
Borgå Domkapitel
Espoonlahden seurakunta
Halikon seurakunta
Helsingin hiippakunnan tuomiokapituli
Helsingin yliopiston systemaattisen teologian laitos
Helsingin yliopiston teologinen tiedekunta
Helsingin yliopiston teologisen tiedekunnan kirjasto
Herättäjä-Yhdistys ry
Hyvinkään seurakunta
Institut for kirkehistorie, Københavns universitet
Institut voor Oosters Christendom, Katholieke universiteit Nijmegen
Institute for Ecumenical Research in Strasbourg
Institutionen för systematisk teologi vid Åbo Akademi
Interuniversity Institute for Missiological and Ecumenical Research, Utrecht
Istituto per le scienze religiose, Bologna
Joensuun ev.-lut. seurakunnat
Kauhajoen seurakunta
Kemin seurakunta
Kirkkohallituksen ulkoasiain osasto
Kirkkohallitus
Kirkkonummen suom. seurakunta
Kirkkopalvelut –
Suomen Kirkon Seurakuntatoiminnan keskusliitto, Suomen Kirkon Sisälabetykseura
Kirkon koulutuskeskus
Kirkon läbetystyön keskus
Kirkon tutkimuskeskus
Kirkon ulkomaanapu
Das Kollegium des Konfessionskundliches Instituts, Bensheim
Korpilahden seurakunta
Kuopion hiippakunnan tuomiokapituli
Laajasalon kristillinen opisto

Lapuan hiippakunnan tuomiokapituli
Loviisan seurakuntayhtymä
Luther-Agricola-Seura
Luther-Akademie Ratzeburg
Meningbedsfakultetet, Århus
Misjonsbøgsolen
Ortodoksin ja itäeuroopan kirkkojen tutkimuslaitos
Oulun hiippakunnan tuomiokapituli
Pielisensuun seurakunta
Porvoon suomalainen seurakunta
Rovaniemen seurakunta
Stella Maris
Suomalainen Teologinen Kirjallisuusseura
Suomen adventtikirkko
Suomen Ev. lut. Kansanläbetyt
Suomen Ekumeeninen Neuvosto
Suomen Kirkkohistoriallinen Seura
Suomen luterilainen evankeliumiyhdistys
Suomen teologinen instituutti
Svenska kyrkans forskningssekretariatet
Tampereen hiippakunnan tuomiokapituli
Turun arkkihiippakunnan tuomiokapituli
Turun ja Kaarinan seurakuntayhtymä
Teologian ylioppilaiden tiedekuntayhdistys
Teologinen Aikakauskirja - Teologisk Tidskrift
Trü & Kenning
Vereinigte Ev. Luth. Kirche Deutschlands
Viiialan seurakunta
Viron ev.-lut. kirkon teologinen instituutti
Ökumenische Centrale, Frankfurt am Main
Ökumenisches Institut, Ruprecht-Karis-Universität Heidelberg

Kirsti Aalto
Seija ja Jubani Aarto
Jan Aarts
Anneli ja Lars Aejmelaeus
Arvo ja Eeva Aho
Eila Ahonen
Päivikki Ahonen

Risto A. ja Riikka Ahonen
Tiina Ahonen
Antti Albonaari
Kaj Andersson
Eeva ja Pauli Annala
Markku Antola
Hannele Anttila

<i>Marjatta ja Reijo Arkkila</i>	<i>Karl-Hans Elges</i>
<i>Markku ja Susanna Arola</i>	<i>Rauno Elomaa</i>
<i>Sirkka ja Asko Aronen</i>	<i>Kalle Elonbeimo</i>
<i>Ulrich Asendorf</i>	<i>Leif Erikson</i>
<i>Sören Asmus</i>	<i>Bernhard Erling</i>
<i>Carl Axel Aurelius</i>	<i>Marja-Liisa ja Hannu Ervo</i>
<i>Torleiv Austad</i>	<i>Seikko Eskola</i>
<i>Ari Autio</i>	<i>Timo Eskola</i>
<i>David V. N. Bagchi</i>	<i>Svante Ewalds</i>
<i>N. G. Bagge</i>	<i>Elof Ferm ja Aune Pessala</i>
<i>Dieter Bartels</i>	<i>Sibrand Foerster</i>
<i>Oswald Bayer</i>	<i>Olav Fog</i>
<i>Horst Becker</i>	<i>Paul Fogelberg</i>
<i>Friedrich Beißer</i>	<i>Urban Forell</i>
<i>Sigurd Bergmann</i>	<i>Silja ja Jubani Forsberg</i>
<i>Albrecht Beutel</i>	<i>Werner Führer</i>
<i>Dennis Bielfeldt</i>	<i>Günter Gafsmann</i>
<i>Wolfgang A. Bienert</i>	<i>Anja Ghiselli</i>
<i>Hubertus Blaumeiser</i>	<i>Hellmuth O. Gibb</i>
<i>Job. P. Boendermaker</i>	<i>René Gothoni</i>
<i>Karin Bornkamm</i>	<i>Leif Grane</i>
<i>Carl E. Braaten</i>	<i>Niels Henrik Gregersen</i>
<i>Martin Brecht</i>	<i>Egil Grislis</i>
<i>Tom, Eeva, Taneli ja Eerika Broberg</i>	<i>Eric Gritsch</i>
<i>Sven-Erik Brodd</i>	<i>Birgitta ja Lorenz Grönvik</i>
<i>Johannes Brosseder</i>	<i>Riitta ja Paavo Haapakoski</i>
<i>Armin-Ernst Buchrucker</i>	<i>Aino ja Pertti Haapanen</i>
<i>Christoph Burger</i>	<i>Senni Haapimaa</i>
<i>Anja-Riitta ja Risto Cantell</i>	<i>Heikki Haataja</i>
<i>Heikki Castren</i>	<i>Sirpa ja Seppo Haavisto</i>
<i>Fredric Cleve</i>	<i>Raine Haikarainen</i>
<i>Ingolf U. Dalfertb</i>	<i>Lars Haikola</i>
<i>Hans-Christian ja Leila Sisko Daniel</i>	<i>Aimo ja Anna-Maija Halila</i>
<i>Arni Svanur Danielsson & Sigurjón</i>	<i>Jaana ja Olli Hallamaa</i>
<i>Arni Eyyjólfsson</i>	<i>Kirsi-Marja Hammar</i>
<i>Hans-Christoph und Inger Detert</i>	<i>Eija Harmanen</i>
<i>Theodor Dieter</i>	<i>Erja ja Hannu Hartala</i>
<i>Gerhard Ebeling</i>	<i>Karl Hauschildt</i>
<i>Eeva-Liisa ja Jaakko Elenius</i>	<i>Jukka Hautala ja Iina Matikainen</i>
<i>Jussi Elenius</i>	<i>Georg Heckel</i>

- Fride ja Ann-Britt Hedman
 Raili ja Matti Heikinbeimo
 Inkeri ja Markku Heikkilä
 Marianne Heikkilä
 Mirja ja Simo Heininen
 Harri Heino
 Ilmari ja Tuula Heinonen
 Kai ja Liisa Henttonen
 Joachim Heubach
 Mikko Himanka
 Vesa Hirvonen
 Bo Kristian Holm
 Jaana ja Eero Holma
 Marja-Sirkku Holma
 Oskari Holmström
 Jussi Holopainen
 Taina ja Toivo Holopainen
 Anton Houtepen
 Kaisu ja Olavi Huikkonen
 Leena ja Aarne Huima
 Irene ja Voitto Huotari
 Anja-Tuulikki ja Eero Huovinen
 Heli Huttunen
 Pauli Huuhtanen
 Camilla ja Veli-Matti Hynninen
 Matti Hyrck
 Jarkko Hyvärinen
 Bengt Hägglund
 Esko Häkli
 Sinikka ja Heikki Hämäläinen
 Asger Chr. Höjlund
 Raija Ikonen
 Kerttu Inkala
 Riitta Jaakkola
 Helka ja Yrjö Jaatinen
 Werner G. Jeanrond
 Leena ja David Jenkins
 Roger Jensen
 Robert W. Jensen
 Horst Jesse
- Arkkkipiispa Johannes
 Jari Jolkkonen
 David Jordahl
 Eija Jukko
 Risto ja Annamari Jukko
 Merja ja Juha Junttila
 Jaakko ja Paula Juntunen
 Kyösti ja Leena Juntunen
 Ulla ja Sammeli Juntunen
 Maisu ja Mikko Juva
 Johanna ja Jukka Jämsä
 Matti Järveläinen
 Lenno Järvi
 Heikki K. Järvinen
 Ninna Jörgensen
 Theodor Jörgensen
 Seppo Kaarna
 Erkki Kaikkonen
 Marja-Liisa Kakkuri-Knuutila ja Simo
 Knuutila
 Hermann E. J. Kalinna
 Sanni ja Hanna Karjalainen
 Jorma Karppi
 Liisa ja Seppo Karppinen
 Tomi Karttunen
 Raimo Karvonen
 Yrjö Kauramäki
 Rudolf Keller
 Kirsti Kena
 Matti ja Merri Keskinen
 Jukka ja Marja Keskitalo
 Hannu Keto
 Jarmo Kiilunen ja Ulla Pohjolan-Pirbonen
 Mari Kinnunen ja Hannu Suibkonen
 Ansa ja Heikki Kirjavainen
 Igor Kišš
 Pauli Kivioja
 Kirsti ja Simo Kiviranta
 Steffen Kjeldgaard-Pedersen
 Seppo Kjellberg

Gottfried Klapper
Esko Klemelä
Pirkko ja Lasse Klemola
Hans Christian Knuth
Sirpa, Jyrki, Ester ja Yrjö Knuutila
Timo Koistinen
Leena ja Juhani Koivisto
Marja-Liisa ja Veli-Pekka Koivuranta
Mirjam ja Matti Kola
Aino ja Hannu Komulainen
Marjaana ja Kari Kopperi
Jarmo Korhonen
Risto Korhonen
Matti Korpiabo
Anja ja Paavo Korteniemi
Marjatta ja Esko Koskenvesa
Tiina Kosunen
Marjut ja Erkki Kouri
Georg Kretschmar
Philip Krey
Risto Krogerus
Burkard Krug
Lauri ja Sirkka Kruus
Kajja Kumpukallio
Katri Kuoppala
Tero Kuparinen
Isao Kuramatsu
Pasi Kurikka
Leila ja Samuli Kurkaa
Tarja Kurronen
Tage Kurtén
Onni Kurvinen
Maaria ja Jouko Kuusinen
Tellervo Kuusiranta
Hans-Olof Kvist
Erik Kyndal
Anu ja Pekka Kärkkäinen
Veli-Matti Kärkkäinen
Aarno Kärnä
Kimmo Kääriäinen

Jarmo Kökkö
Eija Köntti
Pentti ja Aino Laasonen
Tuija ja Esko M. Laine
Marjatta, Arto, Pilvi ja Aappo Laitinen
Tak Ho Lam
Sirpa ja Tapio Lampinen
Aila ja Risto Lauha
Marjatta ja Jorma Lauhaja
Majja-Liisa ja Juhani Laurila
Maiju Lehmijoki-Gardner ja
Christopher Cardner
Pirkko Lehtiö
Irma ja Mikael Lehtonen
Tommi Lehtonen
Vappu ja Risto Lehtonen
Antti Lemmetyinen
Metropoliitta Leo
Outi ja Heikki Leppä
Rakel ja Jouko Liehu
Pentti Liimatta
Carter Lindberg
Helena ja Heikki Lindfors
Juhani ja Sinikka Lindgren
Martti Lindqvist
Virpi ja Toivo Loikkanen
Marjo Lorenz
Tapio Luoma
Tarja-Liisa ja Arto Luukkanen
Pertti ja Päivi Luumi
Risto Lyytikäinen
Eino ja Kristiina Lyytinen
Sirkka ja Olavi Lähteenmäki
Aarre Läntinen
Inge Lønning
Asta ja Heikki Makkonen
Markus Malk
Per-Olof ja Liisa Malk
Mari Malkavaara ja Heikki Jääskeläinen
Matti Malmivaara

<i>Tuija Mannström</i>	<i>Samuli Onnela</i>
<i>Jaana ja Seppo Marjanen</i>	<i>Lauri Otsamo</i>
<i>Eeva Martikainen ja Matti Kotiranta</i>	<i>Jukka Paarma</i>
<i>Jouko ja Eeva-Kaisa Martikainen</i>	<i>Reijo Pajamo</i>
<i>Nils och Yngvill Martola</i>	<i>Heikki Palva</i>
<i>Rudolf Mau</i>	<i>Eeva ja Arto Partio</i>
<i>Gerhard May</i>	<i>Hannu ja Irja Pelkonen</i>
<i>Brita ja Alpo Meriläinen</i>	<i>Matti Peltola</i>
<i>Erzbischof Mihail</i>	<i>Olavi Peltola</i>
<i>Matti Mikkola</i>	<i>Sirkka-Liisa Peltola</i>
<i>Rudolf Molnar</i>	<i>Tuula ja Eero Peltola</i>
<i>Viggo Mortensen</i>	<i>Abti Peltonen</i>
<i>Terhi Muilu-Teinonen</i>	<i>Aimo Peltonen</i>
<i>Helvi ja Martti Mulari</i>	<i>Kalervo ja Kaarina Peltonen</i>
<i>Seija ja Eino Murtorinne</i>	<i>Raili ja Samuli Pentikäinen</i>
<i>Arto Mustajoki</i>	<i>Raili Pentti</i>
<i>Kai Mustakallio</i>	<i>Irmeli ja Eino Perälä</i>
<i>Leena ja Hannu Mustakallio</i>	<i>Otto Hermann Pesch</i>
<i>Seija ja Raimo Mäkelä</i>	<i>Sisko ja Rolf Pesonen</i>
<i>Pirkko ja Tapani Mäki-Panula</i>	<i>Anni ja Simo Peura</i>
<i>Leila Mänttari</i>	<i>Vinzenz Pfnür</i>
<i>Norman Nagel</i>	<i>Tuula ja Juha Pihkala</i>
<i>Anna-Maija ja Taisto Nieminen</i>	<i>Matti ja Maija-Liisa Pikkarainen</i>
<i>Eila ja Jorma Niinikoski</i>	<i>Salme ja Heikki Pirinen</i>
<i>Saija Niku</i>	<i>Sylvia ja Kauko Pirinen</i>
<i>Kjell Ove Nilsson</i>	<i>Jorma Pitkänen</i>
<i>Martti Nissinen</i>	<i>Michael Plathow</i>
<i>Tuija Numminen</i>	<i>Timo Pokki</i>
<i>Vesa Nuorva</i>	<i>George Pósfay</i>
<i>Juha Nurmi</i>	<i>Veikko Purmonen</i>
<i>Kristiina ja Erkekä Nurmi</i>	<i>Markku Pyysiäinen</i>
<i>Tapani ja Pirkko Nuutinen</i>	<i>Ilkka Pärssinen</i>
<i>Helge Nyman</i>	<i>Juhani Päätaalo</i>
<i>Pekka Nätti</i>	<i>Horst G. Pöhlmann</i>
<i>Peder Nørgaard-Højen</i>	<i>Juhani ja Sisko Pörsti</i>
<i>Bernt T. Oftestad</i>	<i>Riitta Pöyhönen</i>
<i>Kristiina Oblin</i>	<i>Virpi Qvist</i>
<i>Marjo Ojajärvi</i>	<i>Päivi Rabkonen</i>
<i>Hannu ja Raili Ojalehto</i>	<i>Sisko Raitis</i>
<i>Daniel Olivier</i>	<i>Liisa Rajamäki</i>

<i>Jarno Raninen</i>	<i>Heikki Sariola</i>
<i>Erkki Ranta</i>	<i>Olavi Saurio</i>
<i>Leena Rantakokko</i>	<i>Heinz Scheible</i>
<i>Annakaisa ja Hannu Rantala</i>	<i>Maurice Schild</i>
<i>Tapani Rantala</i>	<i>Johannes Schilling</i>
<i>Pekka Rantanen</i>	<i>Martin Schloemann</i>
<i>Eino Rauba</i>	<i>Johannes Schröter</i>
<i>Kaarina ja Aulis Raunio</i>	<i>Reinhard Schwarz</i>
<i>Sirkka-Liisa ja Antti Raunio</i>	<i>Martin Seils</i>
<i>Arja ja Mikko Reijonen</i>	<i>Kurt-Viktor Selge</i>
<i>Tiina ja Jukka Reinikainen</i>	<i>Birger Selroos</i>
<i>Viljo Remes</i>	<i>Pirkko ja Juha Seppo</i>
<i>Päivi ja Matti Repo</i>	<i>Jarkko Seppälä</i>
<i>Christa Reuter</i>	<i>Arto ja Anneli Seppänen</i>
<i>Inari ja Jaakko Ripatti</i>	<i>Sinikka ja Arvi Seppänen</i>
<i>Michael Root</i>	<i>Ernst Seybold</i>
<i>Miika Routasalo</i>	<i>Andreas Siemens</i>
<i>Marja ja Simo Rundgren</i>	<i>Anna Liisa ja Matti Sibvonen</i>
<i>Miikka Ruokanen</i>	<i>Raija Siitonen</i>
<i>Toivo Ruotsalainen</i>	<i>Arto Silvola</i>
<i>Antti Rusama</i>	<i>Jukka Simoila</i>
<i>Henning Ruune</i>	<i>Kaisa ja Pentti Simojoki</i>
<i>Veikko Ruusuvuori</i>	<i>Maunu Sinnemäki</i>
<i>Ulrich Rieß</i>	<i>Reinhard Slenczka</i>
<i>Jussi ja Helena Rytkönen</i>	<i>Heribert Smolinsky</i>
<i>Esko ja Riikka Ryökäs</i>	<i>Vuokko ja Hannu Soikkanen</i>
<i>Heikki Räisänen</i>	<i>Raija ja Matti Sollamo</i>
<i>Vuokko ja Timo Rämä</i>	<i>Wolfgang Sommer</i>
<i>Antti Saarelma</i>	<i>Walter Sparr</i>
<i>Satu ja Risto Saarinen</i>	<i>Reinbart Staats</i>
<i>Juhani ja Paula Sainio</i>	<i>Kirsi Stjerna</i>
<i>Sorja ja Kauko Salmenkallio</i>	<i>Brigit Stolt</i>
<i>Samuel ja Hannele Salmi</i>	<i>Horst Ständer</i>
<i>Lauri Salminen</i>	<i>Anne ja Seppo Suokunnas</i>
<i>Marja-Leena Salonen</i>	<i>Samuli Suolanen</i>
<i>Hannu K. Saloranta</i>	<i>Pekka O. Suoranta</i>
<i>Leena ja Leo Saloranta</i>	<i>Henrik Svensson</i>
<i>Aino Ibo Salovius</i>	<i>Kari ja Hilke-Liisa Syreeni</i>
<i>Esa Santakari</i>	<i>Riitta ja Pekka Särkö</i>
<i>Anna-Maija ja Yrjö Sariola</i>	<i>Rune Söderlund</i>

Hilke ja Martti Takala
Marja-Liisa ja Jussi Talasniemi
Helena Tammi
Lea ja Kalevi Tamminen
Vetrali Teclé
Juhani Tervonen
Notto R. Thelle
Kyllikeksi Tiensuu
Seija ja Yrjö Tiisala
Annikki ja Reino Tillanen
Reino Toikka
Arno Toivanen
Hanna ja Saku Toiviainen
Kalevi ja Leena Toiviainen
Leena ja Markku Toivio
Heikki Toivola
Yoshikazu Tokuzen
Jouni Tolvanen
Päiviö Tommila
Joachim Track
Martin Treu
Liisa Tuovinen
Olavi ja Liisa Turja
Jouni ja Tuula Turtiainen
Eini Turtinen
Asko Typpö
Pirjo ja Reijo Työrinoja
Harald Wagner
Liisa Wabler
Tuire Valkeakari
Alpo Valkeavaara
Hector Vall Vilardeñ
Joachim P. Walter
Hannu Väpaavuori
Anneli Varja-Raninen

Elisa ja Jussi Varkemaa
Günther Wartenberg
Eino Vauramo
Pirjo ja Timo Vejjola
Juhani ja Eeva-Sisko Veikkola
Leena ja Teuvo Veikkola
Gunther Wenz
Paul Verschuren
Frans J. Verstraelen
Jouko Vesala
Klaus Wesner
Ritva Vetri
Annikka ja Kauko Viitanen
Erik Vikström
Iris Wikström
John Vikström
Rainer Vinke
Aimo Virtanen
Matti-Pekka Virtaniemi
Jari Visto
Reiner Vogels
Heinrich Voges
Jens Wolff
Hans Vorster
Martti Voutilainen
Mia Wrang
Miika ja Sinikka Vuola
Raimo Vuoristo
Seppo Väättäin
Annikki ja Vilho Ylijoki
Simo ja Marjaliisa Ylikarjula
Adolar Zumkeller
Ermo Äikää
Lars Østnor

Vorwort

Am 29. September 1997 feiert der Lehrstuhlinhaber für Ökumenische Theologie an der Universität Helsinki Tuomo Mannermaa seinen 60. Geburtstag. Der Jubilar hat die finnische Luther-Forschung der letzten 20 Jahre und die ökumenischen Gespräche vor allem mit der katholischen Kirche und der Russisch-Orthodoxen Kirche sowie aber auch innerhalb der protestantischen Kirchen entscheidend geprägt. Durch seine wissenschaftliche Arbeit hat er international weite Aufmerksamkeit gefunden, besonders durch seine Untersuchungen zu Luthers Theologie, z. B. *Der im Glauben gegenwärtige Christus. Rechtfertigung und Vergottung* (Hannover 1989) sowie zur ökumenischen Theologie, z. B. *Von Preussen nach Leuenberg. Hintergrund und Entwicklung der theologischen Methode in der Leuenberger Konkordie* (Hannover 1981).

Aus Anlaß seines 60. Geburtstages wird ihm diese Festschrift gewidmet, in der Freunde und Fachkollegen/-innen, einige von ihnen seine Schüler/-innen, zum Zeichen der Ehrung und Dankbarkeit Beiträge aus den Bereichen der Luther-Forschung und der ökumenischen Theologie verfaßt haben.

Wir sind den Herren Lic. Olli Hallamaa, Doz. Simo Peura, Dr. Antti Raunio und Dr. Rainer Vinke für die redaktionelle Hilfe sehr dankbar. Wir danken auch der Finnischen Theologischen Literaturgesellschaft, der Finnischen Gesellschaft für Kirchengeschichte und der Zeitschrift *Teologinen Aikakauskirja* für ihre Mitarbeit. Der Luther-Agricola-Gesellschaft verdanken wir die verlegerische Verantwortung für das Buch.

Die Herausgeber

Heiligkeit und Heiligung

CARL AXEL AURELIUS

”DU MUSST die Begriffe retten, bevor Du die Menschen retten kannst.” Indem Paul Tillich dies sagt, spricht er von den grossen Symbolen im christlichen Glauben, die wir nicht entbehren können, aber die wir Gefahr laufen zu verlieren und deswegen wiedererobern müssen. Und dieses versuchte er auch. Gute Beispiele lassen sich finden, nicht zuletzt in seinen Predigten, z.B. in den bekannten ”Dennoch bejaht”. Die Predigt ist eine Auslegung von Röm. 5, 20: ”Wo aber die Sünde mächtig geworden ist, da ist doch die Gnade viel mächtiger geworden”. Hier sagt Tillich u.a.:

Es gibt wenig Worte, die den meisten von uns fremder wären als ”Sünde” und ”Gnade”. Sie sind fremd, gerade weil wir sie so gut kennen. Im Laufe der Jahrhunderte hat sich ihre Bedeutung verzerrt, und sie haben so viel von ihrer echter Kraft verloren, dass wir uns ernstlich fragen müssen, ob wir sie überhaupt noch gebrauchen oder sie wie nutzloses Gerät wegwerfen sollen. Aber es ist etwas Geheimnisvolles um die grossen Worte unserer religiösen Tradition: sie können nicht ersetzt werden. Alle Versuche, sie zu ersetzen – auch meine eigenen –, vermochten nicht die Wirklichkeit dessen, was sie meinen, zum Ausdruck zu bringen; sie führen zu seichem und kraftlosem Gerede. Es gibt keinen Ersatz für Worte wie ”Sünde” und ”Gnade”. Aber es gibt einen Weg, ihren Sinn wieder zu entdecken. Es ist der gleiche Weg, der uns in die Tiefe unserer menschlichen Existenz führt. In jener Tiefe wurden die Worte begriffen, und da gewannen sie Macht für alle Zeiten, da müssen sie von jeder Generation und von jedem von uns neu gefunden werden.¹

¹ TILlich 1948, 144.

Die Absicht Tillichs ist also nicht die Begriffe zu *ersetzen*, sondern Schlüssel zu finden, um sie zu verstehen. Inzwischen lassen wir es offen, ob "Heilig" und "Heiligung" zu den "grossen Worten" gehören, die unersetzlich sind. Aber was Tillich über Unbrauchbarkeit und Kraftlosigkeit der Wörter sagt, könnte vielleicht wenigstens auf "Heiligung" bezogen werden. Dieser Begriff ist geschichtlich belastet. In der sogenannten "Modernität" scheint der Begriff "Heiligung" – zumindest durch den Gebrauch der Erweckungsbewegungen – unabwendbar den Gedanken in Richtung Konzentration auf das fromme Ich und den scharfen Schnitt zwischen "Leben im Fleisch" vor der Bekehrung und "geistliches Leben" nach der Bekehrung zu führen. Die Heiligung wird also gleichbedeutend mit dem Wachsen des Christen in Heiligkeit. Es geht, wie Schmid in seiner Dogmatik sagt, um "die inneren Zustände und sittliche Umwandlung, welche bei dem Menschen sich ereignen in und nach der Rechtfertigung".²

Aber wir leben in einer Zeit nach den Erweckungen, einer "post-modernen" Zeit, wo so viele von den Denkweisen der "Modernität" uns nicht mehr geläufig sind. Dies gilt z.B. für die früher so selbstverständliche Konzentration auf das individuelle "Ich". Schon die dialektische Theologie wie auch die Luther-Renaissance widersprachen ja heftig der Antropozentrität der vorangegangenen Jahrhunderte und versuchten ausschliesslich eine theozentrische Perspektive anzulegen. (Ob nun wirklich dabei etwas Neues geschaffen wurde und nicht nur eine Umkehrung der vorigen Betrachtungsweise und somit ein Bleiben im Rahmen der früheren Fragestellung – sei bis auf weiteres dahingestellt.) Da sich der Begriff Heiligung so eng mit der Modernität verknüpfen liess, wurde ein Infragestellen dieser Modernität auch ein Infragestellen des Heiligungs-begriffs überhaupt.

Der Begriff "Heiligkeit" hat vielleicht nicht so viele entstellende Nebenbedeutungen erhalten. Die Frage ist, ob er überhaupt eine Bedeutung bekommen hat. In der theologischen Reflexion hat man sich offensichtlich ohne diesen Begriff behelfen können. Zumindest hat man ihn für längere Zeit auf einen weniger sichtbaren Platz verwiesen. Heiligkeit wurde als eine Gotteseigenschaft unter anderen gesehen.

² SCHMID 1843, §§ 43 u. 48.

Aber man könnte von der Wiederkunft der Heiligkeit in der Theologie sprechen und dies am Beginn des Jahrhunderts. Ich denke an die theologischen Anregungen, die von der Religionsgeschichte und der Religionspsychologie ausgingen, von Nathan Söderbloms "Das Werden des Gottesglaubens" (1914) und Rudolf Ottos "Das Heilige" (1917). Sowohl Söderblom als auch Otto stellen die Heiligkeit als die religiöse Grundkategorie dar. Religion *ist* Empfindung von etwas unbedingt Heiligem. Söderblom sagt:

So wichtig auch der Gottesglaube nebst der Gottesverehrung für die Religion ist, so gibt es doch, wie ich oft hervorgehoben habe, ein noch bedeutungsvolleres Kriterium für das Wesen der Religion, nämlich der Unterschied zwischen "heilig" und "profan" ... Es kann wirkliche Frömmigkeit geben, ohne einen ausgebildeten Gottesglauben und Kult. Aber es gibt keine Frömmigkeit, die diesen Namen verdient, ohne die Vorstellung vom Heiligen.³

Einer, der wirklich die Anregungen aufnahm war der Jünger Söderbloms, Gustaf Aulén. Als ich neulich in Lund war, um die Bücher aus dem Nachlass Folke Holmströms zu holen, die der Universitätsbibliothek Linköping geschenkt wurden, fand ich zufällig auch ein Notizbuch: die Aufzeichnungen Folke Holmströms von den Vorlesungen Auléns über die Erwähnung des Gottesbegriffs in der späteren Theologie. Hier wird gesagt, es sei ein Charakteristikum der gegenwärtigen Theologie, dass sie für die Heiligkeit Gottes eintreten möchte (ebenfalls für Gottes Zorn und den Dualismus). Grund des Hervorhebens ist, dass man – im Gegensatz zur ethizierenden und rationalisierenden Theologie Ritschls – das spezifisch Religiöse, das Mysteriöse in der Religion und den souveränen und majestätischen Zug im biblischen Gottesbild bewahren und hervorheben will. *Mysterium tremendum et fascinans* – das Unergründliche und Unsagbare lässt sich nicht in festen, rationellen Begriffen fangen.

Was machte Aulén daraus? Er schrieb sein "Der allgemeine christliche Glaube", erste Auflage 1923. Schon in der Einleitung sagt Aulén unter Hinweisung auf Söderblom und Otto:

³ SÖDERBLOM 1914, 162.

Eine Offenbarung findet statt in allem, was uns vor etwas Heiliges stellt... Sobald wir etwas Heiliges vernehmen, etwas von dem Geheiligten, befinden wir uns in der Sphäre der Religion. Im Anschluss an das, was von verschiedener Seite innerhalb neuzeitlicher religionspsychologischer, religionsgeschichtlicher und religionsphilosophischer Untersuchungen geltend gemacht wurde, verstehen wir hier "heilig" als das Hauptwort der Religion.⁴

Dieses "Hauptwort", Kriterium der Religion überhaupt, hat dann die Darstellung des charakteristisch Christlichen geprägt. Sie ist nach den drei Glaubensartikeln angeordnet und die Teile tragen der Ordnung nach die Überschriften: "Der Heilige", "Die Heiligung" und "Die Gemeinschaft der Heiligen". Hier sind also unsere zwei Begriffe sowohl dominant wie miteinander verknüpft. Und die "Heiligung" hat – überraschenderweise – alles, was im *zweiten* Glaubensartikel vorgegeben ist eingeschlossen!

Die Glaubenslehre Auléns von 1923 kann man als einen Versuch lesen, erstmals dem Begriff Heiligkeit seinen fundamentalen Platz wiederzugeben und von diesem Ausgangspunkt aus, dann den Begriff Heiligung zu bestimmen. Der Inhalt wird aus der Tat Christi hergeleitet – wodurch der einschränkende Sinn menschlicher Qualität dem Begriff beraubt ist. Religion als Begegnung mit "dem Heiligen" – Gott als "der Heilige" – "Heiligung" als "Lebensgemeinschaft mit dem Heiligen" – Auléns erklärende Worte zu den Rubriken verdeutlichen seinen Gedankengang:

Wenn dasselbe Hauptwort – Heilig – uns in jeder Überschrift der drei Teile begegnet, mag damit zunächst beabsichtigt sein, den inneren Zusammenhang der drei Teile auszudrücken... Der erste Hauptteil gibt eine Darstellung des christlichen Gottesbildes und der verschiedenen Hauptgesichtspunkte, aus welchen Gottes Tätigkeit sich sehen lässt. In Verbindung mit dem, was hier über die Gottestätigkeit gesagt wird, geht der folgende Teil zu einer ausführlicheren Darstellung der Lebenseinheit mit Gott über – der Ausdruck Heiligung wird also hier in ihrer eigentlichen und spezifisch religiösen Bedeutung von Einfügung in Lebenseinheit mit dem Heiligen verstanden (vgl. Urchristentum und Luthers Erklärung zum dritten Artikel im Grossen Katechismus). Es geht hier um die Voraussetzung dieser Heiligung in der in Christo konzentrierten Gottestat und um

⁴ AULÉN 1923, 17.

die Verwirklichung und das Existenzrecht der Heiligung. Der dritte Hauptteil schliesslich möchte die fortlaufende Gottestat vom Gesichtspunkt der Gemeinde aus sehen, oder mit anderen Worten: darlegen, wie der Glaube den geistlichen Zusammenhang, in der die Heiligung verwirklicht wird, sieht.⁵

Aber für Aulén – wie für Tillich – geht es im Grunde um Offenheit, um die adäquatesten Begriffe für die "Sache" zu finden, die in der Gegenwart undeutlich geworden ist und deshalb in der Gefahr steht missverstanden zu werden. Und es zeigt sich auch, dass Aulén seine ursprüngliche Terminologie in den nachfolgenden Ausgaben des "Der allgemeine christliche Glaube" ab 1923 verliess. In der dritten Ausgabe ist das "Hauptwort" stattdessen "Die Liebe" und die Überschriften "Die göttliche Liebe", "Weg der göttlichen Liebe" und "Gemeinde der göttlichen Liebe". (Zum Teil erklärt sich dieser Wortlaut sicher aus der engen Zusammenarbeit Auléns mit Anders Nygren, der "Agape" als "Grundmotiv" der christlichen Glaube ansah.)

Diese Entwicklung war vielleicht vorauszusehen. In der ersten Auflage hat Aulén offensichtlich Schwierigkeiten mit seinem "Hauptwort", mit dem Heiligkeitsbegriff, so wie Söderblom und Otto es vermittelt haben. Man sieht es zum Beispiel daran, dass er von Heiligkeit eher als "Hintergrund" statt "beherrschendem Inhalt" spricht.⁶ Der Heiligkeitsbegriff im allgemein religiösen Sinn neigte dazu, in den Vordergrund zu treten, in einer Weise, die alle anderen Dinge verdrängte, die auch nötig war hervorzuheben, besonders wenn man dem Echtchristlichen gerecht werden wollte. So ist es ja schon bei Otto und diese Tendenz verrät seinen tatsächlichen Anschluss an die "Reden" Schleiermachers über die Religion als "Gefühl absoluter Abhängigkeit" und als "Anschauung des Universums". Übrigens war Otto der Herausgeber des ursprünglichen Texts der "Reden" im Jahre 1899, hundert Jahre nach ihrer Entstehung. Ein weiterer Unterschied besteht darin, dass der Gegensatz zwischen heilig und profan für Aulén in seiner Darstellung des christlichen Glaubens nicht wichtig oder strukturierend ist. Schon 1923 ist die Front gegen das Böse von entscheidender Bedeutung. Das für Aulén spezifische Kampf-Sieg-Motiv ist deutlich zu spüren.

⁵ AULÉN 1923, 108.

⁶ AULÉN 1923, 110.

Der Heiligkeitsbegriff in der von den gegenwärtigen Theologen gegebenen Deutung und Dominanz schuf also Probleme für Aulén in seiner Beschreibung des christlichen Glaubens. Aber es gab ihm auch andere Schwierigkeiten, ebenso wichtig wenn nicht sogar wichtiger, und zwar auf dem Gebiet des *Gottesdienstlebens*. Sowohl für Aulén wie auch für Otto war der Gottesdienst – die heilige Liturgie – ein wesentlicher Grund zur Wiederkunft der Heiligkeit in der Theologie. (Besonders hervorzuheben in einer Tradition wo Liturgie und Theologie sich nach und nach voneinander entfernt hatten.)

Otto erzählt selber, dass er die Anregung zum "Das Heilige" bekommen hat, als er "Trishagion", das dreimal "Heilig" der Serafen aus Jesaja 6, in einer äusserst armen marokkanischen Synagoge hörte. Dies war, sagt er, "die Entdeckungsstunde". Und Aulén motiviert ausdrücklich sein Hauptwort von 1923 mit dem Hinweis zum Gottesdienst:

Die Heiligkeit ist die selbstverständliche Voraussetzung jeder urchristlicher Rede über Gott. Es ist charakteristisch, dass es im ersten Gebet des Vaterunser heisst: Geheiligt werde Dein Name. Charakteristisch ist auch, dass das Wort Heilig sozusagen im christlichen Sprachgebrauch immer mitklingt, sobald es um die Sphäre Gottes geht: Christus – Der Heilige Gottes, Der Heilige Geist, Gemeinschaft der Heiligen, Heiligung, Gottes heilige Wort, die heiligen Sakramente usw. Es ist auch kein Zufall, dass unsere schwedische Hochmesse mit dem alten Trishagion beginnt – ein Anfang und ein unschätzbare Hintergrund zum darauffolgenden Gottesdienst.⁷

Das Wort "heilig" prägt den Gottesdienst (auch wenn das Trishagion nicht sehr lange "unschätzbare Hintergrund" bleiben durfte). Otto und Aulén sehen beide den Wert darin, aber sie ziehen *ganz verschiedene Konsequenzen* daraus für die gottesdienstliche Erneuerungsarbeit in der beide – jeder an seinem Ort – teilnahmen.

Der Vorschlag Rudolf Ottos zur Erneuerung des Gottesdienstes ist von einer andachtvollen Anbetung beherrscht, der Mensch hat das Heilige vor Augen. Er spricht vom "Dienst des Schweigens", und er meint nicht nur das äussere Schweigen sondern auch das innere, Sabbat und Stille der Seele und aller ihrer Kräfte, "das ruhige Einsinken in den ewi-

⁷ AULÉN 1923, 112.

gen Grund, das hohe Wunder der Einigung selber". Dies sind – gerade wie in Reden Schleiermachers – Ausdrücke der Mystik, individuelles religiöses Erlebnis und Erfahrung der Einheit, Unio mit dem Weltall und dessen Geist.

Aulén vergisst natürlich nicht den legitimen Platz des Schweigens im evangelischen Gottesdienstleben, auch nicht den Charakter des Anbetens des Gottesdienstes. Und die Anrede der Gemeinde an Gott lautete immer so, wenn sie sich zum Gottesdienst versammelt hatte: "Der Herr ist in seinem heiligen Tempel", "Geheiligt werde Dein Name". Aber für Aulén ist dies nur eine Seite der Sache. Gottes Wort an die Gemeinde wurde auch allsonntäglich in dieser Weise gesprochen: "...der Gemeinde zu Korinth, den Geheiligten in Christo Jesu, den berufenen Heiligen samt allen denen, die anrufen den Namen unseres Herrn Jesu Christi an allen ihren und unseren Orten...(1. Kor. 1, 1)

Eine tatsächliche Wiedereroberung des Begriffes Heiligkeit kann für Aulén nur zustandekommen, wenn diese beiden Momente – Gottes Heiligkeit und (um mit der Glaubenslehre zu sprechen) das Hineinversetzen des Menschen in eine Lebenseinheit mit dem Heiligen – wahrgenommen werden und nicht das eine vom anderen verdrängt werden darf. Aber die gegenwärtige Theologie hat den Begriff Heiligkeit in solcher Weise ausgelegt, dass es für Aulén schwierig wurde, der anderen Seite Recht zu geben – der Seite, die seiner Meinung nach *im Vordergrund* hätte stehen müssen.

In seinem Buch "Liturgische Erneuerungsbestrebungen und evangelisches Christentum" vom Jahre 1928 spricht Aulén – in scharfer Polemik gegen Rudolf Otto – vom "Prinzip des Worts" das Wache steht "gegen jeden Mystizismus, wo Gottes Wille und Herzensgrund in Gefahr sind, ganz zu verschwinden vom Dunkel und dem Unbestimmten der grossen Unendlichkeit ersetzt".⁸ Und was meint nun Aulén mit "Prinzip des Worts"?

Prinzip des Worts steht – kurz gesagt – für "deus revelatus". Es steht für die Gewissheit, dass der Gott, den wir als Christen bekennen, nicht *nur* der verborgene Gott ist, sondern nun der, der "sich offenbart", der sich erkennen liess und uns ihn kennen lässt. Weil diese Gottesoffenbarung in Christo konzentriert worden ist und weil wir in ihm "Gottes Willen und

⁸ AULÉN 1928, 26.

Herzensgrund“ begegnen, wird er als ”das Wort“ im eigentlichen Sinn bezeichnet. Für das Prinzip des Worts eintreten zu wollen, bedeutet also von diesem Gesichtspunkt aus, um wieder Luther zu zitieren, ”nicht von einem anderen Gott wissen zu willen“ als dem hier – in und durch Christus – sich wahrnehmen lässt und mit uns handelt, Geschlecht nach Geschlecht.⁹

Also zeigt es sich, dass Aulén – in seiner Glaubenslehre wie auch in seinen Erörterungen hinsichtlich des Gottesdienstes – gar nicht die von Otto gegebene Distinktion vom Gott als ”mysterium tremendum et mysterium fascinosum“ benutzte, sondern eine ganz andere Distinktion, und zwar die zwischen Gott als ”absconditus et revelatus“. Und dies hatte nun klare Folgerungen für die Einheit und den Gebrauch des Heiligkeitsbegriffs. Anders gesagt: Inspirationsquelle für Aulén war nicht Schleiermacher sondern Luther. Und deshalb konnte er nicht unkritisch den Heiligkeitsbegriff mit dem Inhalt, den er in der Gegenwart bekommen hatte, übernehmen.

Die Distinktion zwischen ”deus absconditus“ und ”deus revelatus“, wie sie Aulén hier unternimmt, geht zur ”De servo arbitrio“ Luthers zurück, d.h. zu seiner Auseinandersetzung mit Erasmus 1525. Dieses Buch wurde ja lange Zeit als theologisch unmöglich angesehen (und wird es vielleicht heute noch hier und dort). Aber Dank Karl Holl (”Was verstand Luther unter Religion?“, 1917) war dieses Buch ins Blickfeld der theologischen Reflektion über das christliche Gottesbild gekommen.

In seiner Antwort auf Erasmus unterscheidet Luther zwischen dem Gott, ”der über uns ist“ und Gott so ”wie er uns bekannt ist und in Verbindung mit uns steht“. Zuerst wird Gott im ”Wesen seiner Majestät“ vorgestellt, ”der verborgene und furchtbare Wille Gottes“, den man nur ehren und anbeten kann aber den man nicht erforschen darf. Mit dem späteren Ausdruck wird Gott so verstanden wie er ”gepredigt und verehrt wird“, wie er uns im ”Wort und Gottesdienst“ begegnet. Ein Gott der ”nicht den Tod des Sünders will“. Es ist fast so, dass das Gottesbild bei Luther sich spaltet. In der Gedankenwelt Erasmus ist es anders. Das Gottesbild wird besser zusammengehalten als bei Luther, wo Gott auf einmal *grösser* und *näher* wird. Der Schwerpunkt liegt auf dem letzteren, weil ja sein Anliegen, hier wie auch sonst, seelsorgerlich ist. Er schreibt

⁹ AULÉN 1928, 25f.

gegen Anfechtung und Verzweiflung. Und liest man sein Buch nicht auf diese Weise, wird man ihn kaum verstehen.

Lassen wir Auléns erste Ausgabe "Der allgemeine christliche Glaube" sich gegen diesen Hintergrund abzeichnen, können wir feststellen, dass Aulén wohl den Heiligkeitsbegriff von der gegenwärtigen Theologie übernimmt, aber dass er – mit Hilfe Luthers – versucht, dessen Inhalt zu korrigieren, so dass der Schwerpunkt in der Rede von Gottes Heiligkeit nicht bei der göttlichen Majestät (*deus absconditus*) endet, sondern bei dem Gott, so wie er sich offenbart (*deus revelatus*).

Im Folgenden werde ich wie Aulén verfahren. Ich will es mit der Hilfe Luthers versuchen, ob wir nicht die "Schlüssel" zur Wiedereroberung der Begriffe Heiligkeit und Heiligung für heute finden können. Was ich meine, wird im Grossen und Ganzen mit dem von Aulén hervorgebrachten übereinstimmen, aber ich werde auch von ihm abweichen und solches betonen, was er aus irgendeinem Grund nicht weiterverfolgte. Und ich werde auch anderswoher Hilfe nehmen – von der schönen Literatur. Warum gerade die schöne Literatur? Ja, weil es fruchtbar scheint, wenn es sich so verhält, wie Tillich es sagt, dass die Begriffe wiedereroberet werden können, nur wenn wir ihre Bedeutung wiederentdecken "in der Tiefe der menschlichen Existenz".

Ich konzentriere mich auf drei Bereiche, die in den folgenden Punkten angegeben werden können:

- Heiligkeit im Lichte der reformatorischen Entdeckung
- Heiligkeit im Gottesdienstleben
- Heiligkeit im Alltag

Eine klare Verbindung liegt auch bei meinen drei Punkten vor. Aus der reformatorischen Entdeckung folgte eine bestimmte Gottesdiensttheologie und eine bestimmte "Alltagstheologie".

Heiligkeit im Lichte der reformatorischen Entdeckung

Seine reformatorische Entdeckung hat Luther bekanntlich während eines intensiven Ringens mit dem Ausdruck "Gottes Gerechtigkeit" im Römerbrief (1, 17) gemacht. Luther erzählt selber wie es sich zugetragen hat im Vorwort zur Ausgabe seiner lateinischen Schriften (1545). Aber

wir wollen es so wiedergeben, wie es in der schwedischen Belletristik einen Niederschlag gefunden hat. Ich denke an das Gespräch des Künstlers Staffan mit dem Freund Täbb in "Der Täbb mit dem Manifest" von Lars Ahlin:

Und nun muss ich über Luther reden, sagte Staffan und lächelte vor sich hin. Soviel ich's verstehe, ist er absolut ein Unicum. Er rang sowohl mit der Problematik des ausgehenden Mittelalters, wie auch mit den Humanisten und den Renaissancevertretern. Seine Reformation laborierte nicht mit zweierlei Wahrheiten. Unmittelbar war sie dem einfachsten Mütterchen zugewandt. Im Rahmen seiner Bedingungen schuf Luther ein eigenartiges System. Wenn jemand im Mittelalter seine Religion ernst nahm, wurde er darauf hingewiesen auf der Leiter der Vollkommenheit eine Sprosse nach der anderen aufwärts zu steigen. Auch Luther ging ja ins Kloster und hat mit seinem gewaltigen Ernst *vita religiosa* erprobt. Aber er fand, dass je näher man Gott kommt, um so klarer sieht man die eigene Sünde. Und wenn man die eigene Sünde sieht, da ist es aus mit dem Frieden des Gewissens. Nun war es aber so, dass er anfang nach einem gnädigen Gott zu rufen, den er auch schliesslich durch Deuten eines dunklen Hebraismus fand. Es zeigte sich nämlich, dass die Genetivbeziehung "Gottes Gerechtigkeit" nicht der genetivus possessivus sondern der genetivus instrumentalis ist. "Gottes Gerechtigkeit" ist nicht eine furchtbare und unnahbare Eigenschaft bei Gott, sondern eine Gerechtigkeit *von* Gott, das Mittel wodurch er Sünder rechtfertigte. Indem genetivus possessivus "als zerschmetterndes Donnerwetter" in den Ohren Luthers getost hat, klang nun genetivus instrumentalis als liebliche Musik. Es dünkte Luther als eröffnete sich das Himmelreich und er träte darin ein. Denn "durch Gottes Gerechtigkeit und Kraft und Weisheit werden wir weise, stark und gerecht". Die Reformation hat also ihren Ursprung darin, dass ein grammatikalisches Problem in einer richtigen Art und Weise gelöst worden ist. Aber dies ist nur der Ausgangspunkt des Luthertums. Dann folgen alle Konsequenzen: Luther erkannte, dass es einem Menschen nicht gebührt, heilig zu werden, was ausserdem eine Unmöglichkeit darstellt. Er fand, dass es einem Menschen gebührte von der Sündenvergebung zu leben. Kühn erklärte er, dass der Christenmensch ganz und gar Sünder ist und *gleichzeitig* ganz und gar gerecht.¹⁰

¹⁰ AHLIN 1943, 175f.

So weit Ahlin. Wir werden auf die "Vorlesung" Staffans für Tåbb zurückkommen. Hier möchte ich ihn nur in einem Stück komplettieren, anlässlich der Worte vom "dunklen Hebraismus".

"Gottes Gerechtigkeit" wurde in der autorisierten, lateinischen Ausgabe der Bibel wiedergegeben "Iustitia dei". Die lateinische Ausdrucksweise gab (und gibt vielleicht noch heute) Assoziationen, nicht gerade zum gnädigen Gott aber zu einer höheren Macht, die in ihrer Gerechtigkeit den Sünder bestraft, d.h. denjenigen, der gegen die von Gott aufgestellte Norm verstösst. In der Zeit seiner grossen Entdeckung arbeitete Luther nicht nur mit dem Römerbrief sondern auch (wie immer) mit den Psaltern. Und das führte später zu seiner zweiten grossen Auslegung, *Operationes in psalmos* (1519–1521). Im Ps. 5, 9 findet man den Ausdruck "Gottes Gerechtigkeit" (*Domine deduc me in iustitia tua*). Im hebräischen Originaltext, dem Luther sich in humanistischem Eifer zuwandte, ist das Wort für Gerechtigkeit *sedaka*. Dies ist im Grunde genommen kein juridischer Begriff, sondern ein gemeinschaftsbezogener Begriff – nicht Ausdruck einer Normrelation, sondern Ausdruck einer Gemeinschaftsrelation. Gott "bekleidet" den Menschen mit seiner Gerechtigkeit (Jes. 61,10). Um es mit Buber zu sagen, dreht es sich um den Unterschied zwischen einem Ich-Es-Verhältnis und einem Ich-Du-Verhältnis. Der Ausdruck verlor seine ausserbiblische Anknüpfung zur Strafe und Belohnung und wurde stattdessen mit Barmherzigkeit und Zuvorsicht und dem, was das Verhältnis unter Freunden angeht, gefüllt. Gott begegnet in Jesus Christus dem Menschen als einem Du, das ihm Gutes will. So wie Luther das Hebräische liest, wird Gerechtigkeit Ausdruck der Erlösungstat Gottes. Im Osterereignis hat Gott den Freundschaftsbund mit dem Menschen wiederhergestellt.

Das Wort "Freundschaftsbund" ist zwar nicht bei Luther zu finden, aber es stimmt mit der "Sache", wovon er spricht, überein und mit seiner fundamentalen Auffassung von der Sünde als Fremdheit und Feindschaft. "Freundschaft" hat den Vorteil, dass wir jenes Problem los werden, welches sehr bald in der Lutherrenaissance zum Vorschein kam: der Gegensatz zwischen einer "objektiven" und einer "subjektiven" Betrachtungsweise. Dass die rechtfertigende Handlung Gottes "uns zugute" (*pro nobis*) und "ausserhalb uns" (*extra nos*) sich ereignet wurde so stark betont, dass man in Schwierigkeiten geriet allen Aussagen rechtzugeben, wo Luther von der Erlösung "in uns" (*in nobis*) spricht. In der Lutherrenais-

sance war es fast ein verdecktes Problem, aber heutzutage ist es nicht zuletzt dank der finnischen Lutherforschung, die auf Tuomo Mannermaa zurückgeht, ans Licht gekommen. Mit der Freundschaft ist es ja so, dass es ganz uninteressant ist, den einen oder den anderen Part in den Vordergrund zu stellen. Wesentlich ist ja, was "dazwischen" liegt (vgl. Bubers "Das Zwischenmenschliche") und was verbindet. Auch wenn wir oft das Wort oberflächlich gebrauchen, ist doch wohl niemand ohne Erfahrung oder Vorstellung über wahre Freundschaft, mit jemandem zu leben, zu dem man Vertrauen hat und von dem man nur Gutes erwartet. Freundschaft ist etwas, *worin* man lebt. Und da wird es begreiflich, dass Luther von "Gottes und unsere Gerechtigkeit" oder "Gottes und unserer Heiligkeit" reden kann. Sie kommt von Gott und sie schliesst uns ein.

Heiligkeit im Gottesdienstleben

Im Gottesdienst ereignet sich die Begegnung zwischen Gott und Mensch, die besagt, dass der in der Taufe geschaffene Freundschaftsbund erhalten, gestärkt und vertieft wird. Der Gottesdienst ist für Luther, wie Regin Prenter sagt, "die Rechtfertigung in Funktion". Oder wie Luther selbst es sagt; "usus Evangelii et communio mensae Domini" (Gebrauch des Evangelium und der Gemeinschaft am Tische des Herrn). Deshalb kann er auch das, was hier passiert, als einen "fröhlichen Wechsel" charakterisieren. Der anwesende, lebendige Christus gibt das seine im Austausch zu dem, was uns gehört. Das geschieht in jedem Gottesdienst und solches passiert nur unter Freunden.

Luthers Tätigkeit während seines Aufenthalts auf der Wartburg und in den Jahren danach (Das Septembertestament, deutsche Psalmen und Gebete, Weihnachts- und Adventspostille etc.) soll als Versuch dieser "Begegnung" und dieses Austauschs" im Rahmen, den Gottesdienst zu *verdeutlichen*, gesehen werden. Und es macht seine scharfe Polemik gegen das Messopfer verständlich. Wenn das Wort verschwiegen ist und die Messe als Opfer dargestellt ist, da wird der Gebrauch des Evangeliums verdunkelt und ihm widersprochen, d.h. das Austeilen und der Empfang von dem, was Christus erworben und errungen hat (usus passionis et factum passionis). Der Gottesdienst wird unser Werk und das vorausgesetzte Gottesbild ist nicht das des Evangeliums, sondern eher mit dem

Bilde eines noch nicht ganz versöhnten Gottes ersetzt worden. Dazu wird der Charakter des Gottesdienstes als gemeinsames Vorhaben gefährdet. Zur Hervorbringung des Opfers sind keine Abendmahlsgäste nötig und nicht einmal die Anwesenheit einer Gemeinde.

Gegen diesen Hintergrund wird es auch erklärlich, warum Luther die Kennzeichen der Kirche (*notae ecclesiae*) aus dem Gottesdienst geholt hat. So z.B. in "Von den Concilien und Kirchen" (1539), wo er sieben verschiedene Zeichen nennt, als Antwort auf die Frage eines verzweifelten Menschen nach "einem heiligen christlichen Volk". Das erste ist, nicht unerwartet, "das Wort":

Erstlich ist dies christliche heilige Volk dabei zu erkennen, wo es das heilige Gottes Wort hat ... Dies ist das Hauptstück und das hohe Hauptheiligtum, davon das christliche Volk heilig heisst. Denn Gottes Wort ist heilig und heiligt alles, was es rührt, ja es ist Gottes Heiligkeit selbst.

Weiterer kennt man Gottes Volk an dem heiligen Sakrament der Taufe, wo es recht gelehrt, geglaubt und gebraucht wird, an dem heiligen Sakrament des Altars, wo es recht gereicht, geglaubt und empfangen wird, an den Schlüssel, an der Weihe und Berufung zu Kirchendiensten, am Gebet und schliesslich bei dem Heilstum des heiligen Kreuzes. Alle sieben werden Heilstümer genannt, wodurch "der heilige Geist in uns eine tägliche Heiligung und Vivification in Christus übt".

Wenn die Wörter klingen – "eine heilige, allgemeine Kirche" – drückt die Gemeinde damit ihr Selbstverstehen in der Kraft ihres Glaubens an die heiligende Anwesenheit Christi aus. *Die Identität ist geschenkt*, im Glauben empfangen. Deshalb wird auch die Kirche von der Doppelheit geprägt, welche bezeichnend ist für jeden einzelnen Christen. Diese Doppelheit der Kirche hat vielleicht in unserer Zeit Bonhoeffer schärfer als andere ausgedrückt:

Kirche ist ein Stück Welt, verlorene, gottlose, unter den Fluch getane, eitle, böse Welt; und böse Welt in der höchsten Potenz, weil in ihr der Name Gottes missbraucht, weil in ihr Gott zum Gespielen, zum Abgott der Menschen gemacht wird... Aber: Kirche ist ein Stück qualifizierte Welt, qualifiziert durch Gottes offenbarendes, gnädiges Wort ...¹¹

¹¹ BONHOEFFER 1932, 286.

Heiligkeit im Alltag

Die Heiligkeit der Kirche ist restlos abhängig von der Anwesenheit des Heiligen und Beteiligung an den Heilmitteln. So ist Kirche "communio sanctorum". Auch hier haben wir, um mit Staffan zu reden, "ein grammatikalisches Problem". Das Wort "sanctorum" ist genetivus pluralis, aber es kann entweder als maskulinum (sancti) oder neutrum (sancta) gedeutet werden, Gemeinschaft der Heiligen oder Teilhaftigkeit des Heiligen (= der Sakramente). Luther versteht den Ausdruck personal, aber deutet es so, dass die andere Bedeutung einbegriffen wird. Gemeinschaft der Heiligen ist in der Tat eine Wirklichkeit nur durch Teilnahme der Gnade und durch dessen Mittel. So hat es auch Aulén verstanden. Es geht deutlich von dem dritten Teil seiner Glaubenslehre hervor, welche die sakramentale Seite der Rechtfertigung pointiert. Aber die Frage ist jetzt: Endet es bei Luther damit?

Jedenfalls nicht gemäss dem Künstler Staffan. Er setzt das Gespräch mit Tåbb fort, indem er noch eine Konsequenz aus Luthers Entdeckung aufzeigt:

Nun endlich bekam der Sünder Gewissensruhe, denn dadurch, dass der Mensch seiner Sünde begegnete, begegnete er auch ihrem Gegensatz: der Gerechtigkeit, die von Gott kommt. Vita religiosa verlor deshalb ihre Bedeutung. Der Beruf trat an ihre Stelle. Es galt nicht mehr Barfussmönch zu werden, sondern treu zu sein im weltlichen Beruf, der einem vorgelegt worden war. Die Magd wurde eine Heilige, obwohl sie nach wie vor Dienstmädchenarbeit verrichtete. – In der letzten Zeit kam es mir in den Sinn, Tåbb, dass unsere säkularisierte Kultur einen Luther nötig hat, der im Rahmen *unserer heutigen* Bedingungen eine Art Luthertum schaffen kann. Wir müssen Friede mitten im Drama finden, Ehrlichkeit mitten in der Lüge, Leben mitten im Tod, Schönheit mitten im Hässlichen. Wir müssen glücklich sterben können wie wir auch sind ohne falschen oder heimlichen Kompensationsgedanken.¹²

Und Staffan gibt Luther ganz richtig wieder, wenn er sagt:

Sehe zuerst dazu, dass Du an Christus glaubst und getauft bist. Dann kannst Du an dein Amt und deinen Beruf denken. Ich bin zum Predigen berufen... Bist Du Vater oder Mutter... tue Deine Arbeit zuhause und in

¹² AHLIN 1943, 177.

der Küche gut und in der Ordnung. Alles sind heilige Werke, weil Du dazu berufen bist. Das heisst heiliges Leben, das im Wort Gottes und im Beruf gelebt wird.¹³

Was Luthers Berufslehre anbelangt, ist wieder die Distinktion zwischen "absconditus" und "revelatus" wichtig, aber nun in einer etwas anders gemeinten Bedeutung, die sich auf die den Thesen der Heidelberger Disputation vom Jahre 1518 zurückzuführen lässt. Dort fertigt Luther zunächst jeden Versuch ab, aus "den Werken" (ex operibus) Vernunftsmässige Schlüsse über Gott in seiner unsichtbaren Majestät zu ziehen. Eine solche Theologie nennt er "theologia gloriae" – eine Herrlichkeitstheologie, die versucht, Gott "ohne Kreuz" auf dem Wege der Spekulation oder der Werke zu finden. Der wahre Theologe ist dagegen ein "theologus crucis", der von "posteriora Dei" ausgeht, d.h. von dem, was "hinter Gott" liegt. Dies ist ein merkwürdiger Ausdruck. Luther entnimmt es aus der Erzählung als Mose verlangte, Gottes Herrlichkeit zu sehen, aber nur Gott "auf den Rücken" blicken durfte (2 Mos. 33, 17). Für Luther bedeutet dies das Kreuz Christi. Auf dem Kreuz offenbart sich Gott in einer verborgenen Weise, unter seinem Gegensatz (sub contrario). Nichts im Kreuz erinnert den Mensch an Gott. Da ist Macht unter Schwäche verborgen, Weisheit unter Torheit, Heiligkeit unter Schmutz und Schande.

Ebenso verhält es sich mit der Berufslehre. Ein belletristisches Beispiel von unserer Zeit entnehme ich von einem Dichter in der Nachfolge Lars Ahlins, Göran Tunström und seinem "Juloratoriet" (Das Weihnachtsoratorium). Ich denke dabei an das, was dem grausam im Stich gelassenen Torin passiert, ihm, der ein Fremder für seine Umgebung und sich selber ein Feind geworden ist:

Torin war zum Leben verurteilt: als er versuchte, sich zu erhängen, zerbrach das Gitter, als er probierte die Gabel in die Pulsader zu stechen, kam der Gefängnispastor zu Besuch; ein geputzter, würdevoller Pastor, der berauscht von seiner Nüchternheit, nur Antworten zu geben hatte, Antworten, die wie Felsenstücke sich hinlegten vor den Eingang zu den chaotischen Tunnel der Fragen.¹⁴

¹³ WA 37, 480, 2–8.

¹⁴ TUNSTRÖM 1983, 213.

Da begenet dem Torin ein Weib – ”Gasseninventarium in Sunne, hinter ihrem Rücken machte man Fratzen und pfiß laut Night and Day”. Tunström nennt sie ”herrliche Birgitta”. Sie redet mit Torin und rührt ihn an:

Sie legte ihre Hand auf seinen Arm und er zog sich nicht zurück. Aber ich bin ja ein Nichts, zu nichts zu haben.
– Wir wollen nicht einander haben. Wir wollen sein. Und sollen suchen.
Geh mit mir nach Darjeeling, Torin.¹⁵

So war sie doch die heilige Birgitta, eine wahrhaft Heilige, dessen Wort und Berührung heilend wirkte und Torin zum Leben zurückbrachte, in eine lebevolle Freundschaft hinein. Ein ”genlyd” (Wiederhall) des Schöpfers erlösendes Wort, um mit Grundtvig zu reden. Aber das wusste sie bestimmt nicht selber. In diesem Augenblick war dies niemand klar – ausser Torin.

Wollen wir heute die Begriffe ”Heiligkeit” und ”Heiligung” wiedererobern und dies aus der Tiefe der menschlichen Existenz”, dürfen wir nicht vergessen, dass manches nicht ist, was es zu sein scheint, dass es nicht um Oberfläche geht, sondern um Kraft des Lebens. Vielleicht können wir ”Schlüssel” zum Sinn der Begriffe finden, wenn wir weiter nachdenken über Freundschaft und Heilung? Die Geschichte der Theologie und die Belletristik können uns Fingerzeige über die Richtung geben und Werkzeuge für die Deutung liefern.

Literaturverzeichnis

- AHLIN, Lars
1943 Tåbb med manifestet, Lund 1987.
- AULÉN, Gustaf
1923 Den allmänneliga kristna tron, Stockholm.
1928 Liturgiska förnyelsesträvanden och evangelisk kristendom, Lund.
- BONHOEFFER, Dietrich
1932 Gesammelte Schriften, B. III, München 1965/66.
- SCHMID, Heinrich
1943 Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche.

¹⁵ TUNSTRÖM 1983, 218.

SÖDERBLOM, Nathan

1914 Das Werden des Gottesglaubens, Deutsche Ausgabe 2, Leipzig 1926.

TILLICH, Paul

1948 Religiöse Reden 1, Stuttgart 1952.

TUNSTRÖM, Göran

1983 Juloratoriet, Stockholm 1984.

The Ontology of Deification

DENNIS BIELFELDT

”Faith therefore justifies, because it apprehends and possesses that treasure, namely, the present Christ. But in what mode Christ is present, one is not able to know, because, as I said, these things are darkness”.¹

”The ontology of Luther, which should be considered a ‘definite ontology’, is understood as the expression of a ‘real-ontic’ form of thought, but what is actually said by this?”²

I

THIS ESSAY attempts to examine systematically the ontology of the believer’s union with Christ, a union highlighted in the Luther interpretation of Tuomo Mannermaa and his school. While my investigation makes some use of historical analysis, it is not intended to be primarily an exercise in Luther research, i.e., it does not claim to have isolated the meaning of deification assumed by Luther – if indeed Luther did have a definite meaning in mind. I leave that to others more capable than I. Instead, it tries to classify and clarify some of the ontological issues connected with the assertion by the Finnish school that there is, for Luther, a ”real ontic” presence of Christ in the believer. In my

¹ WA 40 I, 229: 22–25: ”Iustificat ergo fides, quia apprehendit et possidet istum thesaurum, scilicet Christum praesentem. Sed quo modo praesens sit, non est cogitabile, quia sunt tenebrae, ut dixi.”

² KJELDGAARD-PEDERSEN 1993, 22: ”Die Ontologie Luthers, die als eine ’bestimmte Ontologie’ gelten soll, wird als Ausdruck einer ’real-ontischen’ Denkform verstanden, aber was ist eigentlich damit gesagt?”

opinion, although systematic-theological reflection ought not dominate the results of historical investigation, it is nonetheless important for understanding and communicating the conclusions of that research. I believe that the potential "abuse" or misinterpretation of deification is best mitigated by an ontological clarification of that concept. Those outside the Mannermaa circle who either staunchly disdain or avidly embrace "Lutheran deification" often suffer from the same malady: they are not always precisely clear on the claims made by the Finnish research.³ If my reflections should succeed in allaying such misunderstandings, I will count them a success. Furthermore, if they should have any value for the continuing research of the Finnish school, I would consider it grace.

In what follows I will summarize the basic claims made by Mannermaa and his school on the nature of deification, suggest various ontological models which could account for those claims, and evaluate critically these models in light of their coherence, and their adequacy to the central claims of deification. While I have elsewhere expressed concerns about whether or not deification is as strongly represented in the Luther texts as the Finns believe,⁴ my intentions in this essay are entirely friendly. If Mannermaa and his Finnish researchers have succeeded in finding something in the Luther texts that has been hidden for a very long time, how ought the larger theological community understand their discovery?

While the Finns have wrestled with the ontological question, the issues involved in the "real-ontic" unity of Christ and Christian are so complex that sufficient clarity has not yet been attained.⁵ Part of the problem pertains to the question of how to understand the *kind* of claim made by the assertion of a "real ontic" presence of Christ in the Christian. Given Luther's distinction between theological and philosophical kinds of statements, should the "real ontic" unity be understood theologically or philosophically?⁶ If it is to be interpreted theologically, how ought that unity be conceived? How would a theological ontological interpretation of "ontic unity" differ from a philosophical one?

³ See, for instance, WENZ 1996, 370–380, and the response by MANNERMAA 1996, esp. 387–390.

⁴ See BIELFELDT 1997.

⁵ For some of this wrestling see MANNERMAA 1993, SAARINEN 1993, PEURA 1994, and JUNTUNEN 1996.

In what follows I assume that while, for Luther, the languages of philosophy and theology have different semantic conditions, there nonetheless is but one reality to which those languages apply. Luther would have made little sense out of the notion that different types of language reference disparate ontological domains. While humans are epistemically limited in their grasp of the mysteries of the divine – and semantically limited in their expression of those mysteries – that does not mean that the divine lacks a definite ontological contour. Since both theological and philosophical language attempt to state what ultimately is the case, I think it justifiable to investigate the ontological question of the theological assertion of the believer's "real ontic" unity with Christ. In fact, it is precisely *because* we cannot directly conceive the nature of the unity between Christ and Christian that I think this investigation so important. While it is true that Luther could only use metaphor and analogy to express something about the mysterious unity with Christ, it is nonetheless true that those metaphors and analogies do succeed in miming, no matter how coarsely, the ontological contour of the divine and its relation to creation.⁷

The following seem to be the most important characteristics of the union between Christ and Christian posited by the Finnish School, a union trumpeted as "deification":

- 1) Deification is a "participation" of the believer in Christ which, because Christ is God, is also a participation in God Himself.
- 2) This deification is the result of divine love. Human beings cannot participate in God on the basis of their own love, rather God's love of humanity effects the deification.⁸ Christian participation in Christ is the result of the divine presence in the believer as love.⁹

⁶ One must remember that Luther claimed philosophical concepts become "nova vocabula" when used theologically (WA 39 II, 94:17–26). Theology thus forms a "nova lingua" over and against philosophy (WA 39 I, 231:30; 39 II, 5:32–38). See WHITE 1994, TYÖRINOJA 1987 and BIELFELDT 1990.

⁷ I think this claim is compatible with SAARINEN 1993, 174: "Wenn wir im folgenden einige solche Interpretamente skizzieren, die die 'real-ontische' Teilhabe an Gott zum Thema haben, beanspruchen die Interpretamente keine philosophische Gültigkeit, sondern sie sind Metaphern, die einen theologischen Sachverhalt beleuchten."

⁸ MANNERMAA 1989, 108–110, 185. This characteristic and many of those immediately following can also be found in the published work of Mannermaa's students. In interests of space I will refer primarily to Mannermaa's work.

3) It is through faith that the entire Godhead is present to human beings.¹⁰

4) This participation in God is not limited merely to a sharing in His divine work (*energeia*) as Palamas and the Cappodocian Fathers suggested, but following the older Athanasian model, is a participation in the very being (*ousia*) of God.¹¹ Furthermore, there is an identity between Christ's work and his person, such that the presence in human beings of Christ's work of justifying faith, is at the same time the presence of Christ Himself.¹²

5) Between Christ and the Christian there is a "real-ontic" unity, though the substances themselves do not change into something else.¹³ Just as God became a human being while remaining God, so too do human beings become God while remaining human.¹⁴ The unity between Christ and the Christian is not that of a static substance ontology, nor is it habitual grace accidentally inhering in the human substance,¹⁵ nor a relational unity due to some "effect" of God upon the Christian.¹⁶ It is neither an inner communion of wills, nor some external relation.¹⁷

6) The imputation of righteousness and the inhabitation of Christ in the Christian mutually presuppose each other: the imputation of righteousness depends upon the inhabitation of Christ, and the inhabitation of Christ depends upon that imputation of righteousness.¹⁸

7) The unity between Christ and Christian is effected by means of faith

⁹ MANNERMAA 1989, 200.

¹⁰ MANNERMAA 1989, 26–27, 197; See WA I, 441:25–27: "Quia vero Scriptura tribuit Christo ista omnia, ideo ipse est Vita, Iustitia et Benedictio quae naturaliter et substantialiter Deus est."

¹¹ MANNERMAA 1989, 99–100: "Die Eigenschaften von Gottes Wesen sind selbst das Wesen Gottes..." For treatment of the Athanasian model see MARTIKAINEN 1996, 13–18.

¹² MANNERMAA, 1989, 188: "Der im Glauben anwesende Christus – sowohl seine Person als auch sein Werk – ist mit der Glaubensgerechtigkeit identisch, derenthalben der Mensch vor Gott gerecht ist."

¹³ MANNERMAA 1989, 92–93. Luther speaks of the unity between the word and heart, the bride and groom, the lover and the beloved, and the rapt soul and God. "Idem enim est et utrumque simul est: deus illuminans et cor illuminatum, deus visus a nobis et deus praesens" (WA 5, 201, 20–21). See PEURA 1994, 296–297.

¹⁴ MANNERMAA 1989, 192–193.

¹⁵ MANNERMAA 1987, 25.

¹⁶ See SAARINEN 1989 for a description of the Neokantian penchant to conceive God's indwelling as his external "effect" upon the believer.

¹⁷ MANNERMAA 1989, 188; 1990, 19–20; 1993, 41.

which is the "forma" of Christ in the Christian.¹⁹ Loving acts towards the neighbor follows from this faith, such that the Christian can be said to have "two natures." The divine nature of the Christian is the Christ present in faith; the human nature is the poor neighbor's pain and sorrow assumed by the Christian.²⁰

8) While Christ and the Christian are in unity, the Christian never completely manifests that unity in this life, rather his or her unity with God is always hidden until the Last Day.²¹

In summary, the Finns claim that Christ and the Christian are united in such a way that the believer paradoxically is both fully human and yet has become God, and that his or her "divinity" remains at least partially hidden in this life. Thus, growth in the Christian life consists in the empirical manifestation of an ontological transformation which has already been accomplished. Simply put, Christians come to display that which they already are.²²

II

If Mannermaa is correct and Luther did hold (1) – (8), then the Reformer must have presupposed some view – no matter how sketchy or underdeveloped – concerning the ontological nature of the relationship between Christ and the Christian.²³ In what follows I have tried to construct models which attempt to "explain" or account for the unity between Christ and Christian affirmed by Mannermaa of Luther.²⁴ I am

¹⁸ Mannermaa argues that the "favor of God" in imputational justification cannot be separated from the "gift of God" in effective justification. See MANNERMAA 1989, 66–69.

¹⁹ MANNERMAA 1990, 22.

²⁰ MANNERMAA 1989, 101–105.

²¹ MANNERMAA 1989, 91.

²² PEURA 1994, 299.

²³ While one might term this a "theological" deification, and attempt somehow to contrast it with an "ontology," the distinction cannot be supported. I think Luther would assume that ontology is included within theology, because the latter deals both with being and the ground of that being. See SLENCZKA 1990, 29. For this reason ontology presupposes theology: "Es geht bei der Vergöttlichung, also bei der Gemeinschaft mit Gott, nicht um eine ontologische Begründung für die Theologie; es geht vielmehr um den theologischen Grund der Ontologie ... (46)."

unconcerned at present with the evaluation of either their internal coherence or their adequacy to (1) – (8).

A) Metaphysical Accidental Change (MAC): This view claims the God effects an elevation of the human to the divine whereby the accidental change in human beings brought about by the Fall is now canceled as Christ works an accidental transformation of a person's nonessential properties such that he or she now becomes justly ordered. On this view "deification" refers to that newly-worked "just ordering" of these accidental properties.

B) Metaphysical Essential Change (MEC): This is an elevation of the human to the divine in which the Fall is considered to have effected both an accidental and essential change in human beings. Accordingly, deification consists in a transformation both of the human being's nonessential and essential properties. "Deification" thus refers to the "just ordering" of a person's essential properties as well as his or her accidental ones.

C) Metaphysical Hypostatic Unity (MHU): This is an elevation of the human to the divine whereby the Fall occasions an accidental and essential change in human beings, and deification effects a real, but paradoxical, substantial change in the deified person without that person undergoing an essential change. In the same way that Christ assumed a human nature while remaining the Son of God, so too does a human being assume divine properties without a change from the human into the divine.

D) Mystical Personal Union (MPU). On this view, the individual assumes the divine person such that there are now two persons in one individual, the "Old Adam" comprised of those properties acquired in the Fall, and the "New Adam" possessing the properties of Christ Himself. While the hypostatic union talks of two natures in one person, this view claims that two persons actually constitute the one individual believer.

E) Ecstatic Formal Unity (EFU): This model, suggested by Mannermaa himself, claims that the unity between Christ and the fallen believer is accomplished through a "fellowship" (*Gemeinschaft*) of being. That which is an object of knowledge, love, or hope is at the same time the act of know-

²⁴ The term "model" is somewhat ambiguous. I neither mean a "mathematic model" whereby a semantic interpretation is specified such that the theorems of the theory are true under that interpretation, nor an "iconic model" where there is a strict isomorphism between one domain and another "modeling" it. I mean, rather, what Max Black called a "theoretical model," a tentative theory which explains by reference to a "relatively unproblematic, more familiar, or better organized secondary domain" (1962, 230). These deification models "explain" by constituting a "better organized secondary domain" upon which to understand commitments (1) – (8).

ing, loving, or hoping. Humans are deified in that when they are oriented to the being of Christ, the act of that orientation is already presupposed. Thus, they already "are" Christ in that Christ is the object of their faith, hope, and love.

F) Ontic Existentiell Change (OEC): This is an elevation of the human to the divine in which the human retains its own mode of existence, but within that mode is granted the be-ing of Christ in its "being-with" of the Christian life. Although there is no alteration of the existential structure of ontological relationships constituting the person's being-in-the-world in either the Fall or in deification, there is a change in the existentiell content of those relationships.

G) Ontological Existential Change (OXC): This is an elevation of the human to the divine in which the human gives up its characteristic structure of existing as being-in-the-world, and is given a new structure discontinuous from the old. On this view both the Fall and deification occasion a transformation of the existential structure and the existentiell content of human existence.

The first three senses pertain to a metaphysical analysis of entities in so far as they instantiate the properties of humanity and divinity. A metaphysical-categorical understanding of an entity takes its cue from Aristotle and the classical tradition, and specifies the kind of being an entity has. The last two models, inspired by Heidegger, deal with the ontological-existential comprehension of humanity and divinity; they recognize that the believer is an existing, self-transcending being which in its being, has being at issue. EFU is more difficult to situate, but can be located within the legacy of reflection on the metaphysics of knowledge of the Aristotelian-Thomistic tradition. MPU does not fit either the metaphysical nor the ontological traditions of thinking; it suggests a different kind of union altogether.

In what follows I attempt to develop these models further, and try to evaluate each of them according to two basic criteria, one of a logical and the other of an empirical nature. The first criterion claims that in addition to consistency, a model ought employ no "arbitrary disconnection of first principles."²⁵ The second concerns the model's applicability and adequacy to that which it is intended to model. It is applicable if it can in-

²⁵ See WHITEHEAD 1929, 9. Thus, "what is indefinable in one notion cannot be abstracted from its relevance to other notions" (5-6).

interpret some of the features specified in (1) – (8), and it is adequate if there are none of those features that are not so interpreted. In what follows, it should be recalled that while some of these models are suggested in the theological tradition (or in the tradition of Luther scholarship), they are finally only my *constructions*. More work of a historical nature is needed to link them definitively to positions historically advocated.

Consider MAC, the view that deification accomplishes a transformation of the person's nonessential properties without a corresponding change in any essential properties.²⁶ The view suggests that there is something like a "substantial self" which instantiates qualities or properties of a particular kind. An ontological question arises as to the nature of the soul or "I" instantiating these properties. How "wide" is it? Does the "I" already include some of its properties as part of its very particularity, or is it more like a "bare particular", a mere "thatness" which instances properties, but which is not comprised by them?²⁷ In other words, are we talking about a "thick," "thin," or "bare" particular?²⁸ Obviously, the thicker the particularity of the "I", the more we approach a position sympathetic with "individual essentialism," the view that individuals possess properties necessary and sufficient for their being the very individual they are.²⁹ This view, in turn, must be distinguished from the assertion of

²⁶ A property is essential to an entity if and only if it is necessary that the entity cannot exist without instantiating that property. A property is accidental if it is possible for the entity to exist without being an instance of that property.

²⁷ It might be useful to recall the definition given by Aristotle in the *Categories*. A substance is that which neither is "sayable" of anything, nor present in anything as an aspect or property of it. Simply put, it is that which remains self-identical through change, that whose accidents are aspects, properties, and relations, and that which can be "said" to be of a particular substantial kind or "secondary substance."

²⁸ ARMSTRONG 1989, 94–96. The "thin particular" is the notion of substance assumed by Locke, and the "thick particular" is that held by Aristotle and the tradition. Armstrong claims that since the thick particular "enfolds" both thin particulars and properties, it must be a state of affairs.

²⁹ See Michael LOUX 1995, 243. One can understand the claim as follows: P is an individuating essential property for x if and only if 1) x exhibits P in the actual world and all worlds in which x exists, and 2) there is no possible world in which some y which is not x exhibits P.

”general essentialism,” the position that claims that an individual’s belonging to a certain kind is due to its instantiating a cluster of properties necessary and sufficient for that belonging.³⁰ On the individual essentialist view, accidental properties are any properties the individual may or may not have which does not affect the *particularity* of the individual; on the general essentialist view they are those properties only which do not affect the *kind* of that individual.

Because there are so many ways to understand MAC, it is necessary to delimit some of the options. For instance, the notion of the ”I” as a ”bare particular” is internally problematic, for if individual *x* is said to have *F* and still be ”bare,” then it seems it really cannot instantiate *F*, for if *x* were to instantiate *F* it would not be bare after all.³¹ One might respond by making *x* ”thin” such that some instantiation of *F* is permitted. While this view has some contemporary support, its Lockean-inspired substratum-oriented metaphysics does not fit the intellectual context of Luther’s time. It is much more likely that Luther would be sympathetic to the traditional ”thick particular” view, a position claiming that there is a ”nature” to substance *x*, a nature constituted as the set of properties attributable to it.³² So how does metaphysically-clarified model of MAC square with the claims made by Mannermaa and his school about Luther’s deification?

While the model is now internally coherent, and while it squares with (1), (2), (3), (4), and (6), it runs into difficulties in explaining (5), (8), and possibly (7).³³ As (5) indicates, Luther frequently denounced the notion of accidental habitual grace in favor of the view that justification by

³⁰ For Aristotle, the general essence of an individual is the ontological correlate of the definition of the ”what it is to be” the kind of thing to which the individual belongs.

³¹ See John QUILTER 1985 for a description of this ”antinomy of bare particulars.”

³² I am fully aware that Luther used ”*substantia*” in non-Aristotelian ways. See WA 3, 419, 25–420, 30. The question is whether or not he rejected entirely any ”intrinsic nature” to existing things. JUNTUNEN argues persuasively for the existence of such an ”intrinsic aspect” for Luther (1996, 187–189). It surely seems that Luther presumes such an intrinsicity when he claims that ”two substances may be one substance” in the sacrament (WA 26, 439:29–36). Moreover, it seems Luther presupposes something very much like a substantial person – something self-identical through change – when he assumes the existence of the immortal soul (WA 36, 241; WA 39 II, 386). Furthermore, Luther is quite able to distinguish the ”substance” of God (*substantia dei*) from the ”form of the servant” adopted in the incarnation (WA 2, 147:38–148:5). See BIELFELDT 1995, 21–22.

Christ is always *extra nos*; grace is not something that can be possessed as a property of our being, rather it concerns the whole human being in his or her fallen nature. Another major problem concerns (8), the claim of the hiddenness of Christ's presence in this life. How on this model could there be a "hidden" deification when the change of the believer's accidental properties are themselves the manifestation of deification? It seems that either the properties are displayed or they are not. If they are displayed, deification is occurring, but if they are not exhibited, it is not. Accordingly, the degree to which the believer is deified is also the degree to which an accidental transformation is effected. Finally the model's ability to address (7) is suspect. It is difficult to see how talk of a Christian having "two natures" is compatible with the assertion of a human substance gradually possessing more and more of the accidental qualities of Christ. Because of these difficulties, the model must be rejected as a way to understand Luther's deification.

MEC is perhaps even more problematic, for on the construal of humans having a general essence, the change in essence in deification would constitute a transformation of the human into a different species altogether. Thus, just as the Fall occasioned a change from paradisiac man to a different species, i.e., fallen man, so too would deification accomplish a transformation back from fallen humanity to some kind of true or "higher" human being. But how could the *same* individual remain the individual it is while alternately possessing two different essences?³⁴

³³ One might object as well to its depiction of the Fall as accidental. It is interesting to note how later Lutheranism tried to avoid this charge of its accidentality. Chemnitz writes: "There are not a few who so extenuate original sin, that they pretend that it is a corruption of certain accidents only, and that the substance itself of man, and especially of the soul, exists after the fall... [The] nature or substance in man is truly corrupt, vitiated, and depraved... This corruption or depravity is nothing abstract, nor an idea outside of the substance or nature of man, but is inherent in our very nature and substance... (SCHMID 1889, 255).

³⁴ The Lutheran tradition knew this point as well. See SCHMID 1889, 243: "Concerning this [depraved] state... it must be asserted that it is natural to us in that sense in which this is said of original righteousness in the state of integrity. Were this state different, man would not cease to be man, and hence it does not constitute man's essence, but is connected with the essence, or the nature of man as he is now born, and that too in the most intimate and inseparable manner..." Actually MEC would entail that any change at all in the human substance in deification would constitute a new species. Accordingly, there would be a continuum of kinds exemplified in the gradual process of deification.

Moreover, the internal problems with MEC increase if it is understood as advocating individual essences, for now a change in any individual property would change the individual into another individual. If these internal difficulties were not enough to scuttle the model, the model's adequacy is also suspect. Clearly, it directly violates (5)'s declaration that "the substances themselves do not change," for how can there be an essential change without a change in substance? Furthermore, the same problems with (7) and (8) arise for MEC as well. Summarizing, we might say that MEC has all the difficulties associated with MAC with the added problem of an internal inconsistency in advocating an essential change without a change in that individual's kind.

MHU generates even more problems. How is it possible that some individual can coninstantiate incompatible property groups? One might respond by pointing out that MHU is an "echo" of the original hypostatic union in Christ. Just as the hypostatic union was neither essential nor accidental, but rather a *sui generis* type of unity of opposites, so too is the unity between Christ and Christian neither essential nor accidental, but a unity of the same type.³⁵ But what are the things so unified? On this model, they would be either essential or accidental properties. But if they are accidental modifications, the problems infecting MAC reappear. Alternately, if there is an essential transformation, the difficulties of MEC return. Thus, MHU has all the difficulties of MAC and MEC, while adding the problem of the coinstantiation of incompatible property groups. It seems that the problem with MHU, MAC and MEC is that the unity about which the Finns seem to be talking cannot be understood according to a substance-attribute model presupposing a distinction between essential and accidental properties.

MPU is next. At first it seems quite promising, for it rejects understanding deification according to the problematic of accidentality and essentiality. But soon we discover another difficulty. What is the "one thing" that succeeds in deification to individuate the individual believer during the acquisition of the other person? What exactly constitutes individuality, and can it properly apply to both the divine and human persons? Imagine individual A existing as a set of properties H prior to the

³⁵ Thomas clearly distinguished the hypostatic unity from that of an accidental or essential unity. See THOMAS 1988, 27–29 (ST 3, 2, 6).

mystical union with Christ. Now suppose that A retains his individuality as A while "taking on" the divine person consisting of properties D such that A now has both H and D. What is the ontological status of the A which remains self-identical through the assumption of substance D? Notice that the position is ontologically even more problematic than that of the hypostatic unity of Christ, for at least the hypostatic unity employs a well-established theory of how a particular hypostasis can possess natures. We simply do not have the luxury of any such theory when trying to conceive how some individual can assume another subjectivity while still remaining the individual it is.³⁶

The intriguing thing about the model is that it seems adequate to all of the features (1) – (8). It is particularly adept at modeling the requirement of (5) for a "real-ontic" unity that is not that of a metaphysical-categorical "static substance ontology," nor of the accidentality of habitual grace, nor of a "relational unity." On this view the divine and human persons do not change, but are united in the person of the believer. Human beings can be said to "participate" in the divine life to the degree that Christ's subjectivity inhabits the individual. While there is no essential or substantial transformation of the believer, there is a "real presence" of Christ in the Christian, a presence due to the divine self-giving love of God. Because the real presence of Christ in the believer is often covered up by human sin, feature (8) can be easily modeled on this view. Indeed, only on the Last Day will the Christian manifest the presence of Christ which is his gift through the grace of divine initiative. In addition feature (7) can be modeled as well, for the Christian has "two natures," the subjectivity of Christ and human subjectivity united within one and the same individual.

The model that Mannermaa himself suggest avoids the problem of conceiving two subjects in one individual. In an important essay Mannermaa develops EFU from Luther's ruminations in the 1514 Christmas sermon.³⁷ He argues that God's being must be understood according to

³⁶ The closest analogue would seem to be the Trinitarian notion of essential unity without personal unity. Both this image and that of the hypostatic union were used in subsequent Lutheranism to try to conceive this mystical unity of persons. See KNUUTTILA 1996, 304–308.

³⁷ MANNERMAA 1993, 37–53.

the Trinitarian model such that the divine production of the Word is itself the being of God. The Word brought "out of Himself" is presented "for Himself".³⁸ The Word is, however, identical to God, and its taking on of the flesh means that to participate in Christ is to participate in God Himself. Because the Word truly assumed flesh, God really *is* the flesh, he does not merely *have* the flesh. In the same way, human beings don't merely have the Word, they *are* the Word. How is this possible?

Human beings must first become nothing, so that they might be granted a "fellowship" of being. At this point Mannermaa appeals to Luther's use of Aristotle. Aristotle held that the intellect is in potency to all forms of knowledge, but is actualized only when having an object of knowledge. When the intellect comes to think a tree, it is actualized as the form of tree-thinking such that one can say the intellect's object (the tree), and its act of thinking are the same thing. To think a tree is to have one's intellect actualized as the form of tree-thinking. The intellect is thus the "matter" to be formed by thinking its object. There is an identity in the act of thinking and the object thought in that there cannot be an object for thought (the tree) without the act of tree-thinking; conversely there cannot be the act of tree-thinking without there being an object thought.

In the same way, God is the object of the blessed and their very essence, for they could not be blessed and have God as an object of their blessedness were they not already formed by that God.³⁹ So it is that the being of faith is the act of having faith, the being of love is the act of having love, and the being of hope is the act of hoping. To know God is to have God as the object of one's thought. But to have God as the object of one's thought is to already have the form of God in us. But if the form of God cannot be separated from God's very being, it follows that God's being must dwell in the Christian as well. Throughout, Mannermaa makes much of Luther's statement that there is a unity of the knower and the thing known.

While Mannermaa should be highly commended for trying to develop Luther's reflections in the sermon into an ontology which would make sense of the "ontic unity" he finds in Luther, and while the model

³⁸ MANNERMAA 1993, 38.

³⁹ MANNERMAA 1993, 49–54.

seems adequate to (1) – (8), there is a major problem threatening its coherency. Mannermaa claims that there is a unity of Christ and Christian in the believer by virtue of the fact that the Christian has Christ as his object, and thus already has the form of Christ within him. But on this understanding, it is unclear how any ontic distinctiveness can be granted to that relation of unity, for any object to which one is oriented becomes, on this view, the form of the intellect. Thus, for all x , if x is an object for the intellect, then x is the form of that intellect in its intending of x .⁴⁰

But surely Mannermaa would want to claim that there really is something quite distinctive about the *unio mystica* with Christ, something different from other acts of knowing, believing, hoping, and loving. However, on his interpretation, it seems we have to grant that all life is a participation for Luther. One can "participate" in God, or "participate" in one's spouse, or "participate" in one's work, or even "participate" in one's horse. According to EFU, the "real ontic unity" of Christ and Christian becomes almost trivial, for it is just one of thousands of "real ontic unities" in which one daily finds oneself.⁴¹ A related problem for the model is that it does not seem to provide a way to understand unity with something really "other" than oneself. Although Aristotle believed that the thinking mind takes on the intelligible form of the external object and becomes identical with it, he held that it is not an identity with the actual object, but merely with the object's intelligible form.⁴² I am not sure that a mere similarity between the external object and the form of its intelli-

⁴⁰ Mannermaa seems to recognize this in his discussion of how both Christ and the poor neighbor live in the Christian. See MANNERMAA 1989, 188.

⁴¹ ALSTON 1988, 141. In an article seeking to provide a philosophical account of the indwelling Holy Spirit, the highly-respected American philosopher William Alston provides essentially the same criticism of a similar understanding of unity: "... but the way in which the object of this higher knowledge and love is present in the subject is the familiar Aristotelian-Thomist way in which *any* object of an intentional attitude is present within the subject. On this account, God is not present to me in any different, any more intimate way than that in which my wife is present to me as an object of knowledge and love."

⁴² ARISTOTLE, *De Anima* (427a18): "Within the soul the faculties of knowledge and sensation are potentially these objects, the one what is knowable, the other what is sensible. They must be either the things themselves or their forms. The former alternative is of course impossible: it is not the stone which is present in the soul but its form."

ble species in the percipient adequately models the unity of being. Manermaa finds between the Christian and Christ.

Next we have OEC, the Heideggerian-inspired view that there is some kind of ontic-existential change in human beings. "Ontic" here refers to any number of possible ways for human beings to be, and "existential" concerns the individual's own self-understanding of his or her own way of being. This model is consistent with the rejection by Ebeling and others of the traditional Aristotelian category of substance by Luther. Instead of "substance" meaning a self-identical individual perduring through change, it refers to that matrix of meaning upon which one grounds one's life.⁴³ This relationally-oriented model does seem to allow for a fellowship or "existential participation" of the believer in Christ. The believer, participating in the life world of Christianity, finds himself through faith and trust to be so existentially "close" to Christ as to have the "substance" of his life in Christ.⁴⁴

What are we to make of this view? While the abandonment of the Aristotelian thought-world of MAC, MEC, and MHU constitutes progress in conceiving "ontic unity", the model still cannot be made to square with (5) and (8). OEC advocates no real "ontic unity" between Christ and the Christian, but rather it anachronistically argues for a "relational unity." Of course, the Finns have previously addressed the issue of the general scholarly proclivity to interpret Luther from a post-Kantian

⁴³ EBELING 1971, 24; 1975, 325: "Für das Menschsein bestimmend ist nicht das, was ihn im herkömmlichen Sinne als Substanz konstituiert, sondern die Relation, der er Sein verdankt ... " Ebeling claims that Luther clearly distinguishes external *qualitates*, those related to the various relations comprising the *existentia* of the person, from the *quidditates* of a non-human object which constitutes its inner *essentia*. The rich man's substance is his riches, because it is in them that the man trusts; the man's existential self-understanding is grounded upon these riches. For further treatment of Ebeling's appropriation of Heidegger in understanding Luther see Ruokanen 1982, 78–91. For the classic treatment of this externalist understanding of Luther's "substance," see JOEST 1967, 240–241. See WA 3, 419:25–420:13 for the famous Luther quotation supporting this view.

⁴⁴ Ebeling and Joest distinguish between a person's self-understanding as related to God (*coram deo*) and his or her self-understanding as related to the world (*coram deo*). See EBELING 1971, 20ff. Note that Ebeling is able to talk about a unity with Christ on the basis of his relational ontology. The *unio cum Christo* concerns "ein kommunikatives Gegenüber und Miteinander von Christus und Glaubendem im Sinne eines anhaltenden Lebensvorgangs" (EBELING 1989, 203). See JUNTUNEN 1996, 11–24 for a solid treatment of the Ebeling/Joest interpretation.

standpoint that denies the very possibility of such a unity.⁴⁵ Construing the presence of Christ as an ontic-existential effect of the existentiality of Christ is surely to follow this general hermeneutical line. The criterion of application for the word "deification" on OEC is not the real presencing of Christ in the believer, but rather the transformation of his or her self-understanding. OEC also seems to share with EFU the problem of conceiving the real "otherness" of Christ, for according to OEC, what is important for union is only that the believer *experiences* Christ as the ground of his or her life. Furthermore, the model is further challenged to try to explain how there could be the real, but "hidden" unity discussed in (8). Because one's self-understanding includes one's actions, it would seem problematic to assert a unity that lies completely hidden. If there is the "unity," it would seem that it would have to be displayed, for were it not displayed there would be no unity.

Finally there is OXC, the view declaring an existential-ontological change in the believer. Here we are concerned with the very *structure* of the ways of being human, and the elaborated understanding of those ontological structures of existence. In its favor, the model seems adequate to all the features except for (5).⁴⁶ The major problem facing it concerns the assertion of a new existentiality to human being in its union with the divine. Is it not incoherent to suggest that human existentiality can change in such a way as to be wholly discontinuous with the existentiality of fallen man and woman, for would not then one discern some common structure of fallen and deified human existence? In a sense OXC parallels MEC, for if it is the fundamental ontological structure which constitutes humanness, then a change in that ontological structure removes the human condition itself. But how can that happen? What remains of the created believer when his or her existence has now been transformed into that of the divine? Does this view not finally erase the distance between creature and Creator?

⁴⁵ See SAARINEN 1989.

⁴⁶ Interestingly enough, this view might allow for the hiddenness of deification by claiming that an ontological transformation is possible without ontic change. However, it is unclear that this position can be made coherent.

We have now examined the seven models in some detail. While there are difficulties with all of them, I will argue in the next section that MPU is the least problematic.

III

We have seen that MPU and EFU are both adequate to model (1) – (8). In this section I wish to defend MPU as the better model, for it asserts that there "really is" a unity of being between the Christian and the Christ which he or she is not. While there is mystery to MPU – recall that Luther said that the mode of presence of Christ in the believer is "darkness" – I do not think MPU is explicitly incoherent. In defending MPU I will discuss the notion of participation. In my opinion, the more clarity we gain on that issue, the more attractive MPU becomes.

The concept of participation is ambiguous; it is capable of sustaining at least three quite different interpretations. It has, of course, the Platonic/Neoplatonic meaning in which the individual "participates" in God to the extent that the universal "godness" is instantiated in that individual. A second sense would construe participation as a relation between a part and a whole as when one takes part in a group and its activities. On this reading one's participation in the Body of Christ amounts to one's involvement with the class of people to which the term "Body of Christ" refers. Since this mereological sense of participation is not directly relevant to the claim of ontic unity, I will not treat it further. A third option conceives participation as a relation holding among individuals such that one particular actually shares in the being of another. As will become obvious, this sense of participation is very relevant to MPU.

On the first understanding the claim that the believer participates in God is similar to a white thing's participation in whiteness. Just as *x* and *y* both instantiate whiteness, so might they instantiate divinity. Accordingly, participation would allow of degrees; just as *x* is whiter than *y* because it participates more in whiteness, so can it manifest more divinity than *y* by being more "godly."⁴⁷ While there is no doubt that Luther (and the

⁴⁷ Remember that Luther spoke very positively about Plato and the notion of participation in the philosophical theses of the Heidelberg Disputation. See KOPPERI 1993, 83–86.

tradition) used participation language a great deal when talking about the believer's unity with Christ, it is not clear to me that he primarily meant by it the Platonic notion of instantiating a universal. The problem with interpreting "participation" in this way is that, for Luther, human beings never cease being wholly human in their participation in God. While Jesus could be said to "participate" in God by nature of instantiating divinity, the same cannot be said for human beings who, instead of being "only begotten" by God, are only His "adopted children" of God. In other words, it is unclear how this Platonic notion of participation fits with the *simul* and its assertion of the "total aspects" of sin and righteousness.⁴⁸

Although I cannot argue it here, I believe that "participation" and "real presence" are metaphysically quite different notions. A can participate in B without B really being present in A, and alternately, B can be present in A without A participating in B. While Luther talks of the believer's participation in Christ, it is not certain that he would want to assert by it anything more than Christ's "real presence" in the believer. While MEC and MHU both make use of the substantial predication of divinity to the believer – in Aristotelian language the "secondary substance" of God is "said of" the believer – MPU suggests a unity of persons that eschews any such predication. It suggests, in fact, our third understanding of participation as a "sharing of being" by two or more individuals.

It is this notion of participation which the ancient concept of *perichoresis* is especially suited to address. On this view two things can interpenetrate each other in such a way as to bring about a unity that is stronger than a mere "mingling," but weaker than a "merger" or fusion.⁴⁹ Just as fire and iron interpenetrate each other such that heated iron results, so does Christ interpenetrate the believer making him or her truly "Chris-

⁴⁸ I make this suggestion with the full knowledge that the western theological tradition tended to understand participation Neoplatonically as demanding some type of ingre-
dience of the participated thing in the participating thing. Plato's own view seemed to be
that particulars are imitations or "mirror-images of the Forms," but that their "participa-
tion" includes no immanence of the Forms in the particulars. See COPLESTON 1962, 211
& 228.

⁴⁹ This view is suggested by Saarinen as a way to gain some understanding of the
mysterious relation of unity between Christ and the believer. See SAARINEN 1993, 175–
176.

tian.” Just as fire cannot be substantially predicated of the iron, because iron is not fire; so too is Christ not substantially predicated of the Christian, because the Christian is not Christ. However, just as fire pervades the iron such that its “real presence” allows no place for the iron to be without the heat, so too does Christ pervade the believer such that there are no parts of him or her bereft of divine presence.

On MPU there is an ontic unity of Christ and Christian such that the individual believer has gifted to him or her the person of Christ, a person who nonetheless retains His identity while penetrating into the very being of the believer. While the metaphysics of real presence suggests something closer to the inherence of divine *accidents* rather than the predication of the divine *substance*, it remains quite different from MAC. According to MPU the divine properties of Christ in the believer are not in any way metaphysically dependent upon the substance of the human being, nor are they limited to being “really present” in only one substance.⁵⁰ Just as the doctrine of the two natures holds that the person of the Son of God remains self-identical even though, after the assumption, the universal, humanity, is now essentially instantiated in the person, so too does this model claim that the individual remains self-identical even though, after the indwelling of Christ, the properties of divinity are now really present in that individual. For MPU, it is not that the believer just comes to participate in the universal Christ, rather, it is that the particularity of Christ is made really present “in, with, and under” the particularity of the believer.

While it is undeniable that MPU asserts a mystery, my hope is that this paper is helpful in clarifying the contour of that mystery. In addition to being adequate to (1) – (8), we see that MPU is applicable to some classic Luther passages as well. Luther writes in his Galatians Commentary of 1535:

Christ is the form decorating my faith, just as color or light decorate a wall. (So crudely ought the thing be expounded, for we are not able spirit-

⁵⁰ Two of the properties of metaphysical accidents are their metaphysical dependence upon the substance in which they inhere, and their particularity, i.e., their inability to inhere in more than one particular simultaneously. Remembering how philosophical words must be “taken to the bath” for Luther, one might call this strange kind of divine presence a “theological accident.”

ually to comprehend how close and intimate Christ clings and abides in us, as whiteness or light clings to the wall.) Therefore, he says "Christ inhering and having been cemented to me, dwells in me in this life in which I live. He lives in me, moreover, the life which I now live is Christ himself. In this way, therefore, Christ and I are one thing."⁵¹

Notice that the language of "decorating" (*ornans*) suggests more the accidental presencing of Christ consistent with real presence and *perichoresis*, rather than any substantial predication by Christ. Whiteness and light both "cling" to the wall; the wall is white because the property of whiteness or the property of light is "present in" it, not because the wall has whiteness as part of its essence. (Notice that it would be odd to say that the wall "participates" in whiteness or light.) Luther continues:

Wherefore in the cause of justification if you discern the person of Christ and yourself, you are in the law, and you remain in it and live in yourself. You are dead before God and damned by the law because you have faith as the Sophists imagine, a faith formed by love ... Truly must faith be correctly taught, that through it you are so closely bound to Christ that from you and He it is as if there becomes one person which is not longer able to be separated, but perpetually adheres to him . . . So this faith couples Christ and me more intimately than a husband is coupled to his wife.⁵²

Clearly Luther is suggesting that the Christian must be taken into a unity with the believer, a unity of faith. In my opinion, this unity is best elucidated by notion of perichoresis. Luther concludes:

There is a double life: my natural or animal life, and the alien life, namely that of Christ in me. According to my animal life, I am dead, yet I live in my alien life. Now I do not live as Paul, because Paul is dead. Who thus lives? Christ. Therefore, as Paul living in himself clearly is dead through the law, so too in Christ does he live an alien life as Christ living in him, because Christ speaks in him, and works and performs all actions. Now these are not of Paul's life, but of the life of Christ.⁵³

The Christian life is a life of faith which unites the person of the believer with the person of Christ. This is such an intimate union that one can say that the works of the Christian are themselves authored by the person of

⁵¹ WA 40 I, 283:26–33.

⁵² WA 40 I, 285:15–18, 24–27; 286:16–17.

⁵³ WA 40 I, 287:28–34.

Christ within. From the standpoint of the believer, however, the Christian life is always an ecstatic life, a life lived outside oneself, an "alien life," a life in which the Christian's works are Christ's works.

In this essay I have tried to deal with some of the ontological issues associated with the notion of a "real ontic" unity between Christ and the Christian. While I have done no original Luther research, I have tried to reflect on the work of the Mannermaa school in order to get a clearer picture of the kind of assertions involved in claims of human "deification" and Christ's "real presence." I have argued that the least problematic model by which to interpret the "real unity" of Christ and Christian is MPU, Metaphysical Personal Union.⁵⁴ It is this model, I believe, that best avoids the "static substance metaphysics" of the scholastics, and the "external-relational ontology" of the personalist, existentialist Luther interpretation.

Literature

ALSTON, William

1988 The Indwelling of the Holy Spirit. *Philosophy and the Christian Faith*. Ed. by Thomas V. Morris. Notre Dame. S. 121–150.

ARISTOTLE

1931 *De Anima*. *The Works of Aristotle*. Ed. by J.A. Smith and W.D. Ross. Vol. III. Oxford.

ARMSTRONG, D. M.

1989 *Universals*. An Opinionated Introduction. Boulder, Colorado.

BIELFELDT, Dennis

1990 Luther, Metaphor, and Theological Language. *Modern Theology* 6:2, 121–135.

1995 Freedom, Love, and Righteousness in Luther's *Sermo de Duplici Iustitia*. *Freedom as Love in Martin Luther*. 8th International Congress for Luther Research in St. Paul, Minnesota. Seminar 1. Ed. by Dennis Bielfeldt and Klaus Schwarzwäller. Frankfurt am Main. S. 19–34.

⁵⁴ I have not, of course, adequately addressed the problematic issue of the self-identity of the individual to whom Christ is "really present." Notice, however, that if we understood the ingreience of Christ's person more along the lines of an accident (i.e., a "theological accident") than a substance, the metaphysical difficulties abate somewhat.

- 1997 Deification as a Motif in Luther's *Dictata super Psalterium*. *The Sixteenth Century Journal* 28:2.
- BLACK, Max
1962 *Models and Metaphors*. Ithaca, New York.
- COPLESTON, Frederick
1962 *A History of Philosophy*. Volume I. Garden City, New York.
- EBELING, Gerhard
1971 *Lutherstudien*. Bd. I. Tübingen.
1975 *Das Leben – Fragment und Vollendung*. Luthers Auffassung vom Menschen im Verhältniss zu Scholastik und Renaissance. *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 310–334.
1989 *Lutherstudien* Bd. II. *Disputatio de homine*. Dritter Teil. Die theologische Definition des Menschen. Kommentar zu These 20–40. Tübingen.
- JOEST, W.
1967 *Ontologie der Person bei Luther*. Göttingen.
- JUNTUNEN, Sammeli
1996 *Der Begriff des Nichts bei Luther in den Jahren von 1510 bis 1523*. Helsinki.
- KJELDGAARD-PEDERSEN, Steffen
1993 *Der Finnische Beitrag zur Heutigen Lutherforschung*. *Nordiskt Forum I. Referate des ersten Forums für das Studium von Luther und lutherischer Theologie in Helsinki 21.–24.11.1991*. Hg. von Tuomo Mannermaa mit Petri Järveläinen und Kari Kopperi. Helsinki. S. 7–23.
- KNUUTTILA, Simo
1996 *Uniometafysik und lutherische Orthodoxie im Turku des 17. Jahrhunderts*. *Unio. Gott und Mensch in der nachreformatorischen Theologie*. Hg. Von Eeva Martikainen. Helsinki. S. 296–309.
- KOPPERI, Kari
1993 *Luthers Theologische Zielsetzung in den philosophischen Thesen der Heidelberger Disputation*. *Nordiskt Forum för Studiet av Luther och Luthersk Teologi 1. Referate des ersten Forums für das Studium von Luther und lutherischer Theologie in Helsinki 21.–24.11.1991*. Hg. von Tuomo Mannermaa mit Petri Järveläinen und Kari Kopperi. Helsinki. S. 67–87.
- LOUX, Michael
1995 *Essentialism*. *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. Cambridge. S. 241–243.

MANNERMAA, Tuomo

- 1989 Der im Glauben gegenwärtige Christus. Rechtfertigung und vergottung. Zum ökumenischen Dialog. Hannover.
- 1990 Theosis als Thema der finnischen Lutherforschung. Luther und Theosis. Vergöttlichung als Thema der abendländischen Theologie. Referate der Fachtagung der Luther-Akademie Ratzeburg in Helsinki 30.3.–2.4.1989. Hg. von Simo Peura und Antti Raunio. Helsinki & Erlangen.
- 1993 Hat Luther eine Trinitarische Ontologie? Luther und Ontologie. Das Sein Christi im Glauben als strukturierendes Prinzip der Theologie Luthers. Referate der Factagung des Instituts für Systematische Theologie der Universität Helsinki in Zusammenarbeit mit der Luther-Akademie Ratzeburg in Helsinki 1. 5.4.1992. Hg. von Anja Ghiselli, Kari Kopperi und Rainer Vinke. Helsinki. S. 9–27.
- 1996 Über die Unmöglichkeit, gegen Texte Luthers zu systematisieren. Unio. Gott und Mensch in der nachreformatorischen Theologie. Hg. Von Eeva Martikainen. Helsinki. S. 381–391.

MARTIKAINEN, Eeva

- 1996 Die Unio im Brennpunkt der theologischen Forschung. Unio. Gott und Mensch in der nachreformatorischen Theologie. Hg. von Eeva Martikainen. Helsinki. S. 10–32.

PEURA, Simo

- 1994 Mehr als ein Mensch? Die Vergöttlichung als Thema der Theologie Martin Luthers von 1513 bis 1519. Mainz.

RUOKANEN, Miikka

- 1982 Hermeneutics as an Ecumenical Method in the Theology of Gerhard Ebeling. Helsinki.

QUILTER, John

- 1985 What has Properties? Proceedings of the Russellian Society. 10.

SAARINEN, Risto

- 1989 Gottes Wirken auf uns: Die Transzendente Deutung des Gegenwart-Christi-Motivs in der Lutherforschung. Helsinki.
- 1993 Die Teilhabe an Gott bei Luther und in der finnischen Lutherforschung. Luther und Ontologie. Das Sein Christi im Glauben als strukturierendes Prinzip der Theologie Luthers. Referate der Factagung des Instituts für Systematische Theologie der Universität Helsinki in Zusammenarbeit mit der Luther-Akademie Ratzeburg in Helsinki 1. 5.4.1992. Hg. von Anja Ghiselli, Kari Kopperi und Rainer Vinke. Helsinki. S. 167–182.

SCHMID, Heinrich

1889 *The Doctrinal Theology of the Evangelical Lutheran Church*. Tran. by Charles Hay & Henry Jacobs. Philadelphia.

SLENCZKA, Reinhard

1990 *Die Gemeinschaft mit Gott als Grund und Gegenstand der Theologie. Vergöttlichung als ontologisches Problem. Luther und Theosis. Vergöttlichung als Thema der abendländischen Theologie. Referate der Fachtagung der Luther-Akademie Ratzeburg in Helsinki 30.3.–2.4.1989*. Hg. von Simo Peura und Antti Raunio. Helsinki & Erlangen.

TYÖRINOJA, Reijo

1987 *Nova vocabula et nova lingua. Luther's Conception of Doctrinal Formulas. Thesaurus Lutheri. Auf der Suche nach neuen Paradigmen der Luther-Forschung. Referate des Luther-Symposiums in Finnland 11.–12. November 1986*. Hg. von Tuomo Mannermaa, Anja Ghiselli und Simo Peura. Helsinki. S. 221–236.

WENZ, Gunther

1996 *Unio. Zur Differenzierung einer Leitkategorie finnischer Lutherforschung im Anschluss an CA I–VI. Unio. Gott und Mensch in der nachreformatorischen Theologie*. Hg. von Eeva Martikainen. Helsinki. S. 333–380.

WHITE, Graham

1994 *Luther as Nominalist. A Study of the Logical Methods used in Martin Luther's Disputations in the Light of their Medieval Background*. Helsinki.

WHITEHEAD, Alfred North

1929 *Process and Reality*. New York.

Die Interpretation der lutherischen Reformation in einigen finnischen Kirchenliedern

FREDRIK CLEVE

IN DER FINNISCHEN THEOLOGIE betont man heute oft die Kontinuität zwischen der lutherischen Reformation und der alten Kirche und auch die Verbindungen zwischen der Reformation und der mittelalterlichen Kirche. In der finnischen evangelisch-lutherischen Kirche war es nicht immer so. Früher wurde die Diskontinuität hervorgehoben. Das kommt deutlich zum Ausdruck in den Kirchenliedern, die von der Reformation handeln. In der Entwicklungsgeschichte dieser Lieder kann man auch die Veränderungen der Haltung der finnischen Kirche zur Reformation und zur römischen Kirche sehen.

Wenn man diese Entwicklung folgen will, kann man mit dem Lied 186 in dem heutigen finnischen kirchlichen Gesangbuch anfangen. Das Lied beginnt mit den Worten "Nyt kuinka kiittäisimme, oi Herra, armosta" – "Wie könnten wir dir danken, o Herr, für deine Gnade". In dem schwedischen Gesangbuch hat das Lied die Nummer 200 und beginnt: "Hur skall vi rädd dig prisa, o Gud, för all din nåd". In beiden Gesangbüchern gehört das Lied zu der Abteilung "Gottes Wort".

Der Verfasser des Liedes *Nyt kuinka kiittäisimme* ist der finnische Nationaldichter Johan Ludvig Runeberg. Das Lied ist ursprünglich auf Schwedisch geschrieben. Runeberg umarbeitete das alte schwedische Gesangbuch von 1695 und veröffentlichte 1857 eine Vorlage zu einem neuen schwedischen kirchlichen Gesangbuch. In seiner Arbeit an dem neuen Gesangbuch musste Runeberg sich in sehr engen Rahmen halten.

Das neue Gesangbuch sollte wie das alte 413 Lieder enthalten. Die Disposition durfte nicht verändert werden. Runeberg sollte vor allem die Lieder des alten Gesangbuches verbessern, aber er durfte auch unbrauchbare Lieder ersetzen. In Runebergs Gesangbuch hat das Lied *Nyt kuinka kiittäisimme* die Nummer 237 und steht in einem Abschnitt mit dem Titel "Von Antichrist". In diesem Abschnitt gab es zwei ältere Lieder, die von Runeberg als unbrauchbar beurteilt wurden und die er mit zwei neuen Liedern ersetzte. Die alten Lieder stammten aus der Reformationszeit. Sie wurden ursprünglich in einem Beiheft zum schwedischen Gesangbuch von 1536 gedruckt. Sie erschienen auf Finnisch 1616. Der Übersetzer war Hemming von Masku.

Das schwedische kirchliche Gesangbuch von 1695 war das erste offizielle Gesangbuch im schwedischen Reich. Es sollte als ein religiöses Vereinigungsband in dem ganzen Reich dienen. Es bekam 1701 eine finnische Übersetzung, die jedoch mit dem schwedischen Gesangbuch nicht ganz identisch war. In dem finnischen Gesangbuch gibt es drei Lieder, die von Antichrist sprechen, in dem schwedischen Gesangbuch gibt es nur zwei. Alle drei finnischen Lieder kommen aus dem Beiheft zum schwedischen Gesangbuch von 1536. Der Verfasser ist wahrscheinlich Olaf Svensson, der Nachfolger des schwedischen Reformators Olaus Petri als Sekretär der Stadt Stockholm.¹

Alle drei Lieder sind sehr polemisch gegen den Papst und die römische Kirche. In den damaligen dänischen und deutschen Gesangbüchern gibt es keine Lieder, die gleich antirömisch sind.² Die Polemik hängt wahrscheinlich mit dem zusammen, dass die Zeit nach 1520 in Schweden und Finnland sehr dramatisch war. Im Jahre 1520 wurde Stockholm von dem dänischen König Christian II erobert, und in diesem Zusammenhang wurden 80 Schweden, unter denen zwei Bischöfe, als Ketzer hingerichtet. Im Jahre 1523 wurde die Union zwischen den nordischen Ländern aufgelöst, und Gustav Wasa wurde König von Schweden und Finnland. In den zwanziger Jahren wurde die schwedische und finnische Kirche von Rom losgerissen, und ihr Besitz wurde zur Disposition des Königs gestellt. Auf dem Reichstag in Västerås 1527 wurde beschlossen, das Gottes Wort überall im Reich rein und klar gepredigt werden sollte.

¹ KURVINEN 1941, 239–240.

² KURVINEN 1941, 240.

Das Neue Testament erschien auf Schwedisch 1526 und auf Finnisch 1548, und die ganze Bibel wurde 1541 auf Schwedisch übersetzt.

Die Anhänger der Reformation erlebten diese Entwicklung als ein gewaltiges Eingreifen Gottes und als eine Befreiung des Staates und der Bibel. Die früher so erschreckende und einflussreiche Kirche hatte ihre ökonomische und politische Macht verloren. Sie sollte sich ihre religiöse Aufgabe hingeben. Der Staat hatte sich von der Bevormundung der Kirche freigemacht und konnte seine politische und gesellschaftliche Verantwortung selbständig übernehmen. Gottes Wort in der Bibel war frei geworden. Es sollte ohne Zusatz von Menschenlehren rein und klar gepredigt werden. Auf der anderen Seite hatte auch die alte Kirche ihre Anhänger. Der Sieg der Reformation war noch nicht endgültig gewonnen. Die drei Lieder deuten die damalige Situation mit Hilfe von 2. Thess. 2: 3–8 als einen endzeitlichen Kampf.

Es ist bezeichnend, dass die drei polemischen Lieder erst 1616 auf Finnisch gedruckt wurden. Die Reformation war in Finnland langsamer als in Schweden. Im sechszehnten Jahrhundert war die antirömische Stimmung nicht sehr stark in Finnland. Als Jaakko Finno Luthers Lied "Erhalt uns, Herr, bei deinem Wort" übersetzte, liess er den Satz "steur des bapst und turcken mord" ausfallen und sprach nur von denen, die Christus von seinem Thron entfernen wollen.³ Die Lage veränderte sich nach 1600, und dann wurde die Zeit reif für die antirömischen Lieder.

Das erste von diesen Liedern "Ruomi röykkiä! kuin' kâtees käynyt?" – "Freches Rom, wie ist mit dir gegangen?" auf Schwedisch "O! Rom, hur går det nu med dig?" ist am stärksten von der antirömischen Polemik geprägt. Im Anfang beschreibt der Verfasser, wie der böse Papst alle Einwohner der Welt mit Gewalt unter sein Joch gezwungen hat. Rom hat alle Reiche und alle Fürsten verachtet und hat sich nicht um ihr Wohl gekümmert. Rom hat nicht geglaubt, dass jemand den Mut hätte gegen es aufzustehen. Aber gleichwohl ist ein ringer Mann gekommen. Er, und damit ist sicher Luther gemeint, hatte Gottes Wort in seinem Mund. Er hat Rom umgestürzt.⁴

³ HALLIO 1936, 256.

⁴ Waltakunnat, Pääruhtinat, Sinä ylön katzoit kaikk' sangen, Et yhtään luullu tääll' tohtiwan Sun waltaas vastaan ängät'; Edes tuli läst' Yxi köyhä mies täst', Joll' Jumalan sana oli suusa, Sinun ruma Ruom'! Syöxi sinne, tuonn', Kuta käywän niin et luullu sinä." Virsikirja 1701, 240:2.

Dann beschreibt der Verfasser die zwei Hauptirrtümer der römischen Kirche. Der erste ist, dass sie den Papst zu einem Abgott gemacht hat. Der Papst ist Antichristus geworden. Er ist an Gottes und Christi Stelle getreten. Er hat sich selbst als das Licht der Welt gesehen, und man hat ihn den Allerheiligsten genannt. Alle haben ihn mehr als Christus gefürchtet. Als Antichrist ist der Papst mit dem Widersacher in 2. Thess. 2: 4 identisch und bekommt Züge von ihm.

Der zweite Irrtum Roms gilt Gottes Wort. Gott hatte die Kirche mit seinem heiligen Wort betraut. Die Kirche sollte die Herde Gottes in der ganzen Welt mit dem Wort nähren. Durch das Wort sollten die Menschen Christus kennen lernen und ihm in Heiligkeit und Glauben dienen.⁵ Rom hat jedoch die Bibel für die Menschen verdorben. Alle haben mehr vor den Geboten und dem Bann des Papstes als vor dem Sohn Gottes gefürchtet. Rom hat die Menschen in Finsternis gelassen. Rom hat auch alle unbarmherzig verbrannt und getötet, die gegen es auftraten.

Auch andere Misstände werden genannt. Die römische Kirche hat selbst die Sünde vergeben, und es wird angedeutet, dass sie die Sünde um Geld vergeben hat. Es wird gesagt, dass niemand alle Intrigen des Papstes aufzählen kann. In dem schwedischen Originaltext werden nur Möncherei und Parteibildung genannt. Die spätere finnische Übersetzung spricht auch von den trügerischen Ratschlägen der Kardinäle, von dem Leben der Nonnen und von den gottlosen Intrigen der Jesuiten.⁶

Im Anschluss an Offenb. 18: 2 behauptet das Lied, dass Jesabel und Babylon gefallen sind. Junge und Alte, Männer und Weiber sollen das wissen. Gott hat in seiner Gnade durch sein Wort alle Täuschungen Roms entlarvt. Durch die Predigt seines Wortes hat er seine schwache Herde auf den rechten Weg gebracht. Der Verfasser sagt jedoch nicht, dass die Christen die Kirche verlassen sollen. Durch die Reformation ist

⁵ ”Jumalan julkinen pyhä sana, Sull’ oli uskott’ Jumalalta, Sill’ ruokkimaan Christuxen laumaa, Maailmas’ hajonut awaralta; Ett’ pyhäs’ pelwos’, oikias’ uskos’, Tuntisimm’ Christuxen, Herramm’, Ijät’ pyhydes’ ja hurskaudes’ Hänt’ palwelisimm’ elinaikamm’.” Virsikirja 1701, 240: 7.

⁶ ”Syntymät’ on se ihminen wiel’, Kuin juonet kaikk’ kirjoittaa taitaa, Joi’ joukkons’ kans’ Paawi on ajatell’ Pettäähens’ joka maan paikkaa; Monell’ muodoll’ Säätöins’ seuroill’, Kardinalein kawallil’ neuwoill’, Munkein menoill’, Nunnain eloill’, Jesuittain jumalattomain juonill’.” Virsikirja 1701, 240: 11.

die Kirche in Schweden und Finnland wieder die rechte Kirche geworden, die sie einmal war.⁷

Der Kampf um die rechte Kirche ist allerdings nicht abgeschlossen. Darum endet das Lied mit der Bitte: ”Jesus Christus! Hilf uns aus der Knechtschaft des bösen Papstes, der gewiss der Antichrist ist. Löse uns aus seiner harten Gewalt. O Herr Christ! Durch dein Leiden und deinen Tod kannst du allein uns helfen, die Sünde verhindern und uns aus der Not retten.”⁸

Das zweite Lied ”Isää Jumalat’ kiittäkääm” – ”Gott, dem Vater wollen wir danken” – auf Schwedisch ”Gud Fader vilje vi prisä” beginnt mit einer Danksagung. Der Vater, der Sohn und der Heilige Geist haben Gottes Wort uns armen Menschen gegeben. Sie werden wegen dieser Wohltat gepriesen. Das Lied verweist auf Amos 8: 11 und spricht von dem Hunger nach dem Wort des Herrn. Dieser Hunger ist aufgekommen, weil ein Wolf in der Herde Gottes gewesen ist. Der Hintergrund ist hier Apg. 20: 29 und Joh. 10: 12. Der Wolf hat die Schafe zerstreut und ihr Fleisch gefressen. Dieser Wolf hat nach 2. Thess. 2: 3 in der heiligen Kirche Gottes gelebt. Er hat den wahren Gott vergessen und hat sich selbst an Gottes Stelle gesetzt. Er hat versucht sich die ganze Herde zu bemächtigen. Aus Furcht vor ihm hat niemand gewagt das Wort Gottes zu verkündigen. Er hat alle gebrannt und getötet, die gegen ihn standen.⁹

Die Reformation bedeutet darum ein rettendes Eingreifen Gottes. Gott hat sich über die Menschen erbarmt, die unter dem Zorn lebten. Er hat seinen Geist gesandt um die Menschen auf den rechten Weg zu bringen. Gott hat seine Gnade gegeben, und wir haben sein reines Wort, das lange verborgen war, zurückbekommen. Nun predigt man das reine und

⁷ ”Meilt’ Raamatun olet turmellut, Ja pimiäx’ jättänyt pahoin, Kaikk’ olet polttan’ ja surmellut, Kuin vastaas wastata tahtoi; Nyt on Jumal’, Armons’ suomall’, Ilmoittanut petoxes kaikki, Kans’ sanan saarnans’, Heikon laumans’, Oikiall’ tiell’ ohjannut ratki.” Virsikirja 1701, 240: 10, vgl. 240: 6.

⁸ ”Me rukoilemm’ sua, Jesu Christ! Pääst’ meit’ pahan Paawin orjuust’, Kuin on se Antichristus wissist’, Meit’ kerit’ sen kowast’ koiruust’! O Herra Christ! Sinä olet wissist’, Kuin yxinäs’ voit meit’ auttaa! Synnist’ estä, hädäst’ päästä, Piinas ja kuolemas kautta!” Virsikirja 1701, 240: 12.

⁹ ”O tätä suurta surkeutt’ Ylitz’ waiwaisen lauman, Etei kelläkään ollut rohkeutt’, Jumalan sanaa puhumaan, Sen pahan pedon pelwost’; Hän uhkais’, kaikki käkeis’, Hän poltti, tappoi ja säkeis’, Kuin wastaisit hänt’ ehdost’.” Virsikirja 1701, 241: 5, vgl. 241: 3.

klare Wort Gottes, und die Predigt hat ihren Grund in der Bibel.¹⁰

Der Verfasser dankt nun Christus, der uns von Antichrist befreit hat und uns gezeigt hat, wie wir Antichrist überwinden können. Antichrists Sekte und Antichrist selber sind gewundet worden, und Antichrists Macht hat sich vermindert. Die Bibel sagt, dass Antichrists Reich sein Ende finden wird. Christus wird ihn mit dem Hauch seines Mundes umbringen, 2. Thess. 2: 8. Antichrist war lange verborgen, aber er ist nun entlarvt worden. Man weiss nun, dass er Gottes Wort verschwiegen und seine eigene Torheit lehrte. Hier begegnet wieder eine Anspielung auf 2. Thess. 2: 3–8.¹¹

Wenn Christus Antichrist entlarvt hat, kann man den rechten Weg zum ewigen Leben finden. Diesen Weg hat man lange mit Tränen gesucht. Die Apostel und Propheten und die ganze heilige Schrift zeigen uns den Weg, aber Menschenlehren muss man vermeiden.¹²

Das dritte Lied ist ”O Jumal’, iankaikkinen” – ”O ewiger Gott” – auf Schwedisch ”O evige Gud av evighet”. Das Lied wurde nur in dem finnischen kirchlichen Gesangbuch aufgenommen.

Im Anfang beschreibt der Verfasser die Schöpfung, den Sündenfall und die Erlösung. In der Erlösung wurden wir von dem Sohn Gottes wiederkauft. Er befreite uns von dem Tod, er verhinderte die Hölle und er besiegte den Teufel. Durch die Predigt des Wortes Gottes und durch die Lehre Gottes lernt der Mensch die Erlösung kennen.

Die Fortsetzung der Heilsgeschichte wird jedoch durch einen neuen Sündenfall und eine neue Errettung gekennzeichnet. Antichrist hat durch seine Irrtümer die Menschen von dem Weg zur Seligkeit weggeführt. Aber Gott hat aufs neue seine Barmherzigkeit gezeigt. Er hat

¹⁰ ”Tämän nyt surkeuden ylitz’ Taiwaast’ armahti Jumal’, Ett’ julma susi näin wallitz’ Juonill’, petoxell’ tuimall’, Jumal’ Henkens’ tänn’ lähetti, Oikiall’ tielle ohjamaan, Ja pyhää tahtoons’ opettamaan, Meit’ tyköns’ vedätti.”

”Nyt on tai näin tapahtunut, Kuin kukin on tietää saanut, Sen ikeen on Jumal’ pois ottanut, Armons’ meill’ antanut, Me olemm’ jällens’ saaneet Jumalan sanan puhtaan, Kuin salas’ on ollut kauwan Wihan witzan all’ olemm’ maanneet.” Virsikirja 1701, 241: 6–7.

¹¹ ”O sinä kirkas Christe! Jumalan Poika taiwaast’, Sinun olkoon ain’ kiitos tästä, Ettäs meit’ päästit waiwast’, Näytit myös witoon tavan, Wastaan Antichristust’, Ett’ solmittawans’ tuntee wisust’, Juonens’ kans’ saawan haawan”.

”Wähetään sinun waltas’ Sinä julma Antichrist’, Sinun lahkos jo itze altans’ Owat saaneet waman wissist’, Sill’ Christuxen suun Henki, Sua tappaa ja särkee, Ett’ kanssas lopun tekee, Kuin maailman meno lankee”. Virsikirja 1701, 241: 9,10.

¹² Virsikirja 1701, 241: 13.

durch sein Wort den Antichrist niedergeschlagen.

Das Lied endet mit einer Danksagung an Christus. Er hat den Antichrist mit dem Hauch seines Mundes getötet. Wir können bitten, dass Christus uns mit dem Schwert seines Wortes zum Krieg gegen den Antichrist stärke. Hier gibt es wieder ein Hinweis auf 2. Thess. 2: 8.¹³

In diesem Lied werden weder der Papst noch die Reformation genannt, aber die Struktur des Liedes zeigt, dass es sich auf den Papst und die Reformation bezieht. Auch hier bedeutet die Reformation ein heilsgeschichtliches Eingreifen Gottes. Christus hat durch sein Wort die Macht des Antichrists gebrochen. Die Reformation hat das Wort Gottes den Menschen zurückgegeben. Sie können wieder auf dem Wege zur Seligkeit wandern. Sie können von der durch Christus gewonnenen Erlösung teilhaftig werden.

Unter den drei Liedern hatte Isää Jumalat' kiittäkäämm' den grössten Einfluss. Es war als Kirchenlied am 25. Sonntag nach Trinitatis vorge schlagen. Das Gebet nach dem Predigt an diesem Sonntag unterstützte den Inhalt des Liedes. In dem Gebet wurde gesagt: "Herr Gott, himmlischer Vater, wir danken dir herzlich, dass du uns aus den schädlichen Irrtum des Papsttums durch dein Wort geführt und zum rechten Licht deiner Gnade gebracht hast, und bitten dich, du wollest uns in solchen Licht gnädiglich erhalten, für allen Irrtum und Ketzerei bewahren und dafür behüten, dass wir nicht wie die Juden dir undankbar werden, dein Wort verachten und verfolgen, sondern dass wir es mit ganzen Herzen annehmen, unser Leben darnach bessern und alles Vertrauen allein auf die Gnade und Verdienst deines lieben Sohnes Jesu Christi setzen. Der mit dir und dem Heiligen Geist lebet und regieret von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen."¹⁴

¹³ "Christel' kuin meillen sen armos soit, Edestämm' suus Hengell' pedon tapoit, Olkoon sinun siit' kiitos kaunis: Viel' nytkin sanall' Hengen miekall', Meit' sotaan hänt' vastaan wawhist". Virsikirja 1701, 242:7.

¹⁴ "Me kiitämme sinua, Herra Jumala Taiwaallinen Isä! kaikesta sydäimestä, että meitä Sanas' kautta, siitä wahingollisesta Paawilaisesta erhelyxestä ulos ottanut, ja sinun armos' oikiaan walkeuteen saattanut olet: ja rukoilemme sinua, että armollisesti meitä siinä walkeudesa pitäisit, ja kaikkinaisesta erhelyxestä ja willityxestä warjelisit. Ja erinomattain siitä, ettemme olisi sinulle kiittämättömät, wainoisi ja ylönkatzoisi sinun Sanaas', niinkuin Judalaiset: waan sen kaikesta sydäimestä vastaanottaisimme, ja kaiken uskalluxen ainoastans' sinun armohos' ja sinun Poikas' Jesuxen Christuxen ansioon panisimme, joka sinun ja Pyhän Hengen kanssa elää ja hallitsee ijankaikkisesta ijankaikkisehen, Amen." Der Türke, der Jude und der Papst wurden als die Gegner der wahren Kirche betrachtet, vgl. z.B. Virsikirja 1701, 233: 1: "Waan Turkki tääll' ja Juuti wiel', Kans' Paawin istuu isoin".

Wenn Johan Ludvig Runeberg das schwedische kirchliche Gesangbuch von 1695 erneuerte, ersetzte er die zwei Lieder von Antichrist mit zwei von ihm selbst geschriebenen Liedern. Das erste nannte er Ein Kampflied eines Christen, und das zweite hiess Der Sieg des Lichtes. Das Kampflied eines Christen ist ganz unpolemisch. Es behandelt den geistlichen Kampf eines Christen und hat mit der Reformation nichts zu tun. Der Sieg des Lichtes ist das Lied *Nyt kuinka kiittäisimme* und kann als eine Beschreibung der Reformation betrachtet werden.

In *Der Sieg des Lichtes* nimmt Runeberg einige Motive und Ausdrücke aus *Isää Jumalat' kiittäkäämm'* auf. Runeberg bewahrt die Polemik gegen die römische Kirche, und er bewahrt auch die Überschrift *Von Antichrist*. Seine Polemik hat doch andere Züge als die Polemik der alten Lieder. Runeberg nennt nicht Antichrist bei Namen. Er spricht von dem, der gegen Gott kämpft. Andere Anspielungen auf 2. Thess. 2: 3–8 gibt es nicht in seinem Lied. Eine wichtige Bibelstelle ist dagegen Matt. 5:15: "Man zündet auch nicht ein Licht an und setzt es unter einen Scheffel, sondern auf einen Leuchter; so leuchtet es allen, die im Hause sind." Runeberg alludiert auch auf Gen. 1: 2–3. Das Lied ist von der Polarität zwischen Finsternis und Licht geprägt. Das Mittelalter steht für die Finsternis und die Reformation vertritt das Licht. Die Reformation war ein Sieg des Lichtes, weil sie den Menschen Zugang zu der Bibel gab. Nun dürfen alle die Bibel lesen, und die meisten können es auch tun. Runeberg sieht in der Reformation eine Befreiung, aber nicht an erster Stelle eine Befreiung des Staates, sondern eine Befreiung des einzelnen Menschen. Er betont das allgemeine Priestertum aller Christen. Das bedeutet für ihn, dass jeder Mensch Gottes Wort frei lesen darf und dass jeder Mensch ohne menschliche Mittler Gott begegnen darf. Runeberg betrachtet die Reformation als ein Werk Gottes. Gott hat sein "Es werde Licht" gesagt, und die Macht der Finsternis ist gebrochen. Die böse Macht, die Gottes Gegner war, ist schwach geworden.

Runebergs Anlage zu einer neuen kirchlichen Gesangbuch erschien zur 700-jahresfeier der finnischen Kirche. Mit dieser Feier wollte die Kirche ihre Zusammengehörigkeit mit der mittelalterlichen finnischen Kirche hervorheben. Die Geschichte der finnischen Kirche begann nicht mit der Reformation, sondern mit den Kreuzzügen im Mittelalter. Auch Runeberg sah in der Reformation nur eine Periode in der Geschichte der Kirche. Die Reformation ist abgeschlossen, aber ihre Resultate bestehen.

Runebergs Lied "Hur skole vi dig priså" beginnt mit einer Danksagung an Gott für seine Gnade und für die unfassbaren Werke seiner Liebe.¹⁵ Dann beschreibt der Verfasser die Finsternis des Mittelalters. Das Mittelalter war lange Jahre der Betrübnis. Die Väter waren in der Finsternis gefangen. Mit Gewalt und Macht hatte der Widersacher Gottes den Leuchter der Wahrheit Gottes unter den Scheffel gesetzt. Nur ein Priester durfte die Bibel lesen. Wer Gott suchte, musste sich an Menschen wenden. Obwohl Christus unser Bruder geworden war und obwohl er Gottes Gesetz für uns erfüllt hatte, durfte ein Laie nicht ohne menschliche Mittler Gott begegnen. Die Versprechungen Gottes waren nicht der feste Grund, auf den man bauen konnte. Menschliche Gesetze und menschliche Erdichtungen hatten den Plats der Bibel eingenommen.¹⁶

Die Reformation vertritt das Licht. Sie ist ein Eingreifen Gottes. Gott hat seine Herde erlöst. Gott hat sein Wort seinem Volke zurückgegeben. Die Bibel, die der beste Trost des Lebens ist, ist nun allen zugänglich. In Schloss und Hütte, unter Armen und Reichen, hört man die Stimme des Herren.¹⁷

In den zwei letzten Strophen versichert Runeberg, dass man nicht mehr das Volk der Bibel berauben kann. Man kann nicht mit menschlichen Märchen kommen und sagen, dass sie Gottes Wort sind. Gott allein

¹⁵ Förslag till Svensk Psalmbok för de Ewangelisk-Lutherska Församlingarne i Storfurstendömet Finland. Helsingfors 1857. 237: 1.

¹⁶ "De äro nu förgångne Också de sorgear, Då fädren suto fångne I mörkrets boja swår, Då den dig wedersakar, O Gud, med wåld och makt, Din sannings ljusastakar Inunder skeppa lagt.

"Ditt ord fick ingen hysa, Som dertill wigd ej war, Din kärlek fick ej lysa För allom uppenbar; Man måste djupt sig kröka Till usla brunnar då, Man måste menskor söka, För att dig söka få."

"Du, som din sanning skrifwit Mer klar än sol och dag, Du, som wår broder blifwit Och fyllt för oss din lag, Till dig fick man ej skåda Med klar och öppen blick, Hos dig, i nöd och wåda, Ej tröst man söka fick."

"O hwilka swåra dagar, O hwilken sorgens tid! Då hördes werldens lagar Mer, än Guds stämman blid; Hans löftes fasta grunder Fick man ej bygga på; En samling mensko-funder, Ack, den war bibel då." Förslag till Svensk Psalmbok, 237: 2–5.

¹⁷ "Wålsignad ware Herran, Han frålsat har sin hjord; Nu nära liksom fjerran Bor rikeligt hans ord. Den natt är nu förswunnen, Som kom med wåld och hot, Den makt är swag befunnen, Som stod Guds ära mot."

"Nu måste de oss unna, Hwad Gud oss gifwit har, Den helga skatten kunna Wi äga nu enhwar; I slott och koja lika Finns lifwets bästa tröst, Och fattiga och rika Förnimma Herrans röst." Förslag till Svensk Psalmbok, 237: 6–7.

will sein Volk regieren. Das Lied schliesst mit folgendem Gebet: ”Ja, lenke du und rate, Gott, Vater, Sohn und Geist! Dein starker Arm beschirme Stadt und Land. Dein Licht, das die Nacht zerbrach, verbleibe unverfinstert, dass Geschlecht nach Geschlecht dich als den sehen, der du bist.”¹⁸

Die zwei letzten Strophen wurden von Lars Stenbäck geändert. Stenbäck, der Gemeindepfarrer und Erweckungsmann war, schloss sich dem Gebet am 25. Sonntag nach Trinitatis näher an. Er preist nicht wie Runeberg die Verdienste der Reformation und will nicht das lutherische Selbstbewusstsein stärken, sondern richtet eine Ermahnung an die Gemeinde. Wir sollen uns fest an das Wort halten, das uns gegeben ist. Wenn wir nicht im Lichte des Herren wandeln, kann es uns doppelt schlimmer gehen als in der Zeit, wenn das Wort Gottes verdeckt war.¹⁹

Kaarle Martti Kiljander übersetzte Runebergs Lied. Er folgte das Original ziemlich treu. In der dritten Strophe spricht er jedoch ausdrücklich von den Päpsten: ”Dein Wort wurde versteckt. Die Päpste verdeckten es mit ihren eigenen Lehren. Sie führten das Volk zu leeren Brunnen, die sie selbst gegraben hatten. Sie kümmerten sich nicht um den Herrn”.²⁰ Wenn das Lied verarbeitet wurde, wollte man jedoch nicht mehr von den Päpsten sprechen. Die Päpste wurden zuerst mit ”falschen Lehrern” und später mit ”falschen Predigern” ersetzt.²¹

Als die evangelisch-lutherische Kirche in Finnland endlich 1886 ein neues finnisches und ein neues schwedisches Gesangbuch bekam, wurde

¹⁸ ”Kom nu och sök att taga Från oss vår helgedom, Kom nu med mensklig saga och säg, den är Guds dom! Den tid är icke mera, När sådant wäld gick an, Nej, nu will Gud regera Sitt folk, allena han.”

”Ja, styre du och råde, Gud, Fader, Son och And! Din starkhets arm i nåde Beskärme stad och land; Ditt ljus, som natten bräckte, Förblifwe oskymdt här, Att slägte efter slägte Må se dig som du är!” Förslag till Swensk Psalmbok, 237: 8–9.

¹⁹ ”Men lär oss derpå akta, O Gud, i denna tid, Ditt ord med flit betrakta Och fast bestå derwid; Att oss ej går än wärre Och dubbelt straff wi få, När i ditt lius, O Herre, Wi dock ej wilje gå.”

”Wår Gud och Fader käre, Håll öfwer oss din hand, och rika frukter bäre Ditt ord i stad och land! Det ljus, som natten bräckte, Rent lyse alltid här, Att slägte må sw dig som du är!” Förslag till psalmbok. Helsingfors 1866, 237: 8–9.

²⁰ ”Sanasi salattihin; Sen paavit peittivät Ja oppihin omihin Ne sen sekoittivat; Kuiltava kaivoillansa, joit’ olit kaivanneet He käyttelivät kansaa; Herrast ei huolineet”. HALLIO 1936., 231.

²¹ HALLIO 1936, 231; Virsikirja 1886, 145: 3.

Runebergs Lied mit den von Stenbäck gemachten Änderungen aufgenommen. Im Gesangbuch und im Evangelienbuch wollte man die Polemik gegen andere Kirchen und Religionen abschwächen. In dem Gebet am 25. Sonntag nach Trinitatis wurden das Papsttum und die Juden nicht mehr erwähnt. Die Überschrift "Von Antichrist" wurde gestrichen. In dem finnischen Gesangbuch gehörte Runebergs Lied zu den Liedern, die von Gottes Wort sprechen. In dem schwedischen Gesangbuch stand es im Abschnitt "Von der Gemeinde Gottes". In der letzten Strophe der schwedischen Version gab es eine Anspielung auf die Reformation. Man sprach von dem Licht, das Gott wiedererweckte.²²

In dem finnischen Gesangbuch von 1937 wurde das Lied verkürzt. Drei Strophen, die von den Misständen in der römischen Kirche sprachen, wurden weggenommen. In der zweiten Strophe wurde noch von der traurigen Zeit gesprochen, wenn das Volk Gottes in die Gewalt der Lüge geriet und wenn das Licht der Wahrheit Gottes mit strengen Verboten unter den Scheffel gesetzt wurde. In dem schwedischen Gesangbuch von 1943 wurde das Lied mit vier Strophen verkürzt, aber auch hier wurde die Strophe von der Zeit der Trauer und der Finsternis beibehalten.

In dem neuesten finnischen Gesangbuch von 1986 hat man die zweite Strophe kräftig verändert. Man spricht nicht mehr von der traurigen Zeit der Finsternis. Statt dessen heisst es: "Wir bekamen deine Wahrheit im Wort. Deine Seligkeit ist in deinem Sohne anwesend. Sein Herz ist von Güte erfüllt, wenn er uns in seiner Gnade zu seinen Kindern aufnimmt".²³ In der letzten Strophe bittet die Gemeinde, dass Gott sein Wort in die ganze Welt frei leuchten lasse²⁴ Früher hiess es, dass das Wort klar leuchten sollte oder rein widerhallen sollte. Die reformatorischen Adjektive rein und klar sind verschwunden. Wenn man das Lied liest, kann man keine Spuren von der früheren Polemik finden. In dem schwe-

²² Swensk Psalmbok för de evangelisk-lutherska församlingarne i Storfurstendömet Finland, 122: 9.

²³ "Me saimme totuutesi kirkaana sanassa. On läsnä autuutesi rakkaassa pojassa. On hänen sydämensä hyvyttä tulvillan, Kun meidät omiksensa Hän ottaa armossaan". Virsikirja 1986, 186: 2.

²⁴ "Vapaana sanan loistaa Suo, Herra, ääriin maan. Yön raskaan, synkän poistaa Se kirkkaudellaan. Oi, jospa ihmismielet sen valon saisivat Ja Herraa kaikki kielet Jo tunnustaisivat." Virsikirja 1986, 186:6.

dischen Gesangbuch von 1986 steht noch die polemische zweite Strophe, und das Lied ist seit 1943 nur wenig geändert worden. In der letzten Strophe sind die Anspielungen auf die Reformation verschwunden. Das Lied gehört nicht mehr zu dem Abschnitt "Gottes Gemeinde", sondern steht unter der Überschrift "Gottes Wort".

Wenn man heute das Lied in seiner finnischen Version liest, kann man nicht sehen, dass es ursprünglich eine Beschreibung der Reformation war. Es spricht rein allgemein von der Bedeutung des Wortes Gottes. Die Entwicklungsgeschichte des Liedes ist damit zu ihrem Ende gekommen. Sie beginnt mit einer heftigen Polemik, in der das Verhältnis zwischen der Reformation und der römischen Kirche als einen endzeitlichen Kampf gesehen wird. Durch Runeberg wird die Polemik innerweltlicher. Es handelt sich um den Sieg der Reformation und der Aufklärung über die Finsternis des Mittelalters. Bei Runeberg hat die finnische Kirche ein starkes Selbstbewusstsein gewonnen, und die römische Kirche bedeutet nicht mehr eine Gefahr. In der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts wächst die Abneigung gegen die Polemik. Der Papst wird nicht mehr mit dem Antichrist identifiziert. Man hat grösseres Interesse an der religiösen und nationalen Erweckung als an der Kritik gegen andere Kirchen. Man begnügt sich nicht mit einer Stärkung des lutherischen Selbstbewusstseins, sondern wendet die Spitze gegen die eigene Gemeinde. Sie soll das ihr anvertraute Wort Gottes fleissig brauchen und treu folgen. Im Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts wird die Polemik noch schwächer. Die ökumenischen Bestrebungen beeinflussen die finnische Kirche. Man will nicht gegen andere Kirchen polemisieren. Die Gegner der Kirche sind nicht andere Kirchen, sondern die Entchristlichung und die totalitären Bewegungen. Die Kenntnisse von den grossen Reformen in der katholischen Kirche führt in der zweiten Hälfte unseres Jahrhunderts dazu, dass die Polemik ganz verschwindet.

Einige Themen bleiben unverändert durch die ganze Geschichte des Liedes. Nicht einmal in den antirömischen Liedern aus der Reformationszeit wird behauptet, dass die Kirche erst mit der Reformation beginnt. Die mittelalterliche Kirche in Finnland und Schweden wird als Christi Kirche gesehen. Das Papsttum und die römischen Misstände werden als eine Krankheit in der Kirche betrachtet, die durch die Reformation geheilt wurde. Im neunzehnten Jahrhundert wird die Zusammengehörigkeit mit der mittelalterlichen finnischen Kirche mehr betont,

und die 700-Jahresfeier der finnischen Kirche im Jahre 1857 stärkt das Bewusstsein von dieser Zusammengehörigkeit. In der neuesten finnischen Version des Liedes wird nur das Gemeinchristliche und das Gemeinkirchliche betont.

Ein zweites durchgehendes Thema ist die Betonung des Wortes Gottes und der Bibel. Nach den älteren Versionen des Liedes und auch nach der neuesten schwedischen Version hat die Reformation den Christen freien Zugang zu der Bibel gegeben. Alle Versionen des Liedes betonen, dass Gottes Wort in der Bibel ein Gnadenmittel ist. Gottes Wort ist die Quelle des Lebens. Es zeigt den Weg zu Gott. Es bringt Frucht, und es soll alle Menschen erreichen. Es muss rein, klar und frei verkündigt werden. Das Lied 186 zeigt, wie wichtig das Bibelprinzip war, wenn unsere Kirche die Reformation interpretierte. Die Bibel wird viel stärker als die Rechtfertigung betont. Das Lied zeigt auch, dass die finnische Kirche an das reformatorische Bibelprinzip festhalten will.

Literatur

HALLIO, Kustaa

1936 Suomalaisen virsikirjan virret. Alkuperä ja kehitys. Helsinki.

KURVINEN, Onni

1941 Vanha virsikirja. Vuoden 1702 suomalaisen virsikirjan synty ja sisällys. Rauma.

Der finnische Beitrag zum Dokument Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre

JUHANI FÖRSBERG

1. Das Interesse am lutherisch/römisch-katholischen Dialog in Finnland

IN FINNLAND sowie in allen anderen nordischen Ländern wurde die Reformation unter dem Schutz des jeweiligen Staatsoberhauptes eingeführt, infolge dessen hat die überwältigende Mehrheit der Bevölkerung seit dieser Zeit zur lutherischen Kirche gehört, der demnach der Status einer Staats- oder Volkskirche zukam und heute noch zukommt. Im Laufe der Zeit hat sich die kirchliche Lage in Nordeuropa zwar etwas geändert, und die religiöse Situation ist dort wie überall in der Welt in Bewegung, aber immer noch ist das christliche Leben in diesem Gebiet sehr stark vom Luthertum geprägt. Das gilt auch für die theologische Arbeit. Die akademische Theologie wird prinzipiell in religiös neutralen theologischen Fakultäten der staatlichen Universitäten betrieben, und die Pfarrer und Pfarrerinnen erhalten hier ihre theologische Grundausbildung. Das trifft besonders deutlich auf Finnland zu, wo immer noch auch die praktische Ausbildung der werdenden Pfarrer hauptsächlich von den staatlichen theologischen Fakultäten getragen wird. Obwohl der Unterricht im akademischen Bereich nicht konfessionell gebunden ist, haben die Persönlichkeiten der akademischen Lehrer und Lehrerinnen und ihre jeweiligen Forschungsinteressen auch starke Einwirkungen auf die Studenten und ihre theologische und geistliche Bildung ausgeübt.

Obwohl sich lediglich eine sehr kleine Minderheit der finnischen Be-

völkerung zur römisch-katholischen Kirche bekennt (6000 Mitglieder/0.1% der Bevölkerung), ist das Interesse an römisch-katholischer Kirche und Theologie in Finnland in letzten vier Jahrzehnten viel grösser gewesen als jene Zahlen verraten können. Das hängt natürlich mit der viel grösseren globalen Bedeutung der römisch-katholischen Kirche und Theologie aber auch mit einigen zentralen Persönlichkeiten der finnischen Theologie zusammen. Im Blick auf den lutherisch/römisch-katholischen Dialog sind vor allem drei von ihnen zu nennen: Osmo Tiililä (1904–1972, Professor für Dogmatik 1942–1967), Seppo A. Teinonen (1924–1995, Professor für Dogmatik 1970–1988) und Tuomo Mannermaa (1937–, Professor für ökumenische Theologie 1980–), alle an der theologischen Fakultät der Universität Helsinki tätig und zugleich aktive Teilnehmer an der kirchlichen Diskussion in Finnland sowie teilweise auch im Ausland.

Osmo Tiililä, sehr stark vom Pietismus und von dem deutschen Systematiker Karl Heim geprägt, richtete seinen Protest gegen die Säkularisierung der Kirche und trat letzten Endes aus der evangelisch-lutherischen Kirche aus, ohne sich einer anderen religiösen Gemeinschaft anzuschliessen. Besonders in den späteren Jahren seiner akademischen Tätigkeit lenkte er jedoch seine Aufmerksamkeit auf die römisch-katholische Theologie, zuerst auf klassische Kontroverstheologen wie J. A. Möhler aber dann auch auf jene Reformtheologen, deren Arbeit besonders im zweiten Vatikanischen Konzil wirksam wurde. Als Assistent von Osmo Tiililä begann Tuomo Mannermaa die Theologie von Karl Rahner zu studieren, dessen Fundamentaltheologie er sich zum Thema seiner theologischen Dissertation wählte.¹

Eigentlich aber wurde aber die Bedeutung der römisch-katholischen Theologie in der finnischen theologisch-kirchlichen Diskussion erst sichtbar, als Seppo A. Teinonen als offizieller Beobachter des Lutherischen Weltbundes am zweiten Vatikanischen Konzil teilnahm. Seine scharfsinnigen und tiefen Berichte vom Konzil und besonders sein unmittelbar nach dem Konzil veröffentlichtes Buch "Rom und wir"² bedeuteten eine ganz neuartige Information über die römisch-katholische Kirche und ihre Theologie in Finnland, und zwar nicht nur in der akade-

¹ MANNERMAA 1970.

² TEINONEN 1966.

mischen Welt sondern auch unter den finnischen Gemeindepfarrern. Schon während des Konzils hatte Teinonen sich von seinem Lehrer Tiilikä und dessen radikalen Pietismus distanziert, indem er das Buch "Die Kirche der Krise"³ als Antwort auf Tiilikäs Buch "Die Krise der Kirche"⁴ veröffentlichte. In den 60er und 70er Jahren war Teinonen sehr aktiv in der finnischen und internationalen ökumenischen Arbeit tätig, besonders was die lutherisch/römisch-katholischen Beziehungen anbelangt. Später konzentrierte Teinonen sich vor allem auf die katholische mystische Theologie, zuerst in ihrer italienischen Form, aber bald auch in der Form, die sie auf der iberischen Halbinsel angenommen hatte. Nach der Emeritierung von seiner Professur an der Universität Helsinki trat er zur römisch-katholischen Kirche über und wohnte die letzten Jahre seines Lebens in Spanien, wo er sich völlig der spanischen Mystik und Kultur widmete.

Auch einige Schüler von Teinonen begannen die moderne katholische Theologie zu studieren, unter ihnen Eero Huovinen, der später Professor für Dogmatik und danach Bischof von Helsinki wurde. Gegenstand seiner theologischen Dissertation war die Theologie von Hans Küng, aber dann konzentrierte er sich auf die Theologie Luthers. Wie wir noch sehen werden, spielte er bei der Formulierung der endgültigen Fassung der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre eine nicht unbedeutende Rolle.

Wie schon festgestellt worden ist, begann auch Tuomo Mannermaa seine akademische Karriere mit Studien zur römisch-katholischen Theologie. Entscheidend für seine weitere theologische Arbeit war aber, dass er sich in die ökumenisch-theologische Problematik der Beziehungen zwischen der ev.-luth. Kirche Finnlands und der russischen orthodoxen Kirche vertiefte. Der entscheidende Schritt liegt in seinem Beitrag zur dritten Runde des finnisch-russischen Dialogs in Kiev 1977 vor. Aus seinem Vortrag, in dem er das Verhältnis der lutherischen Rechtfertigungslehre zur orthodoxen Deifikationslehre behandelte, erwuchs das Buch "In ipsa fide Christus adest"⁵, das sich als wichtiger Ausgangspunkt der Lutherforschung von Mannermaa selbst und auch von seinen Schülern

³ TEINONEN 1964.

⁴ TIILIKÄ 1962.

⁵ MANNERMAA 1979.

erwiesen hat. Es ist hier nicht der Ort, eingehend die lutherisch-orthodoxen Diskussionen zu behandeln.⁶ Nur eine prinzipiell wichtige Anmerkung sei erlaubt. Es ist gelegentlich die Vermutung geäußert worden, dass die orthodoxe Deifikationslehre als Verknüpfungspunkt auch eine inhaltliche Einwirkung auf die Interpretation der Rechtfertigungslehre in der neueren finnischen Lutherforschung ausgeübt hat. Ohne hier detailliert auf diese Behauptung antworten zu können, ist festzustellen, dass der lutherisch-orthodoxe Dialog für Mannermaa lediglich als wichtiger Katalysator für die wissenschaftliche Vertiefung in die Theologie Luthers diente. Das gilt auch für die Arbeit seiner jüngeren finnischen Kollegen und Kolleginnen. Natürlich ist es Aufgabe der späteren Geschichtsschreibung zu prüfen, welche anderen geistesgeschichtlichen und theologischen Faktoren hier möglicherweise auch eine Rolle gespielt haben.

Die evangelisch-lutherische Kirche Finnlands hat bisher keine bilateralen Diskussionen mit der römisch-katholischen Kirche geführt. Die ökumenischen Beziehungen zwischen den beiden Kirchen auf der lokalen finnischen Ebene sind gut, und die Kontakte verlaufen unproblematisch. Auf nordisch regionaler Ebene ist ein Dialog in Aussicht, aber die Vorbereitungen dafür befinden sich noch in der Phase erster Planungen. Solche grossen ökumenischen Unternehmungen wie der amerikanische lutherisch-katholische Dialog oder das deutsche Projekt "Lehrverurteilungen – kirchentrennend?" sind in Finnland zwar bekannt, aber grössere Aufmerksamkeit hat die ev.-luth. Kirche Finnlands dem Dialog zwischen den Lutheranern und Katholiken in der Einheitskommission des Lutherischen Weltbundes und des römisch-katholischen Einheitssekretariats gewidmet. In den letzten Jahren hat sie sich an dieser Arbeit durch ein eigenes Mitglied der Einheitskommission (Dr. Pirjo Työrinoja) beteiligt.

Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre hat von Anfang an ein ausserordentliches Interesse in Finnland hervorgerufen. Schon mit der Veröffentlichung der ersten Fassung der Erklärung begann in Finnland, und zwar nicht nur in den akademischen Kreisen sondern

⁶ Risto Saarinen wird in seiner Untersuchung, die im Verlag Vandenhoeck und Ruprecht veröffentlicht wird ("Faith and Holiness. Lutheran – Orthodox Dialogue 1959–1994"), u.a. auch die finnisch-russischen Diskussionen analysieren.

auch in den Diözesen, Gemeinden und verschiedenen kirchlichen und anderen theologischen Institutionen eine lebhafte Debatte über die Rechtfertigungslehre. Diese Aktivitäten führten zu einer gründlichen Stellungnahme des Rates für Auswärtige Angelegenheiten der ev.-luth Kirche Finnlands zu der ersten Fassung der Erklärung im Januar 1996, aber auch zu einer aktiven Teilnahme an der weiteren Behandlung der Erklärung, die in zwei Sitzungen der lutherisch-katholischen Revisionsgruppe in Würzburg und in einer Sitzung der lutherischen Beratungsgruppe in Genf vorgenommen wurde. Daran nahmen von finnischer Seite Bischof Eero Huovinen, sein Sekretär, Pfarrer Antti Saarelma und Dozent Dr. Simo Peura teil. Daneben arbeiteten besonders der theologische Ausschuss des Rates für Auswärtige Angelegenheiten und die Mitarbeiter/Mitarbeiterinnen des Instituts für Systematische Theologie der Theologischen Fakultät der Universität Helsinki an der Bearbeitung der Erklärung.

2. Die Entstehung der Gemeinsamen Erklärung

Eine detaillierte historisch-genetische Darstellung der Entstehung der Gemeinsamen Erklärung würde den Rahmen eines begrenzten Artikels sprengen, aber die Hauptlinien des Ereignisverlaufs sind folgendermassen zusammenzufassen.⁷

Die ersten Wurzeln der Gemeinsamen Erklärung gehen hauptsächlich auf die oben genannten amerikanischen und deutschen Dialoge zurück. Schon während der 80er Jahre gab es Initiativen vom Stab (Dr. Eugene L. Brand) des Lutherischen Weltbundes, die Ergebnisse des deutschen Lehrverurteilungen-Prozesses für die lutherischen Kirchen intensiv zu erschliessen. Aus verschiedenen Gründen führten diese Initiativen jedoch nicht zu konkreten Ergebnissen. Die Sachlage aber än-

⁷ Die folgende Darstellung gründet sich auf die Kenntnisse des Verfassers als Mitglied des Rates des Lutherischen Weltbundes und als stellvertretender Vorsitzender seines Programmkommittees für theologische Studien. Grundlegend sind auch die Berichte (grösstenteils noch ungedruckt) der finnischen Vertreter (Eero Huovinen, Antti Saarelma) in den Arbeitssitzungen der gemeinsamen Revisionsgruppe (Würzburg I: 3.–7.6.1996; Würzburg II: 16.–18.1.1997) und in der lutherischen Beratungsgruppe (Eero Huovinen, Simo Peura; Genf 28.–29.6.1996).

derte sich ziemlich schnell, als die evangelisch-lutherische Kirche in Amerika (ELCA) 1992 den konkreten Vorschlag unterbreitete, die nächste Vollversammlung des LWB erklären solle, dass die lutherischen Lehrurteile bezüglich der Rechtfertigungslehre die römisch-katholische Kirche nicht mehr treffe. Die ELCA unterrichtete die anderen Mitgliedskirchen des LWB von ihrer Initiative mit der Bitte, darauf zu reagieren, und so wurde die Frage zu einer Sache des ganzen LWB. Der Rat des LWB gab anlässlich der Sitzung in Kristiansand 1993 seinem Ständigen Komitee für Ökumenische Angelegenheiten die Aufgabe, diese Initiative weiterzuentwickeln. Die erste Version der Gemeinsamen Erklärung wurde im Juni 1994 von einer gemeinsamen Arbeitsgruppe verfasst, aber der Rat des LWB behandelte sie als "ein Dokument im Prozess" in seiner Sitzung des Jahres 1994 nicht eingehender sondern nahm sie lediglich als "ersten Schritt" im Prozess generell zur Kenntnis. Der Generalsekretär des LWB wurde bevollmächtigt, den Mitgliedskirchen den revidierten Text mit der Bitte zuzusenden, darauf bis zum Ende des Jahres 1995 zu antworten. Das Dokument wurde dann mit dem begleitenden Brief des Generalsekretärs am 30. Januar 1995 den Kirchen offiziell zugestellt. Diese Fassung (=GE 1) wurde mit der Anmerkung "nicht zur Veröffentlichung" versehen, aber in Finnland erschien es sofort notwendig, das Dokument auf einer möglichst breiten Ebene zur Diskussion zu stellen. Deshalb wurde die GE 1 ins Finnische übersetzt und offen in der ev.-luth. Kirche Finnlands verbreitet.

Von den Mitgliedskirchen des LWB erteilten letztlich nur 26 eine offizielle Antwort auf die GE 1. Da dem LWB 122 Kirchen angehören, war die Zahl relativ gering aber beinahe alle grösseren lutherischen Kirchen befanden sich darunter. Die Mitarbeiter des Strassburger Instituts verfertigten eine "Analyse der Antworten der lutherischen Kirchen auf die Gemeinsame Erklärung zu Rechtfertigungslehre". Auch die römisch-katholische Kirche hatte im Laufe des Jahres 1994 in einem Komitee mit Vertretern sowohl aus der Glaubenskongregation als auch aus dem Einheitsrat die GE 1 analysiert, und aus dieser Arbeit entstanden die "Römisch-katholischen Modi zur Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre". Als Ergebnis der verschiedenen Stellungnahmen wurde deutlich, dass eine Revision der GE 1 erforderlich war.

Vom 3. bis 7. Juni 1996 kam eine gemeinsame lutherisch/römisch-katholische Revisionsgruppe in Würzburg zusammen, um einen neuen

Text zu erstellen.⁸ Das Ergebnis dieser Arbeit bestand in einer neuen Textrevison (=GE 2), die sich beträchtlich von der GE 1 unterschied. Der Text wurde methodisch klarer formuliert, der prinzipiell wichtige Schlüsselbegriff "Konsens in den Grundwahrheiten" wurde in Gebrauch genommen, die biblische Grundlage der Rechtfertigungslehre wurde erweitert und vertieft, die trinitarische und christologische Basis der Rechtfertigung wurde deutlicher hervorgehoben. Besonders das 4. Kapitel der GE "Die Entfaltung des gemeinsamen Verständnisses der Rechtfertigung" wurde klarer strukturiert, das gemeinsame Verständnis aber auch die unterschiedlichen Positionen der beiden Partner wurden deutlicher und detaillierter beschrieben. Die Zeit reichte aber nicht aus, alle Paragraphen so gründlich zu bearbeiten, dass die revidierte GE 2 zum endgültigen Dokument hätte werden können. Besonders die Abschnitte über das "Sündersein des Gerechtfertigten" wurden allgemein als unbefriedigend empfunden.

Vom 28. bis 29. Juni kam in Genf ad hoc eine lutherische Beratungsgruppe zusammen.⁹ Ihre Aufgabe bestand darin, das Ergebnis von Würzburg I zu bewerten und zu überlegen, welche Verfahrensweise im weiteren empfehlenswert sein könnte. Es stellte sich heraus, dass besonders die evangelisch-lutherische Kirche Finnlands und die deutschen lutherischen Kirchen über konkrete Vorschläge für die Weiterarbeit verfügten. Die Mitarbeiter des Strassburger Forschungsinstituts und der Genfer Stab des LWB hatten ebenfalls gründliche Vorbereitungen durchgeführt.

Eero Huovinen hatte für die Sitzung der lutherischen Beratungsgruppe in Genf einen gründlichen Bericht erarbeitet, in dem er die Ergebnisse von Würzburg I (= GE 2) und die Möglichkeiten zur weiteren Arbeit mit der GE 2 abwog.¹⁰

⁸ Die katholischen Teilnehmer waren Karl Joseph Becker SJ, Joseph Fitzmyer SJ, Paul-Werner Scheele, Lothar Ullrich, Jared Wicks SJ und Heinz-Albert Raem. Die lutherischen Teilnehmer waren Theo Dieter, Eero Huovinen, Harding Meyer, Meinrad Piske, John Reumann, Michael Root, Dorothea Wendebourg und Eugene L. Brand.

⁹ Die Teilnehmer waren Manas Buthelezi, Naozumi Eto, Niels Henrik Gregersen, Béla Harmati, Horst Hirschler, Eero Huovinen, Roger Nostbakken, Simo Peura, Harold Skillrud, Christoph Stier, Theo Dieter, Michael Root, Ishmael Noko, Eugene L. Brand und Daniel Martensen.

In Genf war es natürlich nicht möglich, einen weiteren neuen Text der GE zu erstellen, weil die römisch-katholische Seite nicht repräsentiert war. Die Beratungsgruppe konnte schliesslich dem Rat des LWB, der im September 1996 eine Sitzung in Genf abhalten sollte, lediglich Empfehlungen geben. Die Beratungsgruppe war der Meinung, dass die GE 2 eine verbesserte Textform im Vergleich zur GE 1 bietet. Sie hielt es aber für erforderlich, auch die GE 2 weiter zu präzisieren. Der Genfer Stab des LWB sollte die Verfahrensweise vorschlagen, wie die noch notwendigen Änderungen zusammen mit der römisch-katholischen Seite erarbeitet werden könnten. Der Rat des LWB müsste dann darüber entscheiden, ob auch der bisherige Zeitplan verlängert werden sollte.

Nach den Sommermonaten des Jahres 1996 wurden die Stimmen lauter, die eine Verbesserung der GE 2 verlangten. Der Rat für Auswärtige Angelegenheiten der ev.-luth. Kirche Finnlands schrieb am 12.9.1996 an den LWB einen Brief, in dem er vorschlug, den Text weiter zu korrigieren und mehr Zeit für die Behandlung der GE zur Verfügung zu stellen.

In seiner Sitzung vom 24.9. bis 1.10.1996 in Genf fasste der Rat des LWB den Beschluss, die GE 2 weiter zu überarbeiten. Es wurden einige Paragraphen genannt (23, 26 und 28–31 in GE 2), in denen Verbesserungen als besonders erforderlich angesehen wurden. Eine lutherisch/römisch-katholische Revisionsgruppe, die personell möglichst wie die Gruppe Würzburg I besetzt sein sollte, hätte dann die Aufgabe, die Verbesserungen an der GE 2 durchzuführen. Das Exekutivkomitee des LWB wurde damit beauftragt, den überarbeiteten Text den Mitgliedskirchen des LWB mit der Bitte zuzusenden, ihre endgültige Entscheidung spätestens am 1. Juni 1998 dem LWB mitzuteilen. Der neunten Vollversammlung des LWB sollte in diesem Prozess eine geringere Rolle zufallen als früher geplant war. Dagegen hätte der Rat des LWB 1998 aufgrund der Antworten zu entscheiden, ob ein positiver lutherischer Konsens über die GE gegeben sei. Alle diese Schritte sollten zusammen mit der römisch-katholischen Kirche vorgenommen werden.

Die weitere Entwicklung ist dann auch nach den oben genannten Richtlinien verlaufen. Beinahe dieselbe Revisionsgruppe wie in Würzburg I kam vom 16.–bis 18.1.1997 ein weiteresmal in Würzburg zusam-

¹⁰ Eero Huovinen, How to proceed after Würzburg? LWF Ad hoc committee on the Joint Declaration on the Doctrine of Justification. Geneva 28–29 June 1996.

men, um den Text der GE nochmals zu revidieren.¹¹ Die Revisionsgruppe hatte konkrete Änderungsvorschläge von drei Gruppierungen erhalten: von der römisch-katholischen Kirche, von dem Deutschen Nationalkomitee des LWB und von der Ev.-Luth. Kirche Finnlands.¹² Der finnische Vorschlag begrenzte sich auf die Pragraphen, in denen der Rat des LWB den Änderungsbedarf als besonders dringend festgestellt hatte, während das Deutsche Nationalkomitee etwa 70 Änderungsvorschläge auch für andere Teile der GE unterbreitet hatte. Die meisten und entscheidenden Veränderungen wurden jedoch nur in jenen Paragraphen vorgenommen, die auch schon früher als besonders problematisch erschienen waren.

An der engültigen Fassung der GE, wie sie in Würzburg II formuliert wurde (= GE 3), ist im Vergleich mit der GE 2 zu erkennen, dass einerseits das gemeinsame Verständnis der Rechtfertigungslehre deutlicher formuliert worden ist, aber dass andererseits auch nicht nur die im lutherisch-katholischen Dialog noch bestehenden Unterschiede benannt worden sind sondern auch eine gewisse innerlutherische Vielfalt klarer markiert worden ist. Eero Huovinen hatte schon in seinem Bericht für die lutherische Beratungsgruppe "How to proceed after Würzburg" die lutherische Vielfalt in der Rechtfertigungslehre durch die Unterscheidung dreier Typen charakterisiert:

1) Ein forensisches Verständnis der Rechtfertigung. Es liegt beispielsweise in der Confessio Augustana und in der Konkordienformel vor und stützt sich auf die sg. lateinische Versöhnungslehre. In der Hauptsache geht es hier um die Zurechnung (Imputation) der Gerechtigkeit Christi. 2) Eine moderne "proklamatorisch-relationale Auslegung", die der Linie der existentialen Kerygmatheologie folgt. 3) Eine Interpretation, die sich auf reale Gegenwart Christi gründet und die die klassische christliche So-

¹¹ Die katholischen Teilnehmer waren Karl Joseph Becker SJ, Paul-Werner Scheele, Lothar Ullrich, Jared Wicks und Heinz-Albert Raem. Die lutherischen Teilnehmer waren Theo Dieter, Eero Huovinen, Harding Meyer, Michael Root, Dorothea Wendebourg und Eugene L. Brand. – Meine Darstellung gründet sich hauptsächlich auf den Bericht von Antti Saarelma, der an Würzburg II als Sekretär des Bischofs von Helsinki und als technischer Mitarbeiter teilnahm.

¹² 1) Katholische Modi für Würzburg II, 2) Ergebnis der Konsultation vom 19.12.1996 zur Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre (DNK/LWB) und 3) Finnischer Vorschlag für Würzburg II.

teriologie und die Theologie Luthers miteinander verbindet.¹³ Es ist deutlich zu sehen, dass alle diese Typen, wenn auch nicht in allzu klar profilierter Form, bei der Entstehung der GE 3 eine Rolle gespielt haben.

Das lutherisch-katholische gemeinsame Verständnis ist im 3. Kapitel der GE 3 jetzt befriedigend dargestellt, und der im Paragraphen 18 festgestellte Konsens über die kriteriologische Bedeutung der Rechtfertigungslehre ist ebenfalls hinreichend zum Ausdruck gekommen trotz der differenzierteren Formulierungen die die Fassung der GE 2 enthalten hatte.

Von Anfang an bereiteten die Paragraphen der GE die grössten Schwierigkeiten, in denen die Rechtfertigung als Sündenvergebung und Gerechtmachung (4.2) sowie das Sündersein des Gerechtfertigten (4.4.) behandelt wurden. Aber auch hier gelang es schliesslich, einen ausreichenden Konsens zu formulieren. Was die Frage von Gerechterklärung und Gerechtmachung anbelangt, so ist es wichtig, dass beide Aspekte beachtet worden sind. Die Schwierigkeiten liegen jedoch in ihrer Zuordnung, teilweise gerade deshalb, weil hier verschiedene innerlutherische Traditionen vorliegen. "Das Sündersein des Gerechtfertigten" enthält Probleme, weil das Axiom "gerecht und Sünder zugleich" unterschiedlich verstanden werden kann und weil auch der Konkupiszenz-Begriff unterschiedliche Auffassungen zulässt. In Würzburg I war die Formulierung dieser Stellen auf halbem Wege stecken geblieben, aber in der GE 3 sind sowohl das gemeinsame Verständnis als auch die bleibenden Unterschiede deutlicher als früher festgestellt.

Besonders wichtig waren einige an sich kleine Veränderungen im 5. Kapitel der GE "Die Bedeutung und Tragweite des erreichten Konsenses". In den GE 1 und 2 wurde vieldeutig von der "Lehre der heutigen Kirchen" gesprochen, aber in der GE 3 ist der Gegenstand der aufgehobenen Lehrurteilungen mit dem Ausdruck "die in dieser Erklärung vorgelegte Lehre" bezeichnet. Durch diese Präzisierung erhält der Rezeptionsprozess auf beiden Seiten die Chance eindeutiger, d.h. weniger missverständlich zu verlaufen.

¹³ Eero Huovinen, *How to proceed after Würzburg*, S. 8.

3. Die Behandlung der Gemeinsamen Erklärung in Finnland

Mit der Veröffentlichung der GE 1 begann in Finnland eine lebhaftere Diskussion nicht nur über das Dokument an sich aber auch über die lutherische und römisch-katholische Rechtfertigungslehre im allgemeinen. Im Laufe des Jahres 1995 bereiteten die Diözesen ihre Stellungnahmen vor, indem in verschiedenen Versammlungen von Pfarrern/Pfarrerinnen und von anderen Mitarbeitern/Mitarbeiterinnen der Kirche über die GE 1 intensiv diskutiert wurde. Gleichzeitig wurde die offizielle Antwort der ev.-luth. Kirche Finnlands durch ihren Rat für Auswärtige Angelegenheiten in seinem theologischen Ausschuss vorbereitet und vor dem endgültigen Termin, dem 31.1.1996, nach Genf geschickt.

Die meisten Stellungnahmen innerhalb der ev.-luth. Kirche Finnlands zur GE 1 waren im Prinzip positiv, obwohl auch viele Mängel des Dokuments hervorgehoben wurden. Es gab natürlich ebenfalls private Meinungsäußerungen, nach denen praktisch alle Dialogversuche mit Rom gefährlich sind, weil sie die reformatorischen Christen und Kirchen "in den Schoss des Papstes" führen könnten. Die stärkste inhaltliche Kritik gegen die GE 1 kam von einzelnen Personen und aus solchen Kreisen, die die Rechtfertigungslehre nur mit den Aussagen der lutherischen Konkordienformel wiederholen wollen. Besonders ein Kreis von Männern aus der jüngeren Generation, die theologisch der amerikanischen Missouri-Synode nahe stehen und ihre Meinungen in der Zeitschrift "Concordia" veröffentlichen, haben einen heftigen Angriff schon gegen die GE 1 gerichtet.¹⁴ Es ist sehr wahrscheinlich, dass trotz der zwei Revisionen der GE das Gesamturteil über die GE 3, das dieser Kreis vertritt, auf der eingeschlagenen Linie verbleibt.

Die offiziellen Stellungnahmen der ev.-luth. Kirche Finnlands gehen auch von ihrer Bekenntnisbasis aus, die aus dem ganzen Konkordienbuch besteht. Die Interpretation wird aber für die heutige ökumenische Situation besonders durch die Dynamik bereichert, die aus der neueren finnischen Lutherforschung stammt. Dabei spielen gerade die Arbeiten

¹⁴ Siehe Concordia 5/1995, wo eine "korrigierte" finnische Übersetzung der GE 1 mit kritischen Kommentaren veröffentlicht wurde. – In einer anderen Zeitschrift "Perusta" wird ähnliche Kritik in einer etwas gemässigten Form vorgelegt. Siehe z.B. Perusta 5/1995 und 1/1996.

und Forschungsergebnisse von Tuomo Mannermaa eine entscheidende Rolle.

In seiner ersten Stellungnahme¹⁵ zu der GE 1 hat der Rat der Auswärtigen Angelegenheiten der Ev.-Luth. Kirche Finnlands besonders einige zentrale Aspekte der Rechtfertigungslehre betont und entsprechende Änderungsvorschläge unterbreitet.

Erstens war es wichtig, den Charakter und die Tragweite des gemeinsamen Verständnisses zu präzisieren. Das Gemeindefasst die Stellungnahme wie folgt zusammen: "Deshalb müsste die Auffassung von einer grundlegenden Übereinstimmung im Dokument deutlich genug formuliert werden, so dass über den Charakter des darin erzielten Konsenses keine Unsicherheit verbleibt." Als die GE 2 und 3 den "Konsens in Grundwahrheiten" zum Schlüsselbegriff wählten, war dies eine deutliche Präzisierung im Vergleich zu der "grundlegenden Übereinstimmung" oder dem "Grundkonsens", die von der GE 1 benutzt wurden. Das Gleiche gilt auch für die Tragweite des erreichten Konsenses, der sich auf den konkreten Text der GE 3 beschränkt (§ 40–41) und nicht so allgemein wie in der GE 1 dargestellt wird (§ 42–43). Die finnische Stellungnahme unterscheidet zwischen einem "vollständigen" und einem "ausreichenden" Konsens. Allerdings wird in der GE 3 nicht der Ausdruck "ausreichend" (*satis est*) verwendet, sachlich enthält sie jedoch dieselbe Unterscheidung in ihrer Feststellung: "Sie enthält nicht alles, was in jeder der Kirchen über Rechtfertigung gelehrt wird; sie umfasst aber einen Konsens in Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre und zeigt, dass die weiterhin unterschiedlichen Entfaltungen nicht länger Anlass für Lehrverurteilungen sind" (§ 5).

Zweitens erschien es dem Rat für Auswärtige Angelegenheiten wichtig, die biblische Grundlage der Rechtfertigung vollständiger darzulegen als es in der GE 1 geschehen war. In der endgültigen Fassung der GE 3 sind dem finnischen Vorschlag gemäss sowohl das Alte Testament als auch einige zentrale neutestamentliche Texte berücksichtigt worden.

¹⁵ Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre. Stellungnahme des Rates für Auswärtige Angelegenheiten der evangelisch-lutherischen Kirche Finnlands zum Entwurf eines Dokuments des Lutherischen Weltbundes und des päpstlichen Rats zur Förderung der Einheit der Christen. Angenommen in der Sitzung des Rates am 30.1.1996.

Drittens findet sich die trinitarische und christologische Basis der Rechtfertigung in der GE 3 deutlicher und betonter ausgedrückt, wie schon § 15 zeigt. Besonders der trinitarische Aspekt war in der GE 1 kaum beachtet, und deshalb drohten auch die christologischen und pneumatologischen Aspekte isoliert zu bleiben. Die anthropologische Sicht der GE 1 hatte zu Folge, dass der theozentrische Grund der Rechtfertigung in den Schatten geriet. Die Ausdrücke der GE 3 sind jetzt theologisch besser ausgewogen, was auch den finnischen Erwartungen entspricht. Besonders wichtig für die ev.-luth. Kirche Finnlands ist, dass im Unterschied zu GE 1 die endgültige Fassung GE 3 Christus selbst unsere Gerechtigkeit nennt: "Daher bedeutet Rechtfertigung, dass Christus selbst unsere Gerechtigkeit ist, derer wir nach dem Willen des Vaters durch den Heiligen Geist teilhaftig werden" (§ 15). Später wird dies präzisiert und als Ausdruck des gemeinsamen Verständnisses bezeichnet: "Wenn der Mensch an Christus im Glauben teilhat, rechnet ihm Gott seine Sünde nicht an und wirkt in ihm tätige Liebe durch den Heiligen Geist. Beide Aspekte des Gnadenhandelns Gottes dürfen nicht voneinander getrennt werden. Sie gehören in der Weise zusammen, dass der Mensch im Glauben mit Christus vereinigt wird, der in seiner Person unsere Gerechtigkeit ist (1 Kor 1,30): sowohl die Vergebung der Sünden, als auch die heiligende Gegenwart Gottes" (§ 22). Ferner wird ein Absatz, der den lutherischen Standpunkt beschreibt, mit folgender Feststellung abgeschlossen: "Rechtfertigung und Erneuerung sind durch den im Glauben gegenwärtigen Christus verbunden" (§ 26). In diesen Sätzen, die fast wörtlich den Änderungsvorschlägen der ev.-luth. Kirche Finnlands entsprechen, werden Kerngedanken wiedergegeben, die besonders Tuomo Mannermaa in vielen seiner Untersuchungen über Luthers Theologie als Forschungsergebnisse erarbeitet hat. Allerdings könnten diese Grundgedanken vollständiger und folgerichtiger den ganzen Text der GE 3 bestimmen, als es de facto der Fall ist, aber vielleicht entspricht es der heutigen Lage der lutherischen Vielfalt, dass es noch nicht möglich ist, die frühere Kontroverse "forensisch-effektiv" mit Hilfe des Gedankens von der Gegenwart Christi im Glauben eindeutig zu überwinden.

Viertens war es für die ev.-luth. Kirche Finnlands sehr wichtig, dass beide Partner die dogmatische und die kriteriologische Bedeutung der Rechtfertigungslehre anerkennen. In der Stellungnahme des Rats für Auswärtige Angelegenheiten heisst es: "Aus lutherischer Sicht ist es äus-

serst bedeutsam, dass jetzt Lutheraner und Katholiken gemeinsam bekennen können, dass die Rechtfertigung sowohl eine *dogmatische* als auch eine *kriteriologische* Bedeutung im christlichen Glauben hat". In der endgültigen Fassung der GE 3 wurde gerade dieses gemeinsame Bekenntnis etwas abgeschwächt, jedoch nicht ganz beseitigt, weil jetzt die Einzigartigkeit der Rechtfertigung als Kriterium lediglich als lutherisches Proprium bezeichnet wird. Im gemeinsamen Teil ist die Rechtfertigung als "unverzichtbares" Kriterium bezeichnet, neben dem die "Katholiken sich von mehreren Kriterien in Pflicht genommen sehen" (§ 18). Es ist zu vermuten, dass diese Änderung mehr im Sinne einer Differenzierung als einer Schwächung von der ev.-luth. Kirche Finnlands als ausreichender Konsens angenommen werden kann.

Fünftens hat sich als vielleicht schwierigster Abschnitt in der GE aus der Sicht der ev.-luth. Kirche Finnlands das Kapitel über "Das Sündersein des Gerechtfertigten" (4.3 in GE 1; 4.4 in GE 3) erwiesen. Dieser Abschnitt behandelt die klassische Kontroversfrage, in welchem Sinne die auch nach der Taufe im Menschen bleibende "böse Begierde/Lust/Konkupiszenz" als Sünde zu bezeichnen ist. In der GE 1 waren die Positionen der beiden Partner sehr kurz und zu "geglättet" dargestellt. In der GE 3 wurden die unterschiedlichen Positionen etwas breiter und profilierter ausgedrückt. Besonders schwierig für Lutheraner ist die katholische Position, die auch in der GE 3 in der tridentinischen Begrifflichkeit "nicht Sünde *im eigentlichen Sinne*" bezeichnet worden ist (§ 30). Zugleich enthält aber der katholische Absatz auch die Feststellung, dass die "aus der Sünde kommende und zur Sünde drängende Neigung"... "*objektiv Gottwidrigkeit ... ist.*" Im Paragraphen zuvor findet sich die lutherische Position eindeutig ausgedrückt: "Diese Gottwidrigkeit ist als solche wahrhaft Sünde." Es stellt sich jetzt die Frage, ob die unterschiedlichen Fassungen der Konkupiszenz noch die Erklärung eines Konsenses in der Rechtfertigungslehre zulassen. Der Rat für Auswärtige Angelegenheiten der ev.-luth. Kirche Finnlands hat in seiner Stellungnahme vom 30.1.1996 einerseits vorgeschlagen, die Worte "und ist deshalb nicht im eigentlichen Sinne Sünde" in der GE 1 zu streichen, aber andererseits hat er schon implizit auf die oben gestellte Frage positiv geantwortet: "Wir sind allerdings der Auffassung, dass irgendwelche, möglicherweise unterschiedliche Verstehensweisen von Konkupiszenz betreffende Streitpunkte kein hinreichender Grund dafür wären zu meinen, die Lehr-

verurteilungen bezüglich der Rechtfertigung würden auch noch den heutigen Partner treffen.“ Das heisst, der Konsens liegt darin, dass der Gerechtfertigte trotz seiner wirklichen aber von Christus ”beherrschten“ Sünde (lutherische Position) oder trotz seiner zur Sünde drängenden Neigung, gegen die der Gerechtfertigte lebenslang kämpfen muss (katholische Position), nicht von Gott getrennt ist. Das ist ausreichend für den Konsens in der Rechtfertigungslehre, auch wenn in der Sündenlehre noch unterschiedliche Auffassungen bleiben.

Sechstens ist es für die ev.-luth. Kirche Finnlands wichtig gewesen, dass in der Rechtfertigungslehre sowohl der sog. ”Totalaspekt“ als auch der sog. ”Partialaspekt“ seinen Platz findet. Deshalb schlug sie in der Stellungnahme vom 30.1.1996 vor, den Paragraphen 41 der GE 1 folgendermassen zu formulieren: ”Sie glauben und bekennen, dass die Gerechtigkeit als Annahme durch Gott und als Teilhabe an der Gerechtigkeit Christi immer vollkommen ist, betonen aber zugleich, dass sie als sich im Leben des Glaubenden verwirklichende Gerechtigkeit immer partiell ist. Sie kann und muss aus der Gnade Gottes wachsen, aber sie bleibt immer unvollkommen“. Der endgültige Text des entsprechenden Paragraphen 39 in der GE 3 drückt die beiden Aspekte nicht so klar aus: ”Sie betonen allerdings, dass die Gerechtigkeit als Annahme durch Gott und als Teilhabe an der Gerechtigkeit Christi immer vollkommen ist, sagen aber zugleich, dass ihre Auswirkung im christlichen Leben wachsen kann.“ Auch im Paragraphen 29 der GE 3 wird die lutherische Position ”Sünder und Gerechter zugleich“ überwiegend durch den Totalaspekt (”ganz gerecht – ganz Sünder“) ausgelegt. Der Partialaspekt, ohne den der Totalaspekt nicht den richtigen Stellenwert bekommt, wird etwas vage artikuliert: ”so kann der Christ, solange er auf Erden lebt, jedenfalls stückweise ein Leben in Gerechtigkeit führen.“ Das lutherische Verständnis der Gnade wird einmal im Paragraphen 23 der GE 3 mit dem Begriff ”Gunst Gottes“ (favor) verdeutlicht, aber der wenigstens für Luther selbst unbedingt damit zusammenhängende Begriff ”Gabe“ (donum) ist leider so gut wie völlig unbeachtet geblieben. An allen diesen Stellen hätten besonders die Ergebnisse, die Tuomo Mannermaa in seinen Untersuchungen zur Theologie Luthers vorgelegt hat¹⁶, zu einem ökumenisch fruchtbareren Resultat führen können. In der jetzt vorlie-

¹⁶ Siehe besonders Teile A. und D. in MANNERMAA 1989.

genden Fassung vertritt der forensische Aspekt der Rechtfertigung, so wichtig er auch für die Rechtfertigungslehre ist, die lutherische Position etwas einseitig.

4. Zum Schluss

Wenn man weiss, wie kompliziert und mühsam der Weg durch jahrelange Dialoge zu einem ökumenischen Konsensdokument ist und aus welcher Vielfalt von theologischen Meinungen der endgültige Text eines Dokuments zusammengewebt wird, kann man doch in dem Endergebnis der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre einen wichtigen Schritt vorwärts in den lutherisch/römisch-katholischen Beziehungen sehen. An den Vorbereitungen der Gemeinsamen Erklärung hat die ev.-luth. Kirche Finnlands durch ihre akademisch-theologischen Experten aktiv teilgenommen und damit gewiss zu einem positiven Abschluss Wichtiges beigetragen. Es bleibt aber noch abzuwarten, wie die endgültige Antwort der ev.-luth. Kirche Finnlands auf die Gemeinsame Erklärung lauten wird.

Quellen und Literatur

(Die Dokumentation für die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre ist grösstenteils ungedruckt und im Archiv des Amtes für Auswärtige Angelegenheiten der ev.-luth. Kirche Finnlands erhältlich).

Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre. 1977.

Endgültiger Vorschlag (= GE 3).

Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre. 1995 (= GE 1).

Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre. 1996.

Entwurf Würzburg 7.6.1996 (= G 2).

Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre.

Würzburg 18.1.1997 (unüberarbeitete Version).

Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre. Stellungnahme des Rates für Auswärtige Angelegenheiten der evangelisch-lutherischen Kirche Finnlands zum Entwurf eines Dokuments des Lutherischen Welt-

- bunds und des päpstlichen Rats zur Förderung der Einheit der Christen. 30.1.1996.
- Analyse der Antworten der lutherischen Kirchen auf die "Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre". Institut für ökumenische Forschung. Strassburg 1996.
- Brand, Eugene, Ad hoc Advisory Group, Lutheran World Federation, Joint Declaration on the Doctrine of Justification, Geneva, 28–29 June, 1996.
- Deutsches Nationalkomitee des Lutherischen Weltbundes, 8. Januar 1997; Ergebnis der Konsultation vom 19.12.1966 zur Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre.
- Finnischer Vorschlag für Würzburg II. 10.12.1996.
- Hirschler, Horst, Korrekturvorschläge zum 2. Entwurf [Würzburg I] der Gemeinsamen Erklärung. Hannover 2.7.1996.
- Huovinen, Eero, How to Proceed from Würzburg? Geneva, 28 June, 1966.
- The Lutheran World Federation. Meeting of the Council. Minutes: Kristiansand 1993; Geneva 1994; Windhoek 1995; Geneva 1996.
- Peura, Simo, Würzburgin dilemma – tyytyväisyyttä ja avoimeksi jääneitä kysymyksiä. LML:n neuvonantajaryhmä arvioi Genevessä 28.–29.6.1996 Yhteinen julistus vanhurskauttamisesta -dokumentin toista versiota. RESEPTIo 3/1996.
- Pontificium consilium ad christianorum unitatem fovendam:
Römisch-katholische Modi zur Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre (für Würzburg I, 1996).
Römisch-katholische Modi für Würzburg II, Rom, 7.1.1997.
- Saarelma, Antti, Würzburgin neuvottelut vanhurskauttamisopista [Würzburg I]. RESEPTIo 3/1996.
- Saarelma, Antti, Yhteinen julistus vanhurskauttamisopista – Würzburg II. Luterilais-roomalaiskatolisen työryhmän kokous Würzburgissa 16.–18.1.1997. RESEPTIo 1–2/1997.



MANNERMAA, Tuomo

- 1970 Lumen fidei et obiectum fidei adventicium. Uskontiedon spontaanisuus ja reseptiivisyys Karl Rahnerin varhaisessa ajattelussa. Schriften der Finnischen Gesellschaft für Missiologie und Ökumenik XIX. Helsinki.

- 1979 In ipsa fide Christus adest. Luterilaisen ja ortodoksisen kristinuskonkäsityksen leikkauspiste. Schriften der Finnischen Gesellschaft für Missiologie und Ökumenik XXX. Helsinki.
- 1989 Der im Glauben gegenwärtige Christus. Rechtfertigung und Vergottung. Zum ökumenischen Dialog. Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums. Neue Folge Band 8. Hannover.

TEINONEN, Seppo A.

- 1964 Kriisin kirkko. Dialogos-sarja 3. Helsinki.
- 1966 Rooma ja me. Vatikaanin toiseen konsiiliin liittyviä dogmatiikan kysymyksiä. Suomalaisen Teologisen Kirjallisuusseuran julkaisuja 77. Helsinki.

TIILLÄ, Osmo

- 1962 Kirkon kriisi. Porvoo.
- Zeitschriften "Concordia" und "Perusta"; 1995–1996.

Christus finis omnium

Eine Studie zu Luthers erster Psalmenvorlesung

LEIF GRANE

DICTATA SUPER PSALTERIUM, Luthers erste Psalmenvorlesung 1513–1515, ist, wie bekannt, von einer Reihe von Begriffspaaren geprägt, die auf die ganze Auslegung einen entscheidenden Einfluß hat. In seiner Auseinandersetzung mit A. W. Hunzingers Versuch, die Gegensätze als Ausdruck eines neuplatonischen Dualismus zu erklären, hat Gerhard Ebeling sich in einem sehr wesentlichen Aufsatz eingehend mit diesem Problem beschäftigt. Ebeling sieht in dem Gegensatz: *visibilia – invisibilia, temporalia – aeterna, carnalia – spiritualia* etc. zwei verschiedene Existenzverständnisse: es sei nicht entscheidend, was die Dinge an sich seien, sondern wie man sich zu ihnen verhalte. Z.B.: *temporalia* seien nicht an sich *vanitas*, aber so bald der Mensch sie zur Grundlage seines Lebens macht, *werden sie vanitas*. Die Dinge werden nicht von ihrem Wesen aus, sondern von der Relation aus, worin der Mensch zu ihnen stehe, qualifiziert. Es ist einleuchtend, daß Ebeling damit auf etwas sehr Bedeutsames hingewiesen hat. Es ist wahr, daß nach Luther erst die Art der Erkenntnis darüber entscheidet, welche Bedeutung die Dinge erhalten werden: ob sie als das, was sie wirklich sind, oder als etwas ganz Anderes wirken werden. Es ist verständlich, daß Ebeling in 1951 – mit Hunzingers Auslegung im Auge – die zwei verschiedenen

¹ A.W. HUNZINGER 1906; EBELING 1951.

² EBELING 1951, 190.

Existenzverständnisse im Gegensatz zu den ontologischen Aussagen, die Hunzinger zu finden meinte, stellte. Es scheint mir aber, daß es in Ebelings Aufsatz Ansätze gibt, die sehr wohl ontologische Voraussetzungen bei Luther zulassen. Später hat ja Ebeling auch selbst ontologische Fragestellungen bei Luther untersucht, am spätesten wohl in einem Aufsatz von 1993. Wir fragen dann: ersetzt Luther die ontologischen Aussagen mit den beiden verschiedenen Existenzmöglichkeiten, oder wäre es – auch mit den Analysen Ebelings im Auge – möglich, eine andere Bewertung des Ontologischen bei Luther zu erreichen?

I *Christus – veritas et misericordia*

1.

Der Gegensatz zwischen der sinnlichen Welt und der, die Luther mit Begriffen wie *invisibilia, aeterna, spiritualia* etc. bezeichnet, begegnet uns fast auf jeder Seite in dem großen Werk. Wenn man dem Gegensatz zwischen den beiden "Welten" zum Trotz nicht von einem eigentlichen Dualismus reden kann, hängt es damit zusammen, daß sie beide von Gott herrühren. Der Schöpfungsglaube macht es unmöglich, die *visibilia, temporalia, carnalia* etc. als etwas an sich Böses zu bezeichnen. "Neutral" gesehen, d.h. unabhängig von der Haltung des Menschen zu ihnen, sei das Verhältnis zwischen ihnen und der anderer Begriffsreihe nicht konträr, sondern komparativ: *carnalia bona, spiritualia meliora*.⁴ In ähnlicher Weise kann Luther das Verhältnis zwischen Schöpfung und Erlösung beschreiben. Das zunächst Überraschende ist, daß er dieses Verhältnis ohne Berücksichtigung der Sünde bestimmt. Von Dualismus ist keine Rede, weder zwischen der geschaffenen Welt und einer übersinnlichen, noch in der Form einer "Sündenfalltheologie" für die die geschaffene Welt von der Sünde qualifiziert sei. Das Verhältnis zwischen Schöpfung und Erlösung ist durchaus positiv, da die Erlösung das Ziel der Schöpfung sei. In Übereinstimmung mit seinem Bestreben, so weit wie möglich alles in den Psal-

³ EBELING 1993.

⁴ WA 4, 377, 24–30; 82, 27–31; WA 3, 564, 17–27

men von Christus zu deuten, legt Luther auch die Psalmen,⁵ die die Schöpfung loben, von der neuen Schöpfung durch Christus aus. Er steht zu, daß die Psalmen, die die grossen Werke Gottes loben, von der Schöpfung ausgelegt werden *können*, es sei aber sachgemässer, sie von der Neuschöpfung auszulegen. So z.B. in Psalm 91, wo Luther als Begründung anführt, daß von einem Lob der göttlichen *misericordia* und *veritas* die Rede sei, was beweist, daß es um die Neuschöpfung geht. Von der Schöpfung würde man nicht sagen können, daß sie die Barmherzigkeit und Wahrheit Gottes verkündige, denn das gilt allein Christus. Die Schöpfung sei, was sie sei, in ihrem Verhältnis zur Erlösung.

Das positive Verhältnis zwischen Schöpfung und Erlösung kommt darin zum Ausdruck, dass die Schöpfung "Zeichen" der Werke Gottes in Christus sei. Die vergänglichen Werke der Schöpfung sollen die ewigen und unvergänglichen Werke, die *opera veritatis* seien, bezeichnen. Deshalb sei Christus *finis omnium* und das Zentrum, zu dem alle Werke der Schöpfung hinweisen, als ob sie sagen würden: "Er ist der, der ist, sondern wir *sind* nicht; wir bezeichnen bloß". Da dies der Sinn der Schöpfung sei, folgt daraus, daß die Schöpfung erst von Christus aus recht verstanden werden kann – in Übereinstimmung mit der Regel, daß das Zeichen erst vollkommen verstanden werden könne, wenn das Bezeichnete gesehen wird.

⁵ Z.B. WA 55, 1, 630 (Randglosse 4): "Videtur tamen magis loqui de operibus recreationis quam creationis. Quia predixit 'Ad annunciandum mane misericordiam tuam et veritatem'. Sed hec duo sunt Christus et opera Christi, in quibus se delectari dicit et confiteri."

⁶ WA 4, 81, 2f.: "Licet autem de operibus creationis possit exponi, aptius tamen exponitur de nova creatione, que est Ecclesia in Christo." WA 4, 81, 8–10: "Quia misericordiam et veritatem dicit opera ista esse, que nuncianda et laudanda sunt. Sed misericordia et veritas sunt de nova creatura"; vgl. WA 55, 1, 740 (Randglosse 1).

⁷ Siehe Anm.5.

⁸ WA 3, 368, 18–35: "Quia omnia opera creationis et veteris legis signa sunt operum dei, que in Christo et suis sanctis facit et faciet, et ideo in Christo illa pacta tanquam signa omnia implentur: nam omnia illa sunt transitoria, significantia ea, que sunt eterna et permanentia: et hec sunt opera veritatis, illa autem omnia umbra et opera figurationis: Ideo Christus finis omnium et centrum, in quem omnia respiciunt et monstrant, ac si dicerent: Ecce iste est, qui est, nos autem non sumus, sed significamus tantum. ... (31–35): quia tunc perfecte intelligitur signum, quando res ipsa signi videtur. Unde et nos omnes modo in Ecclesia intelligimus (i.e. intellectualiter et spiritualiter accipimus) facta dei, olim scilicet in lege et natura facta, Iudei autem eadem facta non intelligunt, sed sentiunt tantum usque in hodiernum diem."

Christus selbst ist *res significata per omnes res*.⁹ Ohne die Neuschöpfung wäre die geschaffene Welt dem Nichts, der *vanitas*, preisgegeben.

Eine sehr markante Bestätigung dieser Überzeugung meint Luther in Psalm 77, 2 zu finden: *Aperiam in parabolis os meum, loquar propositiones ab initio*. In einem *corollarium* zu einer Scholie dazu sagt er, es gebe in diesem Vers mehr Philosophie und Weisheit, als wenn Aristoteles 1000 Metaphysiken geschrieben hätte. Von diesem Vers kann man nämlich lernen, daß jedes sichtbare Geschöpf ein Gleichnis sei und voll mystischer Belehrung darüber, wie weise Gott alles disponiert und gemacht habe. Das heißt nach Luther, daß jedes Geschöpf 'verbum dei' sei. Das schließt er aus dem Satz: *quia ipse dixit et facta sunt*. Daraus folgt, daß alle Geschöpfe als 'locutiones dei' gesehen werden sollen. Sein Herz gegen die geschaffenen Dinge zu richten, heißt darum, es gegen das Zeichen statt gegen die Sache zu richten, denn die *res* sei Gott selbst. Die Worte – auch die Geschöpfe als 'locutiones dei' – sind nun Zeichen. Wenn man das vergrößert, verwechselt man Denken und Sein. Hinter dieser Auffassung liegen wohl Spuren von der augustinischen Wort-Zeichen-Theorie, aber vielleicht auch Elemente nominalistischer Erkenntnistheorie: die Begriffe seien nicht selbst mit dem Existierenden identisch, sondern sie seien die Konzepte, worunter der Mensch seine Erkenntnis zusammenfaßt. In Verbindung mit der Schöpfung wird das heißen, daß der Mensch durch die Betrachtung des Geschaffenen etwas über Gott erkennen könne. Luther zitiert denn auch Röm.1, 20. Aber wie die Begriffe in der allgemeinen Erkenntnis nur ihren Wert durch den Zusammenhang zwischen den Begriffen und dem zu erkennenden Gegenstand haben, während sie ohne einen solchen Zusammenhang nur leere Zeichen oder Laute seien, so werden auch die Geschöpfe isoliert betrachtet *vanitas*. Echte Zeichen sind sie nur, wenn sie im Zusammenhang mit dem gesehen werden, worauf sie hinweisen.

Wenn die Schöpfung also *vanitas* werden kann, liegt es nicht darin, daß sie eigentlich bloß ein Schein sei. Die Schöpfung ist durchaus wirklich,

⁹ WA 55, 1, 468 (Randglosse 7).

¹⁰ WA 55, 1, 547 (Randglosse 5): "Creatio rerum corporalium Est initium et figura et umbra redemptionis et spiritualium rerum, que sunt finis illarum, sine quibus sunt vane ille; ideo assumantur pro parabolis spiritualium."

¹¹ WA 3, 560, 33–561, 5.

aber ihre Wirklichkeit ist nicht dazu bestimmt, für sich isoliert zu stehen, sondern dazu, Zeichen für die *opera spiritualia* Gottes zu sein. Durch das Schöpfungswerk drückt Gott mit vielen Symbolen aus, was in der Kirche, die *mundus invisibilis* sei, geschehe. Deshalb kann Luther sagen, daß die Weisheit Gottes in der Schöpfung "spielt". Gerade darum solle man nicht die Geschöpfe an sich (*absolute*) betrachten, sondern sie *in ordine ad creatorem* sehen. Insofern als es um die *spiritualia* geht, spielt Gott nicht, sondern wirkt im Ernst. Die, die im Lichte des Glaubens vor Gott leben, sehen das Spielen im Schöpfungswerk, während die, die die Schöpfung ernst nehmen, in ihrem Mißbrauch der geschaffenen Dinge enttäuscht werden. Die vielen Dinge, die die Schöpfung enthalten, bezeichnen dasselbe, nämlich Gottes eigentliches Werk in Christus. An mehreren Orten betont Luther, daß ein wesentlicher Unterschied zwischen *temporalia* und *spiritualia* darin besteht, daß die *temporalia* den Menschen in vielen Dingen aufteilen, während die *spiritualia* das Geteilte zur einer Einheit sammeln. In Verbindung mit Luthers Deutung der Schöpfung heißt das: wenn die geschaffene Welt als *res* betrachtet wird, löst sich die Einheit auf, die die Dinge dadurch haben, dass sie dasselbe bezeichnen. Die vielen "Gleichnisse" werden zu einem Chaos von Einzeldingen. Wird aber die Schöpfung als *signa* für die Erlösung angesehen, wird die Einheit bewahrt.

Der Vorbehalt der Philosophie gegenüber, der in der Aussage über die aristotelische Metaphysik zum Worte kommt, macht es deutlich, daß die Rede von den beiden Welten theologisch gemeint ist. Der Vorbehalt

¹² WA 4, 187, 36–188, 13: "... propheta vult nihil aliud quam nobis ostendere, quomodo sapientia dei ludit in orbe terrarum et easdem res in spiritu multis symbolis exprimit in visibilibus, quomodo scilicet omnia consonent in mysteria Ecclesie representanda. ... Nam non est negandum, quin literaliter ista vere sint, ut sonant, sed propheta inspicit et accipit ea, prout sunt signa aliorum, scilicet invisibilium, que fiunt in Ecclesia. Ibi enim mixtim bona et mala sunt. Unde et ex litera hunc habes fructum, quod creaturas non absolute, sed in ordine ad creatorem docet inspicere. ... Quod nulla facit philosophia et humana sapientia, que solum quidditates querit, ut dicitur."

¹³ WA 4, 190, 10–15: "Sic sapientia ludit, quia omnium rerum visibilium negocium est velut preludeum et spectaculum spiritualium, que serio facit. ... Hunc autem ludum vident, qui coram deo sunt et in conspectu eius per fidei lumen, Hinc denique illuduntur, qui hunc ludum pro serio accipiunt, in vanitate abutentes rebus creatis."

¹⁴ WA 4, 191, 6–14.

¹⁵ WA 3, 151, 38–41; vgl. 361, 26–34; WA 4, 400, 31–401, 16.

beruht darauf, daß die Philosophie das Werk der Schöpfung "ernstnimmt" und darum es mißversteht. Sie begreift nicht das Ziel der Schöpfung, das mit der Erlösung erfüllt wird, sondern sucht nur nach den *quidditates* der Dinge. Die heilige Schrift dagegen, kümmert sich nur um die *qualitates*.¹⁷ Die Weise der Philosophie, in der sie die Schöpfung anschaut, macht sie zu einem Betrug, weil sie die Schöpfung als das letzte Ziel ansieht, obwohl diese recht verstanden *species et figura ultimi finis* sei.

Die *vanitas*, die an dem Geschaffenen klebt, hat also nicht ihren Grund im Geschaffenen selbst, sondern im Menschen, der es *vane* verwendet. Das eigentliche Verhältnis zwischen Schöpfung und Erlösung: *umbra* (oder *figura*) – *veritas*, wird zu einem Gegensatz verwandelt: *vanitas* – *veritas*. Damit bewegen wir uns von dem tatsächlichen Verhältnis zwischen Schöpfung und Erlösung zur Frage nach dem Verständnis des Menschen davon – und damit von der ontologischen zur existenzbezogenen Frage. Man kann Luthers Auffassung so zusammenfassen: Die Schöpfung hat nicht ihr Ziel in sich selbst, sondern sie soll ein Bild der Erlösung in Christus sein, der das Ziel aller Dinge sei. Es ist nicht ihre Bestimmung, *res*, sondern *signum* zu sein. Wird sie als *res* aufgefaßt, wird sie als *vanitas* wirken, aber wird sie als *signum* verstanden, wird sie gerade *res* in dem Sinne, worin sie dazu bestimmt ist. Das heißt dann: die einzig ernsthafte Weise, die Schöpfung zu betrachten, ist es, sie als das "Spie-len" Gottes anzusehen. Faß man sie dagegen als Ernst auf, wird sie gerade zu nichts.

¹⁶ Vgl. Anm.12.

¹⁷ WA 3, 419, 25–420, 13, wo Luther das rechte Verständnis von dem Substanzbegriff überlegt.

¹⁸ WA 55, 1, 521, 9–13: "Quia faciunt creaturam, que bona est, sibi vanam et dolosam, dum eam sibi statuunt finem ultimum, cum sit species et figura ultimi finis. Qui enim speciem pro re, picturam pro natura, signum pro significato voluntarie aliis offert, dolum facit eis. Quod si idem sibi fecerit, in seipsum quoque dolosus erit."

¹⁹ WA 3, 223, 32–35: "Omnia vanitas. Sensus, quod omnia sunt vanitas, non ipsorum est, sed hominis vane utentis. Igitur esse vanitatis in illis est esse hominis vani et uti eiusdem. Et sic vere omnia existentia vanitas, in quantum vanitas sunt ipse homo vivens et non ipsa."

2.

Daß Christus das Ziel aller Dinge sei, zeigt sich nicht nur in dem Verhältnis: Schöpfung – Erlösung, Dasselbe läßt sich an den Werken Gottes in der Geschichte des jüdischen Volkes zeigen. Die Werke Gottes seien nämlich dreierlei: 1. Die Werke der Schöpfung, die an alle Menschen gegeben seien (vgl. Röm.1). 2. Die Werke gegenüber Israel in Ägypten. Sie gehen besonders die Juden an und geschahen, um *figura futurorum* zu sein, d.h. um die Juden zu einem Leben in Erwartung zu leiten. 3. Gottes *proptiusima opera*, die Erlösung und die Rechtfertigung. Zur zweiten Gruppe von Werken gehört auch das Gesetz. Das Verhältnis: Gesetz – Evangelium beschäftigt Luther durchgehend in der ganzen Vorlesung. Von der mittelalterlichen Tradition übernahm er eine Auffassung dieses Verhältnisses, die analog mit seiner eigenen Auffassung von dem Verhältnis zwischen Schöpfung und Heil ist. Aber gleichzeitig rechnet er auch mit einem Gegensatz. Das Verhältnis: Gesetz – Evangelium wird somit nach zwei verschiedenen Gesichtspunkten gesehen: als *umbra – veritas* und als *littera – spiritus*. Während das erste Begriffspaar die traditionelle Auffassung widerspiegelt, liegt in Luthers Gebrauch von dem zweiten, ”augustinischen” Begriffspaar die ”reformatorische” Sonderung im Keim. Wir können darum in der ersten Psalmenvorlesung – über die ”Durchbruchdiskussion” hinaus – beobachten, wie die reformatorische Auffassung im Entstehen aussieht. Die zwei Linien stehen nicht im Gegensatz zueinander, so daß man von Inkonsequenz reden kann, sondern es verhält sich so, daß gerade Luthers tiefgreifende Behandlung von Gesetz und Evangelium im Verhältnis zwischen *umbra* und *veritas* ihn dazu zwingt, wegen der Haltung des Menschen zum Gesetz einen Gegensatz zwischen Gesetz und Evangelium zu behaupten.

Die erste Frage, die sich in dieser Verbindung erhebt, ist diese: Was ist der Zweck des Gesetzes? Dazu antwortet Luther, daß das Gesetz als *signa* für die Wahrheit, die in der Zukunft kommen soll, verstanden werden soll. Das Gesetz ”hat” nicht die Werke des Heils, sondern ist bloß Worte und Zeichen, die auf zukünftige Werke hin-

²⁰ WA 3, 530, 10–24.

²¹ Gerade auf diesem Gebiet ist Ebeling 1951 sehr klärend.

²² WA 3, 515, 39–516, 1: ”Sane non fuit intentio Dei in lege Mosi, ut umbra ista et figure aliter acciperentur nisi ut signa future veritatis aliquando finienda.”

23

weisen. An sich sei also das Gesetz nur *umbra* und *figura* und habe darum nicht Wahrheit in sich selbst, sondern in dem, was es bezeichnet, nämlich das Evangelium. Seine Erfüllung findet das Gesetz allein in Christus, oder – was nach Luthers tropologischer Exegese auf das selbe herauskommt – im Glauben. Die Worte des Gesetzes sollen *spiritualiter* verstanden werden, d.h. die Wahrheit, die Erfüllung der Verheißung, nicht ihre "Schatten" oder "Figuren", soll in ihm gesucht werden. Christus als der Inkarnierte ist in seiner Person die Wahrheit, die die Verheißung des alten Testaments meint. Das Gesetz hat darum nur Sinn, wenn es im Zusammenhang mit ihm, der die *impletio omnium figurarum* sei, gesehen wird. Das Verhältnis zwischen Gesetz und Evangelium ist somit positiv. Das Gesetz soll als Verheißung, das Evangelium als Erfüllung verstanden werden. Das Evangelium ist potentiell im Gesetz gegenwärtig; es ist verhüllt, da – wie der Kern in der Nuß, wie ein Schatz in der Erde, verborgen. Das Gesetz bezeugt das Evangelium, und in dem Sinne kann Luther sagen, daß *lex spiritualis* und Evangelium dasselbe sei.

Der Begriff *lex spiritualis* impliziert, daß das Gesetz auch etwas anderes als geistlich sein kann. Als *lex literalis* steht das Gesetz im Gegensatz zum Evangelium. Wird das Gesetz nicht als *signum* für das Evangelium verstanden, erhält es eine tötende Wirkung und wird der Gegner des Evangeliums. Luther kann daran festhalten, daß das Gesetz gut sei, da es von Gott gegeben ist. An sich ist es nicht böse und beschmutzt (*macula-*

²³ WA 3, 258, 4f.: "Lex enim non habet opera salutis, sed tantum verba et signa operum futurorum."

²⁴ WA 4, 482, 8–10: "*Indicia domini vera*: vera, non umbratica et figuralia, non in signis, sed in seipsis iusta et vera. Lex enim non erat i seipsa vera et iusta, sed in eo quod signabatur, scilicet Euangelio."

Diese Stelle ist nicht aus dem Vorlesungsmanuskript, sondern stammt aus den *Adnotationes quincuplici Psalterio adscriptas*.

²⁵ WA 4, 379, 26–35: "... fides, que est veritas olim promissa, immo prophetata et figurata, omnia implet et est plenitudo figurarum et litere. ... Aliter autem sic: quia ipsa in omnibus verbis legis et prophetarum principale et caput est, omnia enim, velut ad caput membra, legis verba ad fidem diriguntur seu ad veritatem in Christo factam. Q.d. Verba legis non sunt intelligenda carnaliter, sed spiritualiter, ut veritas in istis figuris principaliter queratur, non ipse figure, et ita esset quedam eruditio vanorum hominum, qui vanitatem diligunt ut caput et principalem legis sensum."

²⁶ WA 4, 305, 19–21.

ta), aber weil die Juden es nicht mit dem Geist verstehen, machen sie es *maculata*. Das Gesetz enthält sowohl Buchstabe als auch Geist. Es hängt ganz von Verständnis ab, ob es als *litera* oder als *spiritus* wirken soll.

II *Christus sub carne absconditus*

1.

Christus ist das Ziel aller Dinge. Nur in ihm wird der Sinn des Geschaffenen erkannt, und nur in ihm erreicht die Heilsgeschichte, die die Werke Gottes mit den Juden ausmachen, ihre Erfüllung. Es ist aber für Luther eine Tatsache, daß die natürliche, menschliche Erkenntnis – die Philosophie – und das natürliche, menschliche Gottesbewußtsein, wie es besonders in der jüdischen Religion zum Ausdruck kommt, dies nicht versteht. Sein Vorbehalt der Philosophie gegenüber ist in Übereinstimmung mit der augustinischen Tradition: wie die großen "Augustiner" des Mittelalters, z.B. Bonaventura, lehnt er die "heidnische" Philosophie als irreleitend ab und weist auf Christus als den einzigen Weg zur Erkenntnis der Wahrheit hin. Aber an diesem Ort hört Luther auf. Er sucht nicht, wie die Augustiner unter den Scholastikern, die abgelehnte Philosophie mit einer christlichen Philosophie und einer spekulativen Theologie zu ersetzen.

Erich Vogelsang hat mit Recht den Unterschied zwischen Luthers und Augustins Verständnis von Christus als *veritas* betont: während Luther allein an der historischen Offenbarung gebunden sei, sei die Inkarnation für Augustin bloß ein vorläufiger Ansatzpunkt auf dem Weg zur metaphysischen Erkenntnis Christi als *verbum aeternum*.²⁹ Wenn

²⁷ WA 4, 306, 9–19: "... lex Mosi non est mala nec maculata in se, sed quia scribe, qui eam non cum spiritu intelligebant et docebant, faciunt eam maculatam. Nam lex Mosi habet utrunque, scilicet literam significantem et spiritum significatum per literam. Et omnes qui eam susceperunt ut significantem et figuram futurorum, bene beati sunt et fuerunt. ... Igitur quia Iudei hunc spiritum separant et abiiciunt ac legem non ut significantem suscipiunt, sed ut implentem et sufficientem, ideo sunt maculati in via ..."

²⁸ VIGNAUX 1935, 8. Was Vignaux über die Randnoten zum Lombarden sagt, hat auch für die erste Psalmenvorlesung Gültigkeit.

²⁹ VOGELSANG 1929, 165–168.

Luther hier andere Wege als Augustin geht, hängt es nicht so sehr mit seiner Sicht der Philosophie, sondern mehr mit seinem Verständnis von der Inkarnation zusammen, und damit mit seiner Auffassung von der Erkenntnismöglichkeit des Christen auf dieser Erde. Es ist ja bekannt, wie er die tropologische Exegese hervorhebt. *Christus sub carne absconditus* ist ein Thema, das ständig zurückkehrt, wenn Luther vom Leben des Christen spricht. Wie die Göttlichkeit Christi unter der geringen Gestalt seiner Menschlichkeit verborgen sei, so seien auch die *bona* der Kirche verborgen. Sichtbar sei nur ihre Armut und Verwerfung in der Welt. Die Werke Christi scheinen nach außen nichts zu sein, sondern nur vor Gott. Schon hier ist also die Denkart präsent, die Luther später im Begriff *theologia crucis* zusammenfaßt. Gott habe in Christus *sub contrarie specie* gehandelt. Im Glauben an den inkarnierten Christus gibt sich darum die einzige Grundlage der theologischen Erkenntnis. Die Theologie kann also nicht einfach weitermachen, wo die Philosophie aufhört, denn die Theologie beschäftigt sich nicht mit dem Wesen der Dinge, mit ihren *quidditates*, sondern allein mit ihren *qualitates*. Denkt man an die Auffassung von den Geschöpfen, wird das heißen, daß die Philosophie sich mit ihnen in ihrer Faktizität abgibt, sie als *res* behandelt. Die Theologie habe aber kein Interesse an ihrem empirischen Sein, sondern nur an dem, wofür sie "Zeichen" sind. Es dreht sich also um zwei verschiedene Arten der Erkenntnis. Da aber die Philosophie gerade die natürliche Erkenntnis vertritt, wird das heißen, daß diese zur theologischen Erkenntnis nichts beitragen kann.

2.

Damit sollten wir Möglichkeit haben, ein Stück weiter im Verständnis von dem sogenannten Dualismus Luthers in der ersten Psalmvorlesung zu kommen. Luther kann sich ausdrücken, als ob es um den Gegensatz zwischen der sichtbaren und der übersinnlichen Welt in neuplatonischer Weise geht. So z.B., wenn er sagt, daß der *intellectus*, wovon die Schrift spricht, nicht der der Philosophen sei, womit wir die sichtbaren Dinge betrachten, sondern ein theologischer von Gott geschenkter *intellectus*,

³⁰ WA 4, 73, 3–32; 77, 1–29.

³¹ WA 4, 81, 11–14.

womit wir im Glauben die Dinge schauen, die nicht gesehen werden. Hier ist anscheinend nicht von einer *theologia crucis* die Rede, aber man soll sich nicht von der Ausdrucksform verleiten lassen; Luther will damit nicht die Philosophie mit einer spekulativen Theologie ersetzen. Der *intellectus*, wovon er spricht, ist kein anderer als die *sapientia crucis Christi*, d.h. die Einsicht, daß Christus für uns inkarniert, gekreuzigt, gestorben und auferstanden sei. Das wird nur im Glauben, nicht mit der Vernunft, erkannt. Der *intellectus* der Menschen wird darum von der Schrift *sensualitas* genannt. Diese natürliche Erkenntnis ist nicht an sich falsch, aber sie wird es, so bald sie für die eigentliche Wahrheit gelten will. Ohne *intellectus fidei* ist der Mensch an die sinnliche Erkenntnis in derselben Weise wie die Tiere gebunden. Christus wurde Mensch und konnte darum nicht mit den Sinnen als Gott erkannt werden, sondern nur mit dem im Glauben gegebenen *intellectus*.³⁵ In gleicher Weise verhält es sich mit allen Werken Gottes.³⁶ Ohne *intellectus fidei* sei die Weisheit Gottes in unseren Augen Torheit.

Diese Auffassung von *intellectus fidei* läßt sich nicht mit einer neuplatonischen Deutung vereinen. *Intellectus* und *sensus* stehen zwar einander gegenüber, aber es ist nicht so, daß *sensus* sich zu den Dingen dieser Welt verhalte, während *intellectus* in eine übersinnliche Welt als die eigentliche Wirklichkeit hineinschaue. Im Gegenteil, *sensus* und *intellectus* richten sich auf dieselben Dinge. Das gilt z.B. der Inkarnation, dem *eigentlichen* Werk Gottes, nach dem alles andere verstanden werden soll. *Sensus* erkennt

³² WA 4, 324, 2–4: "Quare non est philosophorum aut naturalis iste intellectus, quo etiam visibilia speculamur, sed theologicus et gratuitus, quo per fidem res non apparentes contemplamur."

³³ WA 3, 176, 3–14: "'Intellectus' in scripturis sanctis potius ab obiecto quam potentia nomen habet, contrario quam in philosophia. Est enim intellectus cognitio vel notitia sensus Chriti, de quo Apostolus 1. Corinth. 1. et 2. excellenter docet ... Et est breviter nihil aliud nisi sapientia crucis Christi, que gentibus stultitia et Iudeis scandalum est, scilicet intelligere, quod filius dei est incarnatus et crucifixus et mortuus et suscitatus propter nostram salutem. ... Sed quia totum hoc est in fide et non in sensu neque ratione, ideo etiam intellectus hominum in scriptura dicitur sensualitas, eo quod non nisi sensibilia capiat, quantumcunque sit subtilis et acutus et prudens."

³⁴ WA 3, 534, 3–14; WA 4, 331, 7f.: "... non credebant impii nec adhuc etiam credunt, quoniam non habent intellectum sicut equus et mulus ..."

³⁵ WA 4, 94, 32f.

³⁶ WA 3, 367, 28–368, 3.

bloß einen Menschen, aber *intellectus fidei* erkennt hier Gott *sub contrarie specie*. *Intellectus* hat, wie Luther sagt, seinen Namen *ab obiecto*, nicht *a potentia*.³⁷ Die Erkenntnis wird also als *intellectus* bestimmt, insofern als sie in Christus nicht nur das Sichtbare, den Menschen, sondern auch den unter seinem Gegensatz verborgenen Gott erkennt.

Die Verborgenheit Gottes in der Inkarnation – unter einer geringen Gestalt – wird also bestimmend für die ganze, christliche Erkenntnis. Dem *sensus* zu folgen, heißt zu erkennen, wie die Tiere erkennen. Darin ist die tiefstinnigste Philosophie prinzipiell vom selben Charakter wie die naive, unmittelbare Wahrnehmung. Eine solche Erkenntnis sieht nur die Dinge selbst, ohne ihren verborgenen Sinn zu verstehen. Das Ärgernis, das mit der Inkarnation verbunden ist, hat für alle Erkenntnis des Geschaffenen Bedeutung, weil Christus das Ziel aller Dinge sei. Das Verhältnis zwischen Philosophie und Theologie muß darum anders bestimmt werden, als man im Mittelalter gewöhnt war, denn es folgt aus Luthers Gedanken, daß allein die theologische Erkenntnis, die Gottes Offenbarung *sub contrarie specie* kennt, das eigentliche Wesen der Dinge erfassen kann. Das geschieht nicht, indem sie auf den Ergebnissen der Philosophie aufbaut, denn die Philosophie kann nicht weitergeführt werden. Mit der Erkenntnis von den *quidditates* der Dinge sei die Philosophie zu einem Punkt gekommen, wovon alle Fortsetzung unmöglich sei, denn eine Fortsetzung würde eine Verneinung der Inkarnation bedeuten, d.h. eine Verneinung von Gottes Offenbarung *sub contrarie specie*. Diese Fortsetzung wäre gerade das, was Luther später – in der Heidelberger Disputation – als *theologia gloriae* bezeichnete. Wird eine solche Fortsetzung nicht versucht, braucht es auch keinen Konflikt zwischen Theologie und Philosophie zu geben. Als "reine" Erkenntnis der Dinge habe die Philosophie ihre Berechtigung neben der Theologie.

Mit dem Begriff *intellectus fidei*, der eine so grosse Rolle in der mittelalterlichen Theologie spielt, sucht Luther sein Verständnis von der theologischen Erkenntnis auszudrücken. Da sie aber in ihrem Gegensatz zum *sensus* von der historischen Offenbarung aus bestimmt wird, stehen wir nicht vor einer Weiterführung von z.B. augustinischen Gedanken, sondern vor einem eigenständigen Versuch, die theologische Erkenntnis zu bestimmen. Im Gegensatz zwischen *sensus* und *intellectus* haben wir das

³⁷ Vgl. Anm. 33.

Entscheidende im Luthers Verständnis der beiden "Welten": *visibilia – invisibilia* etc. Die beiden Welten erhalten nicht ihren Inhalt vom Charakter der jeweiligen Erkenntnis, denn der Inhalt liegt fest, ganz gleich wie der Mensch sich dazu verhält. Es ist aber doch so, daß die Art der Erkenntnis bestimmt, welche Bedeutung das Erkannte für den Erkennenden haben soll: als das eigentliche, von Gott bestimmte, oder als etwas Eingebildetes und allein beim Erkennenden selbst Existierendes.

Wie wir gesehen haben, verhalten sich *intellectus* und *sensus* nicht zu zwei verschiedenen Welten, der übersinnlichen und der greifbaren. Der Unterschied liegt in der Weise, in der sie sich zum menschlichen Dasein vor Gott verhalten. Während *sensus* sich direkt zum Greifbaren, zu den *res* verhält, lebt der Glaube in der Hoffnung. Der Gegensatz zwischen den beiden Arten der Erkenntnis entspricht einem Leben beziehungsweise *in re* und *in spe*. Wie bekannt verwendet Luther oft, nicht am wenigsten in den frühen Jahren, Hebr. 11,1 zur Bestimmung vom Wesen des Glaubens. Glaube und Hoffnung sind fast untrennbar.³⁸ Wer sich an *sensus* hält, will nicht im Glauben, sondern im Schauen leben. Der Ungläubige läßt sich von den zeitlichen Dingen, die für ihn die eigentliche Wirklichkeit sei, bestimmen, während die Dinge für den Glaubenden nur schwache Abbildungen von dem, was kommen wird, ausmachen. In der Auslegung von Psalm 115 sagt Luther, es sei der Sinn des Psalms, uns zu lehren, nur die *spiritualia bona* in Christus zu erwarten, und nicht wie die Juden den Glauben verachten und *res* erwarten. Hier haben wir also den üblichen Gegensatz: *spes – res*, aber Luther fügt hinzu: *Rem inquam temporalium, nam fides habet rem eternam.*

³⁸ WA 4, 272, 16–26: "... omnia nostra bona sunt tantum in verbis et promissis. Coelestia enim ostendi non possunt sicut presentia, sed tantum annunciari verbo. ... Illi autem qui sua bona iactant et in re presenti magnificent, non habent fidem illarum, sed visionem. Nos autem credimus, et ideo opere ostendere non possumus. Quare tantum loquimur et testificamur. Fides enim est causa, quare non possumus aliter quam verbo ostendere bona nostra, eo quod fides est non apparentium, que non nisi verbo possunt doceri, ostendi et indicari."

³⁹ WA 4, 388, 10–27.

⁴⁰ WA 4, 271, 24–27: "Intentio psalmi est docere tantum spiritualia bona in Christo expectare, et promissa in lege de spiritu et fide intelligenda esse, non de re temporalibus: contra insipientiam carnalium Iudeorum, qui fidem respuunt et rem expectant. Rem inquam temporalium: nam fides habet rem eternam."

Ein anderer Gebrauch von dem Wort *res*, als Bezeichnung für die wahre Wirklichkeit, wozu der Glaube sich hält, wird damit angedeutet. Wie ist denn das Verhältnis zwischen der christlichen Hoffnung und dieser Art von *res*? Wir leben nach Luther in einer Welt, die Christus als Ziel habe, der in diesem Leben nur *sub contrarie specie* erkannt werden könne. Aber gerade deshalb ist der Glaube eschatologisch ausgerichtet. *Deus sub carne absconditus* ist nicht das letzte Wort.

III Christus Deus glorificatus

1.

Erich Vogelsang und Gerhard Ebeling haben beide eine gewisse Zurückhaltung in der ersten Psalmenvorlesung, was die Eschatologie betrifft, festgestellt. Das ist nicht unrichtig, aber eine andere Frage ist es, ob die Schlußfolgerungen, die aus diesem Umstand gezogen werden, auch haltbar seien.

Wie erwähnt betont Vogelsang den Unterschied zwischen Augustin und Luther, um aufzuzeigen, daß für Luther die Inkarnation gerade als Geschichte das entscheidende Ereignis sei, nicht bloß ein Ausgangspunkt für die anzustrebende Erkenntnis von Christus als *verbum aeternum*. Das ist eine sehr wichtige Beobachtung; es ist aber weniger verständlich, daß Vogelsang daraus schließt, daß die Eschatologie demzufolge Luther nicht so sehr interessiert. Das Gegenteil wäre sinnvoller. Ohne die Eschatologie wird der historische Charakter der Inkarnation problematisch. Das Ergebnis konnte dann leicht werden, daß der Glaube an den inkarnierten Christus identisch sei mit einem Verständnis der menschlichen Existenz als ständig nach vorne gerichtet und ohne ein anderes Ziel als dies, ständig das Geschehene hinter sich zu lassen im neuen Gehorchen auf die Forderung und Verheißung Gottes. Dann wird die Inkarnation eigentlich nur ein Symbol für diese "eschatologische", d.h. nach vorne gerichtete Haltung. Das Futurum, wovon man spricht, wird kein echtes Futurum. Ist es wirklich wahr, daß die Inkarnation das entscheidende

⁴¹ VOGELSSANG 1929, 145; EBELING 1951, 226f.

Ereignis im Leben der Menschen sei, der Punkt, wovon jede Erkenntnis von Wirklichkeit im tieferen Sinne ausgeht, dann muß es auch erwartet werden, daß Luther um ein Futurum weiß, mit dem das Ziel der Inkarnation erreicht sei.

2.

Unter der Voraussetzung, daß Luther den historischen Charakter der Inkarnation – und darum auch die Eschatologie – ernst nimmt, ist es zu erwarten, daß er eine gewisse Zurückhaltung ausweist, was die in der Zukunft zu erwartende Vollendung betrifft. Gerade wenn die Inkarnation der Ausgangspunkt der theologischen Erkenntnis sei, kann es gar nicht anders sein. Aber daraus folgt nicht, daß er nicht sollte verstanden haben, daß so wenig wie die Inkarnation ihr Ziel in sich selbst habe, eben so wenig seien die Grenzen, die die Inkarnation für die Erkenntnis setzt, zum Verbleiben bestimmt. Die erste Psalmenvorlesung zeigt denn m.E. deutlich, wie Luther über diese Dinge denkt.

Sowohl Vogelsang als auch Ebeling betont, daß Luther alles sich um Christus sammeln läßt. Die tropologische Deutung ist die zentrale. Der Glaube an die Inkarnation ist nicht ein untergeordnetes Glied in einer metaphysischen Spekulation, die jenseits der Zeit das ewige Wort Gottes als Gegenstand habe, sondern sie ist der Punkt, wo jede wirkliche Gotteserkenntnis, und damit jede echte Erkenntnis von der geschaffenen Welt und vom Platz des Menschen darin, anfängt. Wie Gottes Offenbarung unter dem Kreuz verborgen sei, so sei auch die Erkenntnis des Christen eine "gebrochene" Erkenntnis, eine Erkenntnis im Glauben. So seien die Bedingungen dieses Lebens, und jeder Versuch, Gott auf einem anderen Weg als dem des Kreuzes zu finden, sei zum Mißlingen verurteilt. Darum muß alles, was Luther über die Eschatologie zu sagen hat, tastend und unsicher sein. Mit der Inkarnation ist eine Grenze abgestochen, die nicht überschritten werden kann oder darf. Andererseits ist es notwendig, ganz zu dieser Grenze vorzudrängen, wenn es klar werden soll, daß Christus wirklich *finis omnium* sei.

In der Auslegung von Psalm 70 kommt eine Äußerung vor, die man als Luthers Hauptaussage die Eschatologie betreffend geltend lassen konnte. Er sagt, es gehe darum, auszuharren, um *in re* gerettet zu werden, wie ich es bin *in spe*: *Quia frustra est salus in spe, nisi perveniat ad eam, que est in*

re.⁴² Immer wieder wird das Vorläufige, das *in spe*, dem Zukünftigen, dem *in re*, gegenübergestellt, indem *res* also hier die wahre Wirklichkeit bezeichnet, die der Glaube nur in der Hoffnung besitzt. Wenn Luther trotzdem sagen kann, daß diejenigen, die vor den Menschen in der Hoffnung leben, gerade vor Gott *res* haben, geschieht es im Gegensatz zu den Menschen, die sich zum Greifbaren stützen wollen. Daß der Glaube *rem eternam* oder *perfectam rem* habe, wird nicht heißen, daß das Eschatologische zum *hic et nunc* des Glaubens hingeführt wird, sondern es heißt, mit einem Wort von Vogelsang, Vollendungsgewißheit.⁴³ Es ist eine Gewißheit von der Treue Gottes in seinen Verheißungen. Da die Hoffnung eine Hoffnung zu Gott ist, ist sie unerschütterlich, und in dem Sinne besitzt der Glaube schon, was einmal vollendet werden soll. Indem wir jetzt dazu übergehen, mehr direkt zu untersuchen, was Luther über das Eschatologische zu sagen hat, werden zwei Dinge klar hervortreten: 1. Wie ernsthaft Luther aufpaßt, nicht die Grenze zu überschreiten, die die Inkarnation setzt. 2. Daß die Inkarnation auch in Verbindung mit der Eschatologie im Zentrum bleibt, so daß der Glaube wirklich in der Hoffnung alles besitzt, was die Vollendung schenken wird. Der Unterschied liegt nicht im Inhalt, sondern in der Art des Gottesverhältnisses und der Gotteserkenntnis.

3.

Die traditionelle (mittelalterliche) Behandlung vom Verhältnis zwischen *gratia* und *gloria* sammelt sich, wie bekannt, um das Begriffspaar *fides – visio beatifica*. Wie stellt sich Luther dazu? Vogelsang sucht das Vorkommen des Begriffspaares bei Luther zu bagatellisieren. Er behauptet, es kommt selten vor – eine verblüffende Behauptung von einem so hervorragenden Kenner der ersten Psalmenvorlesung. Das Begriffspaar kommt tatsächlich oft vor. An vielen von den Stellen, wo es vorkommt, wird es nur

⁴² WA 3, 453, 31–34.

⁴³ Z.B. WA 4, 67, 2; 369, 12–18.

⁴⁴ WA 4, 355, 26–32.

⁴⁵ WA 4, 271, 27; 355, 32.

⁴⁶ WA 55, 1, 776, v.50: "... spes, quia certa est, 'Deus enim verax est' in promissis."

⁴⁷ VOGELSANG 1929, 147.

erwähnt, ohne daß Luther näher darauf eingeht. Einzelne Auskünfte gibt er jedoch. *Visio* sei siebenmal klarer als der Glaube, ja, noch mehr. In diesem Leben sei der eine Teil des Menschen (*spiritus* durch den Glauben) klar, während der andere Teil (*corpus*) dunkel sei. In der *visio* wird alles klar werden. Es sei nicht so, daß *visio* etwas anderes sehen werde, als wir jetzt sehen. Im Gegenteil, es sei ganz dasselbe, aber jetzt sehen wir in einen Spiegel; dann werden wir Gott sehen, wie er sei. Diese Gedanken sind nicht besonders bemerkenswert. Am Wichtigsten ist die Betonung davon, daß es in *visio* nicht die Rede von etwas eigentlich Neuem ist, was ja aber auch in Übereinstimmung mit der mittelalterlichen Tradition steht. Es ist deutlich, daß Luthers Interesse nicht hier liegt.

4.

Neben dem Begriffspaar *fides* – *visio* gibt es andere Aussagen, die für eine Theologie, die die Inkarnation, die Offenbarung in Verborgenheit, ins Zentrum stellen will, viel charakteristischer sind. Wesentlich in diesem Zusammenhang ist der Hinweis, daß der Glaube zum Wort gebunden sei. Die himmlischen Dinge können nicht – so wie die präsenten – gesehen werden; sie können nur durch das Wort verkündet werden. Gegenstand des Glaubens sind nämlich die Dinge, die nicht gesehen, sondern nur durch das Wort verkündet und gelehrt werden können. Die Dinge, die wir glauben, sind zwar *invisibilia*, aber nicht *inaudibilia*.⁵⁰ Der Unterschied zwischen Glauben und Schauen liegt somit darin, daß der Glaube *ex auditu* sei, denn es ist die Natur des Wortes gehört zu werden, wie es die Natur des Bildes ist, gesehen zu werden. Diese beiden Formen entsprechen der doppelten Ankunft Christi: zuerst *per auditum* durch die Worte der Apostel, dann *per oculum et visum* in der kommenden Herrlich-

⁴⁸ WA 3, 469, 1–9.

⁴⁹ Vgl. Anm. 38.

⁵⁰ WA 4, 356, 10–12.

⁵¹ WA 4, 8, 32–36: "Nunc enim (Christus) ostenditur nobis per fidem, tunc autem per speciem. Ideo hic per auditum, ibi per claram visionem: fides enim ex auditu est. Et ita Christus esse dominum ex auditu tantum habemus in fide. Sed tunc idem habebimus per speciem in re." WA 4, 9, 18–21: "Natura enim verbi est audiri. Sed cum videbimus, quid formet et (ut ita dixerim) speciabit et imaginabit, aliter erit. Natura enim speciei et imaginis est videri et non audiri."

keit. Die Gebundenheit an das Wort bestimmt die Erkenntnis des Glaubens. Gerade darin wird es deutlich, daß Luther die von der Inkarnation gesetzten Grenze nicht vergißt. Der Inhalt der Eschatologie ist die Aufhebung dieser Schranke, indem das direkte Schauen den Glauben an das Wort ablösen wird. Die Gebundenheit am Wort ist gerade Ausdruck für die Vorläufigkeit dieses Lebens, denn die Worte seien nicht die Dinge selbst, sondern nur Zeugnisse von ihnen.

Vers 148 in Psalm 118: *Prevenierunt oculi mei ad te diluculo: ut meditarer eloquia tua*, legt Luther als ein Gebet um das Wort des Evangeliums aus. Es sei ein sonderbares Gebet, sagt er: Gott um Worte zu bitten, um *signa rerum* statt um *res* zu bitten. Aber da die unsichtbaren Dinge durch den Glauben in den Worten verborgen anwesend seien, habe der, der die Worte hat, alles durch den Glauben, obwohl verborgen. In diesen Bemerkungen begegnen wir einer wesentlichen Darlegung von Luthers Eschatologie. Mit dem Glauben an das Wort habe der Christ wirklich alles, aber noch in Verborgenheit. Die Inkarnation bleibt das entscheidende Ereignis, das die Eschatologie nicht an Bedeutung verringert, sondern nur aus der Verborgenheit herausreißt. Luther kann es auch so ausdrücken, daß das Zeugnis, das Festhalten des Glaubens am Wort, Verheißung, aber noch nicht Vollendung sei.

Gegen Ende der Vorlesung taucht ein anderes Begriffspaar von Interesse auf: *nomen Dei – Deus ipse*. Von der streitenden Kirche sagt Luther, daß sie noch nicht die *substantia* Gottes sieht, aber sie hört seinen Namen und liebt ihn im Glauben *ex auditu*.⁵⁶ Teilweise erkennen wir, nämlich *nomen eius*, aber nicht *rem nominis*. Die häufige Rede von Gottes Namen im Alten Testament dient dazu, meint Luther, den Unterschied zwischen Glaube und Herrlichkeit, zwischen diesem und dem kommenden Leben, zu bezeichnen. Hier haben wir nur Gottes Namen, worunter er selbst

⁵² WA 55, 1, 580 (Randglosse 3).

⁵³ WA 4, 326, 1–6.

⁵⁴ WA 4, 376, 13–16.

⁵⁵ WA 55, 1, 816 (Randglosse 7); WA 4, 402, 29–33: "... in enygmata est, quod futura est in specie: in signo est, quod futura est in re: in abscondito est, quod futura est in manifesto: in fide est, quod futura est in visio: in testimonio est, quod futura est in exhibitione: in promisso est, quod futura est in impletione."

⁵⁶ WA 4, 368, 9–12.

⁵⁷ WA 4, 403, 14–20.

verborgen gegenwärtig sei. In diesen Gedanken über das Verhältnis des Glaubens zum Wort Gottes und vom *nomen Dei*, der von der Herrlichkeit der Auferstehung in der Gemeinschaft mit Gott selbst abgelöst werden wird, sind wir wohl beim Kern in Luthers eschatologischen Gedanken in der ersten Psalmenvorlesung. Sie sind in Luthers Christologie verwurzelt, während das Begriffspaar *fides – visio*, isoliert genommen, auch im Dienste einer ganz anderen Sache stehen konnte.

Eine genaue Parallele zu diesen Gedanken haben wir denn auch in Luthers Rede von Christus in Verbindung mit der Eschatologie. Christus habe zwei Naturen; nach der einen sei er *in re* offenbart,⁵⁸ nach der anderen *ist* er *in fide* und wird auch *in re* geoffenbart werden. In diesem Leben sei Christus nur in seiner Menschlichkeit sichtbar; daß er gleichzeitig Gott sei, weiß nur der Glaube. Erst beim Ende der Zeiten werde er sich allen als Gott zeigen. Dann wird die Verborgenheit von voller Offenheit abgelöst. Jetzt regiert Christus *inquantum homo* und durch den Glauben. Wir haben nur Teil an ihm, weil wir im Reich seiner Menschlichkeit sind, das *pars Christi* sei. In der Zukunft aber, wenn er dem Vater das Reich übergebe, dann werde nicht nur *Christus homo*, sondern auch *Christus Deus* in uns sein, d.h. dann wird *totus Christus* in uns mit Klarheit sein, ohne in der Menschlichkeit verhüllt zu sein. Damit man es nicht so mißverstehen soll, als ob es nicht derselbe Christus jetzt und dann sein sollte, fügt Luther einige erklärende Bemerkungen hinzu. Es heißt nicht, daß Christus als Gott,⁶⁰ nicht auch schon in uns sei, aber unter der Decke seiner Menschheit. Es ist auch nicht so, daß Christus auf seine Menschheit verzichten wird, aber er wird dann seine Gottheit, die wir jetzt verworren

⁵⁸ WA 55, 1, 821 (Randglosse 8); vgl. WA 55, 1, 844 (Psalm 134, V.1): "**Laudate nomen domini** quia in hac vita speciem et rem diuine essentie non videmus,"; WA 55, 1, 846 (Psalm 134 V.13): "**Domine nomen tuum** i.e. gloria et memoria nominis tui **inaeternum** usque dum res nominis Veniat in futuro."

⁵⁹ WA 55, 1, 751 (Randglosse 10).

⁶⁰ WA 4, 406, 23–31: "... nunc regnat Christus inquantum homo et per fidem humanitatis sue, quam habet ex David. Sed in futuro tradet hanc domum deo patri, et ipse quoque subiectus erit ei, qui subiecit ei omnia, et erit domus dei et regnum dei, ut iam non tantum Christus homo in nobis, sed et Christus deus in nobis sit. Ideo nunc participamus eum tantummodo, quia in humanitatis eius regno sumus, que est pars Christi. Sed tunc totus Christus in nobis erit clare sine involucre humanitatis. Non quod nunc non sit deus in nobis, sed quod est in nobis involutus et incarnatus in humanitate. Tunc autem erit revelatus sicuti est."

und im Rätsel seiner Menschheit sehen, klar zeigen.

Diese Darlegung Luthers zeigt deutlich, was das Eschatologische für ihn enthält. Die Inkarnation wird klar als Bedingung des christlichen Lebens auf dieser Erde betont. Es wird aber auch gesagt, daß wie es das Ziel der Inkarnation ist, das Menschengeschlecht zu Gott zu bringen, so wird einmal das Kreuz von der Herrlichkeit abgelöst. Dann wird Christus für alle als *finis omnium* hervortreten, wie er es jetzt schon für den Glauben ist.

Es ist sehr richtig, wenn sowohl Vogelsang als auch Ebeling sagen, daß die tropologische Auslegung für die anagogische bestimmend wird, aber es heißt nicht, daß die letztgenannte in eine spiritualisierte Eschatologie aufgelöst wird, wo das Kreuz, statt der Ort zu sein, wo Gott die Zurückführung der Menschen zu sich anfängt, zum Symbol eines bestimmten Existenzverständnis wird. Sondern es heißt, daß wie Christus in seiner Gottheit dem Tode zum Trotz unbesiegbar war, so auch der Christ durch den Glauben. Wie Christus einmal *inquantum Deus* herrschen soll, so wird auch der Christ in voller Klarheit leben, d.h. mit Christus auferstehen, wie er schon im Geiste durch den Glauben mit ihm auferstanden sei.

5.

Die Eschatologie ist das letzte Wort, das Luther über Christus als *finis omnium* zu sagen hat. Wie man sieht, verläuft das Ganze in drei Phasen, die man mit dem traditionellen Sprachgebrauch als die Stadien der Natur, der Gnade und der Herrlichkeit nennen konnte. Im Zentrum steht die Inkarnation, wovon auf die beiden anderen Phasen Licht geworfen wird. Im Lichte der Inkarnation wird die ganze Schöpfung als Zeichen, als Hinweise auf Christus, verstanden. Das heißt nicht, daß die Schöpfung keine Forderung auf Wirklichkeit hat, sondern daß erst die Inkarnation sie im rechten Licht zeigt: als auf Christus hin geschaffen. Inkarnation heißt Offenbarung, aber in Verborgenheit, so daß nur der Glaube Gott sieht. Indem die Inkarnation der Schöpfung ihren Sinn gibt, insofern als sie die in der Schöpfung liegenden Verheissung erfüllt, beginnt auch der

⁶¹ WA 4, 406, 32–34.

⁶² WA 55, 1, 819 (Randglosse 2).

Weg des Menschen zu Gott, der sein Ziel erreicht, wenn Gott alles in allem wird.

Wenn Luther die Inkarnation zum einzigen Ausgangspunkt für die theologische Erkenntnis macht, bedeutet es Kritik an der natürlichen Gotteserkenntnis, die die Schöpfung um Christus umhin oder "vor" ihm verstehen will, aber auch an einer theologischen Spekulation, die ohne zu erinnern, was die Inkarnation bedeutet, auf die eschatologischen Ereignisse Vorschub nehmen will. Luther ist, scheint es mir, gleich entfernt von einem handfesten neuplatonischen Dualismus und von einer spiritualisierenden Auflösung der Heilsgeschichte. Indem sowohl Schöpfung als auch Eschatologie christologisch verstanden wird, kann Luther festhalten, daß die Dinge in der Welt ein bestimmtes Sein haben. Es ist aber entscheidend, ob der Mensch durch den *intellectus fidei* sich in Übereinstimmung mit dem, was sie wirklich sind, verhält, oder ob er im Unglauben ihnen einen anderen Inhalt beilegt.

Sieht man von der Eschatologie ab, läßt es sich machen, die Welt, die es um den Menschen herum gibt, ganz aufzulösen. Aber damit ist auch Luthers Rede von Christus als *finis omnium* zu einer reinen Frage des Innenlebens geworden. Auf dem Hintergrund der Eschatologie wird es dagegen klar, daß die materielle Welt und damit auch die geschichtliche Perspektive für Luther ihre Realität bewahrt hat. Dann sind die Worte *Christus finis omnium* nicht zu einem Symbol gemacht worden, sondern sie treten als ein zusammenfassender Ausdruck für sein Verständnis von Gottes Verhältnis zur Welt hervor.

Literatur

EBELING, Gerhard

1951 Die Anfänge von Luthers Hermeneutik. ZThK 48, 172–230.

1993 Luthers Wirklichkeitsverständnis. ZThK 90, 409–424.

HUNZINGER, August Wilhelm

1906 Luthers Neuplatonismus in der Psalmenvorlesung von 1513–1516.
Leipzig.

VIGNAUX, Paul

1935 Luther. Commentateur des Sentences. Paris.

VOGELSANG, Erich

1929 Die Anfänge von Luthers Christologie nach der ersten Psalmenvorlesung. Berlin und Leipzig.

Der *infusio*-Gedanke als Problem der Lutherforschung

EERO HUOVINEN

DI E FRAGE nach der Wirklichkeit des Glaubens erscheint in der Theologie Tuomo Mannermaas als ein durchgängiges Thema. Bereits in seiner Dissertation *Lumen fidei et obiectum fidei adventicium* reflektiert Mannermaa das Verhältnis zwischen Spontaneität und Rezeptivität des Glaubenswissens im frühen Denken Karl Rahners.¹ Mit der Monographie *In ipsa fide Christus adest* leitete er dann eine neue Phase der Lutherforschung ein. Mannermaa beleuchtet darin Luthers Glaubensbegriff im Verhältnis zur Lehre der *fides caritate formata*.² Mit der ökumenischen Problematik der lutherischen Glaubenstheologie hängt auch die Frage nach dem eingegossenen Glauben zusammen. Folgende Ausführungen über Luthers Theologie möchte ich als meinen Beitrag zu den Überlegungen meines Freundes und Lehrers vorbringen.³

Die Lutherforschung bietet im Falle der *fides infusa* ein recht eigen tümliches Bild. Auf der einen Seite haben viele prominente Theologen und Lutherforscher gerade das Problem des eingegossenen Glaubens für eine der zentralen Fragen gehalten, in der sich Luthers Glaubensbegriff von der scholastischen Lehre unterscheidet. Auf der anderen Seite ist dieses Problem aber überraschend wenig und im Hinblick auf seine

¹ MANNERMAA 1970.

² MANNERMAA 1989 (auf Finnisch 1979).

³ Dieser Artikel basiert auf meiner Monographie *Fides infantium* (1991), die in Kürze in der Reihe "Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte" in deutscher Sprache erscheinen wird.

zentrale Bedeutung völlig unzureichend analysiert worden. Geradezu verblüffend ist es, daß viele Theologen, die der Ansicht sind, Luther lehne die scholastische Anschauung der *fides infusa* rundweg ab, entsprechende Textstellen fast gänzlich übergehen, an denen Luther seine eigene Position klar darlegt.

Als Beispiele für die Lage, in der sich die Lutherforschung diesbezüglich befindet, sollen hier nur die Deutungen von zwei Lutherforschern herangezogen werden, nämlich die von *Paul Althaus* und *Wilfried Joest*. Beide haben sich um eine Analyse gerade der Texte bemüht, in denen Luther sein Verhältnis zu den zentralen Gedanken des scholastischen Glaubensverständnisses explizit erörtert. Das Quellenmaterial dazu bilden unter anderem die Disputationen *De fide infusa et acquisita* (1520), *De fide* (1535) und *De iustificatione* (1536).⁴

Paul Althaus stellt in seinen Erläuterungen zu Luthers Disputation *De fide* die These auf, daß die Scholastik mit den Begriffen *fides acquisita* und *fides infusa* die "rein anthropologische" Seite des Glaubens bezeichne. Sie könnten jedoch "nur den menschlichen Zustand oder Akt und sein Zustandekommen aussagen, ohne von dem *Gegenstande* des Glaubens zu reden", und seien deshalb Luthers reformatorischer Theologie fremd. Nach Althaus' Meinung wäre Luthers eigener Glaubensbegriff besser durch den Gedanken der *fides apprehensiva Christi* auszudrücken, für den es – anders als beim Begriff der *fides infusa* – charakteristisch sei, daß er auch "den Gegenstand, den Inhalt des Glaubens" bezeichne. Althaus wörtlich: "Glaube ist in sich Relation auf Christus; es ist unmöglich, ihn als subjektive Haltung zu beschreiben, ohne zugleich sein 'Objekt' auszusagen."⁵

⁴ JETTERS (1954) Abhandlung beschäftigt sich mit Luthers früherer Theologie (bis 1517), und darum analysiert er die erwähnten Disputationen nicht.

⁵ "Eingegossener Glaube": der Glaube, daß die Offenbarung in ihrer konkreten Gestalt die Wahrheit ist. Als *habituelle Neigung*, die Offenbarung anzunehmen, in der Taufe begründet. Soll es aber zu *Akten* des Glaubens kommen, so muß der 'erworbene Glaube' mitwirken. Es ist für alle diese Glaubensbegriffe bezeichnend, daß sie rein anthropologisch sind, also nur den menschlichen Zustand oder Akt und sein Zustandekommen aussagen, ohne von dem *Gegenstande* des Glaubens zu reden. Luthers Begriff des Glaubens in These 12 (*fides apprehensiva Christi*) enthält den Gegenstand, den Inhalt des Glaubens, nämlich Christus, in sich: was Glaube ist, läßt sich ohne ihn gar nicht aussagen. Glaube ist in sich Relation auf Christus; es ist unmöglich, ihn als subjektive Haltung zu beschreiben, ohne zugleich sein 'Objekt' auszusagen." ALTHAUS 1961, 40.

Althaus hat zweifellos Recht, wenn er sagt, Luther lehne den spät-scholastischen Gedanken des "erworbenen Glaubens" (*fides acquisita*) ab. Ebenso ist ihm darin zuzustimmen, daß Luthers Glaubensbegriff wesentlich auf das "Ergreifen" (*apprehendere, comprehendere*) des Gegenstandes bzw. Christi zielt. Der Glaube ist also keine bloße subjektive "Haltung" ohne bestimmten Inhalt.

Dagegen findet die These von Althaus, nach der die *fides infusa* bei Luther ein Begriff sei, der in "rein anthropologischer" Weise eine bloße "subjektive Haltung" zum Ausdruck bringe, keinen Rückhalt in den Quellen. Der eingegossene Glaube darf auch nicht nach Althaus Art dem Gedanken der *fides apprehensiva Christi* entgegengestellt werden. Das wird beispielsweise in These 28 der Disputation *De iustificatione* deutlich, die Althaus in seinem Kommentar unberücksichtigt läßt, in der Luther jedoch beide Gedanken ausdrücklich verbindet: "Sed fides, quae ex auditu Christi nobis per spiritum sanctum infunditur, ipsa comprehendit Christum."⁶

Die *fides infusa* ist also bei Luther keine "subjektive Haltung" und keine bloße "Relation zu Christus", und noch weniger ist sie gar ein "rein anthropologischer" Begriff. Luther will damit zum Ausdruck bringen, daß der Glaube – der also Christus bzw. den Glaubensgegenstand ergreift – dem Menschen sowohl gegeben als auch eingegossen ist. Bei der Eingießung des Glaubens handelt es sich um das Werk des Heiligen Geistes. Es geschieht dann, wenn der Mensch Christus hört. Während die *fides infusa* Christus als Gabe umfaßt, ergreift die *fides apprehensiva* das Glaubensobjekt bzw. Christus. *Fides apprehensiva Christi* und *fides infusa* sind somit keine Gegensätze, sondern bringen verschiedene Seiten von ein und derselben Sache zum Ausdruck und setzen einander eher voraus, als daß sie sich ausschließen.

Überraschend in Althaus umfassendem und detailliertem Kommentar ist es, daß er ganz konsequent die Thesen unbeachtet läßt, in denen Luther den Begriff der *fides infusa* positiv aufnimmt. Dies ist umso befremdlicher, als Althaus am Eingang seines Kommentars selbst nachdrücklich hervorhebt, in Luthers Thesen zeige sich besonders deutlich, mit wie großer "Sorgfalt und Präzision des Ausdrucks" der Reformator

⁶ WA 39 I, 83, 26–27. Siehe auch WA 39 I, 45, 29–30: "Haec est illa fides, quae vere infusa dici debet, nec viribus nostris acquiri (sicut illa acquisita) potest."

theologisch arbeite. Man lerne in den Thesen "den Theologen Luther" "in der strengsten Gestalt seines Denkens kennen".⁷

Wilfried Joest wiederum stellt in seiner Studie zu Luthers Ontologie als allgemein akzeptiertes Ergebnis fest, daß Luther unter anderem in den Disputationsthesen De fide von 1535 die für die spätscholastische Theologie typische Unterscheidung zwischen erworbenem und eingegossenem Glauben (*fides acquisita* – *fides infusa*) aufgibt. Es ist jedoch bezeichnend für Joests Auslegung, daß er im gleichen Zusammenhang ohne begriffliche Differenzierung behauptet, Luther verstehe unter *fides infusa* theologisch genau das, was die Scholastik mit der *fides-caritate-formata*-Lehre gemeint habe.

Joest verweist pauschal auf die Thesen 1–9 der Disputation und äußert, Luther vergleiche die spätscholastische Unterscheidung zwischen *fides acquisita* und *fides infusa* mit dem Glaubensverständnis des Römerbriefs. Joest wörtlich: "Luther vergleicht diese traditionelle Doppellung des Glaubensbegriffs mit Röm. 3, 28 und stellt in These 1–9 fest, Paulus rede dort weder von der *fides acquisita* eines bloßen Fürwahrhaltens der *res gestae* der Geschichte Christi, noch von einer *fides infusa, caritate formata* im Sinne geistlicher Qualität des Menschen."⁸ Joest stellt also zwei an sich zu trennende Fragen nebeneinander, nämlich die des eingegossenen Glaubens (*fides infusa*) und die des von der Liebe geformten Glaubens (*fides caritate formata*). Ohne ihre Bedeutungen zu differenzieren, behauptet er, Luther lehne beide ab. Es ist deshalb konsequent, daß er eine mögliche positive Bedeutung, die dem *fides-infusa*-Gedanken in Luthers Theologie zukommen könnte, gar nicht mehr in Erwägung zieht und die einschlägigen Textstellen übergeht.

Weil Joest *fides infusa* und *fides caritate formata* so zusammensieht, ist es auch logisch, daß er als Folge der *fides infusa* eine geistliche "Qualität" im Menschen annimmt. Im selben Zusammenhang bemerkt er, von seinen Voraussetzungen her durchaus folgerichtig, der eingegossene Glaube bedeute für Luther dasselbe wie die abzulehnende scholastische *habitus*-Lehre. "Der wahre Glaube... ist dadurch andererseits auch von der *fides infusa* einer dem Menschen zueigen werdenden Tugendqualität unterschieden." Präzisierend fügt er hinzu, selbst wenn "der wahre Glaube in

⁷ ALTHAUS 1961, 30.

⁸ JOEST 1967, 366.

Christus... neues Leben" bedeute, sei er doch keine "als habitus in den Menschen selbst hineingelegte Lebenskraft".⁹

Luther kritisiert zweifellos die scholastische *habitus*-Lehre – auf dieses Problem werden wir noch eingehen. Seine Kritik bedeutet jedoch keine totale Ablehnung des *fides-infusa*-Gedankens, wie oben bereits zum Teil gezeigt worden ist. Dieses geht auch aus den Disputationsthesen hervor, auf die Joest selbst Bezug nimmt. In der vierten These trennt Luther – geradezu im Gegensatz zu Joests Behauptung – die Begriffe *fides infusa* und *fides caritate formata* voneinander. Er kritisiert an den Scholastikern speziell, daß bei ihnen "der vom Heiligen Geist eingegossene Glaube nicht rechtfertigt, wenn er nicht von der Liebe geprägt ist".¹⁰ Luther nimmt also an, daß der Glaube, den der Heilige Geist eingießt, rechtfertigt, ohne daß nach scholastischer Art dazu eine gesonderte Gestalt-Werdung durch die Liebe erforderlich wäre.

Auch in anderen Thesen Luthers wird deutlich, daß er das *falsche* Verständnis des eingegossenen Glaubens bei den Scholastikern kritisiert und somit für die *rechte* Bedeutung des *fides-infusa*-Gedankens eintritt. In der fünften und sechsten These der Disputation definiert er seine Auffassung folgendermaßen: "5. Hoc enim palam asserunt, fidem infusam posse stare cum peccato mortali et damnari. 6. Sequitur hinc: Si Paulum de hac fide intelligas, ipsum de ocioso aut fabuloso Christo praedicare."¹¹ Luther kritisiert hier also an den Scholastikern gerade, daß sie die *fides infusa* als allzu "schwachen" Glauben verstehen. Wenn sich nämlich ein Mensch, dem der Glaube eingegossen ist, trotzdem im Stande der Tod-sünde befinden kann (d. h. bei Luther ungläubig ist), wird Christus und seine Anwesenheit als allzu wirkungslos (*ociosus*) eingeschätzt.

Obwohl Joest ansonsten Luthers Disputationsthesen recht umfassend wiedergibt, geht er auf die entscheidende sechzehnte These vollends nicht ein, in der Luther explizit voraussetzt, daß der Christus "ergreifen-

⁹ "Der wahre Glaube... ist dadurch andererseits auch von der *fides infusa* einer dem Menschen zueigen werdenden Tugendqualität unterschieden. Denn so gewiß der wahre Glaube in Christus nicht nur Amnestie der Sünde, sondern neues Leben und ein 'facere opera' empfängt..., so sind dies nun eben nicht die opera, die aus einer als habitus in den Menschen selbst hineingelegten Lebenskraft hervorgehen." JOEST 1967, 367.

¹⁰ "Imo docent, neque infusam spiritu Sancto fidem iustificare, nisi formata sit Caritate." WA 39 I, 45, 3–4.

¹¹ WA 39 I, 45, 5–8.

de Glaube" (*fides apprehensiva*)¹² gerade als eingegossener Glaube zu verstehen ist: "Haec est illa fides, quae vere infusa dici debet, nec viribus nostris acquiri (sicut illa acquisita) potest."¹³ An dieser These wird außerdem überzeugend deutlich, daß er den eingegossenen Glauben und das eigene, habituale Seelenvermögen des Menschen genau unterscheidet. Der eingegossene Glaube "kann nicht durch unsere eigenen Kräfte (*viribus nostris*) entstehen".

Es bleibt, darauf hinzuweisen, daß Luther in der achten These der Disputation, in der er auf den ersten Blick den Gedanken des eingegossenen Glaubens abzulehnen scheint, eigentlich nur vermeiden will, daß die *fides infusa* in scholastischer Weise lediglich als ein Grad des Glaubens unter anderen verstanden wird.¹⁴ Eine eingehende Untersuchung von Luthers negativ klingenden Aussagen über die *fides infusa* zeigt wünschenswert deutlich, daß er eigentlich nicht den Gedanken des eingegossenen Glaubens an sich ablehnen will, sondern nur die spätscholastische Lehre des "erworbenen Glaubens" (*fides acquisita*), die sich damit verbunden hatte.

Schon in der früheren Disputation *De fide infusa et acquisita* von 1520 gibt Luther deutlich die für die spätscholastische Theologie typische Stufenfolge von erworbenem (*fides acquisita*) und eingegossenem Glauben (*fides infusa*) auf. Es verdient jedoch beachtet zu werden, daß Luther, selbst wenn er sich hier gegen einen wesentlichen Zug der Tradition wendet, doch nicht alle Faktoren des scholastischen Glaubensbegriffs ablehnt. Weiter muß im Auge behalten werden, daß die Spitze seiner Kritik letztlich nicht gegen den Begriff der *fides infusa* gerichtet ist, sondern gegen den für die Spätscholastik typischen Gedanken der *fides acquisita*.

In der Disputation bringt Luther diese Intention ausdrücklich und wiederholt zum Ausdruck: "Fides acquisita sine infusa nihil est, infusa

¹² "Haec est autem fides apprehensiva (ut dicimus) Christi, pro peccatis nostris morientis, et pro iustitia nostra resurgentis." WA 39 I, 45, 21–22.

¹³ WA 39 I, 45, 29–30.

¹⁴ "Cum vero Paulus prolixè tribuit iustificationem fidei, necesse est ipsum de istis fidebus (ut sic dicam) acquisita, infusa, informi, formata, explicita, implicita, generali, speciali nihil dicere." WA 39 I, 45, 11–13. Auch hier handelt es sich also deutlich um eine Kritik am Schema *fides informis* – *fides caritate formata* und nicht um eine Ablehnung des Gedankens der *fides infusa*.

sine acquisita est omnia.”¹⁵ Denselben Gedanken wiederholt er, lediglich sprachlich variiert in etlichen anderen Thesen. ”Dicere fidem infusam non operari sine acquisita blasphemia est.”¹⁶ ”Fides acquisita sine infusa non operatur nisi malum.”¹⁷ ”Fides acquisita est penna Struthionis, sed infusa est spiritus vitae.”¹⁸ ”Etiam sola fides infusa satis est ad iustificationem impii.”¹⁹

In der Resolution zur Disputation erklärt Luther eingehender, weshalb er die spätscholastische Vorstellung des erworbenen Glaubens ablehnt. Unter Bezugnahme auf Psalm 116 sagt er: ”Alle Menschen sind Lügner, Ps. 116., und alle lebendigen Menschen sind eitel. Darum sind alle Werke, wie sie Namen haben, ausser der Gnade Gottes, nichts anders denn Sünde. Nun ist der erlangte Glaube, ein habitus oder actus, der aus menschlichen Kräften zuwege gebracht ist. Darum ist er ein Lügner und eitel. Denn hierhin sind auch die Schullehrer einig, dass eine Tugend oder ein Werk ausser der Gnade sei nicht verdienstlich, sondern böse. Nun ist der erlangte Glaube ein Tugend, die natürlich ist zuwege gebracht, und die natürlich wirkt, darum ist er ganz nichts zum Sacrament, oder die Gnade des Sacraments zu erlangen.”²⁰

Für Luthers Verständnis gehört die *fides acquisita* somit in den Bereich der (gefallenen) Natur und der Werkgerechtigkeit, und als solche trägt sie stets das Gepräge von Verderbnis und Sünde. Menschliche Tugend (virtus) kann niemals Basis für die Rechtfertigung des Sünders sein, und deshalb kann auch der erworbene Glaube nicht die erste Stufe im Prozeß der Rechtfertigung bilden, die dann späterhin durch den eingegossenen Glauben vervollkommenet würde. Der erworbene Glaube ist stets, nicht nur an sich, sondern auch wenn er durch den eingegossenen Glauben überhöht ist, ein Werk des gefallen Menschen und als solcher kann er nur zur Gesetzesgerechtigkeit führen.

Dagegen gebraucht Luther den Begriff der *fides infusa* in dieser Disputation in positivem Sinne. Man kann sogar sagen, er wolle damit ein

¹⁵ WA 6, 85, 7.

¹⁶ WA 6, 85, 8.

¹⁷ WA 6, 85, 9.

¹⁸ WA 6, 85, 20.

¹⁹ WA 6, 85, 21.

²⁰ WA 6, 89, 29–34.

grundlegendes Thema seiner Theologie klären, nämlich die Frage, was der rechtfertigende Glaube eigentlich ist. Hierbei ist zu beobachten, daß er die scholastische Zweistufen-Unterteilung in den erworbenen und den eingegossenen Glauben geradezu ironisch ablehnt. "Fides acquisita sine infusa nihil est, infusa sine acquisita est omnia." Der eingegossene Glaube ist also Luther zufolge die volle Gerechtigkeit eben "ohne den erworbenen Glauben". Die rechte Bedeutung des eingegossenen Glaubens wird vielmehr verkannt, wenn er als Vervollkommnung des erworbenen Glaubens verstanden wird, da er dann auf menschlichen Werken bzw. auf Gesetzesgerechtigkeit beruhen müßte. Luther bringt dies an der Stelle deutlich zum Ausdruck, wo er sagt, daß der eingegossene Glaube "alles" (omnia) ist und folglich den "Geist des Lebens" (spiritus vitae), also die gesamte Gerechtigkeit umfaßt. Luther fügt gerade dem eingegossenen Glauben die klassische *sola*-Partikel hinzu: "sola fides infusa satis est ad iustificationem impii".

Damit wäre der klare Nachweis geführt, daß Luther in der Disputation die Grundzüge seiner Rechtfertigungslehre anhand des Begriffs des eingegossenen Glaubens zum Ausdruck bringt. Die *fides infusa* ist jedoch kein *habitus* nach scholastischer Art oder eine *virtus*, auf die hin der Mensch sich aus seinen natürlichen Kräften heraus disponieren könnte. In diesem Sinne weicht das, was Luther darunter versteht, wesentlich von der scholastischen Theologie ab. Für ihn bringt die *fides infusa* jenen grundlegenden Zug der Rechtfertigung zum Ausdruck, daß der Glaube die Gabe ist, die Gott bzw. der Heilige Geist dem Menschen eingießt. Der eingegossene Glaube ist also keine übernatürliche Tugend, die den erworbenen Glauben lebendig macht, sondern er ist *eo ipso* rechtfertigender Glaube, in dem Christus anwesend ist.

Luther expliziert diesen theologischen Ausgangspunkt auch in der Resolution: "Fides Abrahae Rom. 4. nobis in exemplum posita non potest de acquisita intelligi, sed de infusa per Spiritum sanctum. Alioquin Pauli tota Epistola corrueret, in qua negat et destruit, aliquem ex operibus suis iustificari. At fides acquisita est inter opera nostra propria citra gratiam. Cum ergo nos sicut Abraham credere oportet, sequitur, quod fide infusa et quae hominum operibus aut viribus non habetur credere oportet."²¹

²¹ WA 6, 89, 36–90, 4.

Luther zufolge ist der rechtfertigende Glaube mithin "durch den Heiligen Geist eingegossener Glaube" bzw. von Gott geschaffene Gerechtigkeit, die ohne jegliche "menschlichen Werke" geschenkt wird. Der Gedanke des eingegossenen Glaubens enthält somit zwei theologisch zentrale Aspekte. Zunächst akzentuiert er, daß die Rechtfertigung keine dem Menschen von sich aus zukommende und auf seinen eigenen Werken beruhende Gerechtigkeit ist – wie im Falle des erworbenen Glaubens –, denn sie wird uns *sine nobis* geschenkt. Auf der anderen Seite bringt die *fides infusa* zum Ausdruck, daß der Glaube dem Menschen real geschenkt wird und in sein Sein tatsächlich eingeht. Der Gedanke des eingegossenen Glaubens besagt also, daß Gottes Werk in uns, *in nobis*, geschieht. Dieser Glaube wird uns also von außen (ab extra) eingegossen, aber zugleich wird er uns als eine in uns (*in nobis*) gegenwärtig werdende Wirklichkeit geschenkt.

Diese beiden untrennbaren Elemente von Luthers Glaubensbegriff werden in *De captivitate* folgendermaßen expliziert: "A fide sacramentorum tibi incipiendum est sine ullis operibus, si salvus fieri voles, fidem autem ipsa sequentur opera, tantum ne vilem habeas fidem, quae opus est omnium operum excellentissimum at arduissimum, quo solo, etiam si caeteris omnibus carere cogereris, servaberis. Est enim opus dei, non hominis, sicut Paulus docet. Caetera nobiscum et per nos operatur, hoc unicum in nobis et sine nobis operatur."²²

Luther bezieht die Aspekte *sine nobis* und *in nobis* konsequent aufeinander. In der Disputation betont er das "in nobis", wenn er die These "Fides infusa sine acquisita est omnia" folgendermaßen erläutert: "Fides infusa sine acquisita est omnia, quia ipsa sola facit omnia et est in omnibus bonis caput et vita: videtur in exemplis quae Hebr. XI. adducuntur. Unde et Christiani appellantur fideles a fide tanquam a forma et natura et proprietate sua. Sine fide enim impossibile est placere Deo. Quare fidem esse in omnibus operibus quae placent necesse est, ac per hoc necessaria est etiam ad sacramentum accessuro."²³

In diesem Zitat wird die göttliche Gabe, die dem Menschen mit dem eingegossenen Glauben geschenkt wird, nämlich der "Geist des Lebens" (*spiritus vitae*), betont. Der eingegossene Glaube bewirkt nicht nur das

²² WA 6, 530, 12–18.

²³ WA 6, 90, 22–27.

Vertrauen des Menschen zu Gott und nicht nur den Glauben des Menschen an Gott, sondern er ist im Glaubenden und seinem Leben umfassend wirksam. Gerade die *fides infusa* bewirkt alles; sie ist sogar "in allem Guten Haupt und Leben". Am deutlichsten bringt Luther die Wirkung dieser *fides infusa* zum Ausdruck, wenn er im zitierten Passus betont, daß aus dem Glauben die neue Seinswirklichkeit des Menschen, d. h. seine *forma, natura* und *proprietas*, wird.

Von hierher ist es nun möglich, die Kritik Luthers am herrschenden Glaubensbegriff seiner Zeit zu begreifen. Dem spätscholastischen Schema *fides acquisita* – *fides infusa* steht er genauso und in analoger Weise kritisch gegenüber wie der *fides-caritate-formata*-Lehre. Es ist Wilfried Joest darin zustimmen, daß Luther den scholastischen Gedanken des von der Liebe geformten Glaubens ablehnt. Luther aber stellt der *fides-caritate-formata*-Lehre nicht den *fides-infusa*-Gedanken generell gegenüber, sondern nur in dem Aspekt, in dem er mit der spätscholastischen Lehre des erworbenen Glauben zusammengesehen und in eine stufenartige Verbindung gebracht wird.²⁴

Die scholastische Anschauung, daß erst die Liebe den Glauben formt, beruhte auf der Auffassung, daß der Glaube in sich selbst ohne *forma* sei (*fides informis*). Wohl kann dieser rechte Gotteseerkenntnis enthalten, aber er kann den Menschen noch nicht rechtfertigen. Erst wenn Gott dem Menschen seine Gnade eingießt und somit der natürlichen Liebe, die der Mensch in sich trägt, eine neue, rechte Richtung verleiht, kann der an sich kraftlose Glaube zu einem von der Liebe geformten Glauben werden. Luthers Kritik richtete sich dagegen, daß im Falle der *fides-caritate-formata*-Lehre die Rechtfertigung des Menschen auf jener menschlichen Liebe beruht, die von Gottes Gnade zwar überhöht wird, die aber dennoch im Grunde natürliche und als solche verderbte menschliche Liebe bleibt. Es ist dagegen wichtig festzuhalten, daß Luthers Kritik sich nicht gegen die Gnade Gottes richtet, die als im Glaubenden anwesender Christus dem Menschen eine neue Seinswirklichkeit schenkt.

Luther also sieht den Fehler dieses spätscholastischen Schemas darin, daß es die Rechtfertigung dem Glauben zuschreibt, den der Mensch mit seinen natürlichen Kräften erwirbt (*fides acquisita*). Wenn er sagt, der

²⁴ Siehe hierzu z. B. MANNERMAA 1989, 11–93.

eingegossene Glaube – ausdrücklich ohne den erworbenen Glauben – sei ”alles”, so will er vor allem betonen, daß keinem Werk, das aus dem natürlichen Seelenvermögen des Menschen hervorgegangen ist, irgendeine Bedeutung vor Gott zukommen kann. Nach seiner Ansicht wird der an sich echte und richtige Gedanke des eingegossenen Glaubens verdorben, wenn er als Vervollkommnung des erworbenen Glaubens betrachtet wird. ”Zu sagen, daß der eingegossene Glaube ohne den erworbenen nichts bewirkt, ist Gotteslästerung.” Es verdient beachtet zu werden, daß Luther nicht den Gedanken des eingegossenen Glaubens als solchen ablehnt – was sowohl Brinkel als auch die protestantische Lutherforschung oftmals angenommen haben. Aus der Disputation *De fide infusa et acquisita* geht deutlich hervor, daß der eingegossene Glaube dem Menschen eine neue Seinswirklichkeit verleiht.

Luther stellt seine Sicht des eingegossenen Glaubens genauer in den erwähnten Disputationen dar, in denen er sich auch terminologisch exakt gegen das scholastische Glaubenverständnis und seine verschiedenen Abstufungen abgrenzt. Dennoch beschränkt sich der positive Gebrauch des *fides-infusa*-Gedankens nicht nur auf die Disputationen. Luther verwendet diesen Begriff auch in seinen anderen Schriften und sogar in Predigten in der gleichen Bedeutung.²⁵

²⁵ In diesem Zusammenhang können wegen der Weitläufigkeit des Themas nur einige Textstellen zitiert werden. Beispielweise in den *Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute* (1518) sagt Luther: ”Sic Christus de Maria Magdalena ad Simonem leprosum dixit: Remittuntur ei peccata. quo utique significavit gratiam ei iam infusam. Sed hanc infusionem ipsa non cognovit, nondum erat pax ossibus suis a facie peccatorum suorum, donec ad eam conversus diceret: remittuntur tibi peccata tua, fides tua te salvam foecit, scilicet qua credidit remittenti, ideo sequitur: vade in pace.” WA 1, 541, 24–29.

Siehe auch die Heidelberger Disputation (1518): ”Quia iusticia Dei non acquiritur ex actibus frequenter iteratis, ut Aristoteles docuit, sed infunditur per fidem.” WA 1, 364, 4–5.

Weitere für den *infusio*-Gedanken bedeutende Stellen sind unter anderem WA 2, 566, 32–33 (In epistolam Pauli ad Galatas commentarius, 1519); WA 7, 102, 26–29 (Assertio omnium articulorum M. Lutheri per bullam Leonis X); WA 7, 511, 16–19 (Enarrationes epistolarum et euangeliorum, quas postillas vocant); WA 40 I, 251, 5; 254, 8; 266, 2; 422, 2–7; WA 40 II, 34, 10–35, 31 (In epistolam S. Pauli ad Galatas commentarius, 1535). Auch in Luthers Predigten kommt der *fides-infusa*-Gedanke wiederholt vor. Siehe z. B. WA 11, 184, 14; WA 15, 707, 9; WA 27, 331, 22.

In diesem Zusammenhang ist es nicht möglich zu klären, ob Luther die Begriffe *gratia infusa* und *fides infusa* terminologisch voneinander abweichend gebraucht.

Gegen Althaus und Joest sowie gegen den ansonsten in der Lutherforschung bestehenden Konsens muß also festgestellt werden, daß Luther den Begriff *fides infusa* unmißverständlich in positiver Bedeutung und in Übereinstimmung mit seinen eigenen theologischen Grundanschauungen gebraucht. Mit diesem Begriff bringt er außer dem Gedanken des rechtfertigenden Glaubens allgemein besonders auch das zum Ausdruck, was dem Christen im Glauben geschenkt wird. Die *fides infusa* bezeichnet also in Luthers Glaubenstheologie die Wirkung Gottes, die sich *im* Menschen, *in nobis*, vollzieht.

Quellen und Literatur

LUTHER, Martin

- WA 1, 525–628 Resoluciones disputationum de indulgentiarum virtute.
 WA 1, 353–374 Disputatio Heidelbergae habita.
 WA 2, 443–618 In epistolam Pauli ad Galatas M. Lutheri commentarius.
 WA 6, 85–86 Disputatio de fide infusa et acquisita.
 WA 6, 88–98 Resolutio disputationis de fide infusa et acquisita.
 WA 6, 497–573 De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium.
 WA 7, 94–151 Assertio omnium articulorum M. Lutheri per bullam Leonis X. novissimam damnatorum.
 WA 7, 458–537 Enarrationes epistolarum et euangeliorum, quas postillas vocant D.M.Lutheri.
 ??? Ein Sermon D.M.Luthers am Sonntag nach Mitfasten.
 WA 11, 67–70 Predigt am Sonntag Judica, Pr. 282 (Joh. 8, 46–).
 WA 11, 184–187 Predigt am 17. Sonntag nach Trinitatis, Pr. 347 (Lk. 14, 1–).
 WA 15, 696–721 Ein Sermon auf das Evangelium Matth. am 9. Kapitel (Vom Vermögen des fremden Glaubens). Pr. 490.
 WA 27, 329–336 Pr. 880 (Lk. 17,11–).
 WA 40 I, 251, 5 In epistolam S. Pauli ad Galatas ex praelectione
 WA 39 I, 82–126 Disputatio de iustificatione.

ALTHAUS, Paul

- 1961 Die Rechtfertigung allein aus dem Glauben in Thesen Martin Luthers. Luther-Jahrbuch 28, 30–51.

HUOVINEN, Eero

- 1987 *Fides infantium – fides infusa? Ein Beitrag zum Verständnis des Kinderglaubens bei Luther.* —Thesaurus Lutheri. Auf der Suche nach neuen Paradigmen der Luther-Forschung. Referate des Luther-Symposiums in Finnland 11.–12. November 1986. Hrsg. von Tuomo Mannermaa, Anja Ghiselli und Simo Peura. Veröffentlichungen der Finnischen Theologischen Literaturgesellschaft 153. Helsinki. S. 155–170.
- 1991 *Fides infantium. Martti Lutherin käsitys lapsen uskosta.* Suomalaisen Teologisen Kirjallisuusseuran julkaisu 175. Helsinki.

JETTER, Werner

- 1954 *Die Taufe beim jungen Luther. Eine Untersuchung über das Werden der reformatorischen Sakraments- und Taufanschauung.* Beiträge zur historischen Theologie 18. Tübingen.

JOEST, Wilfried

- 1967 *Ontologie der Person bei Luther.* Göttingen.

MANNERMAA, TUOMO

- 1970 *Lumen fidei et obiectum fidei adventicum: uskontiedon spontaanisuus ja reseptiivisyys Karl Rahnerin varhaisessa ajattelussa.* Missiologian ja ekumeniikan seuran julkaisu 19. Helsinki.
- 1989 *Der im Glauben gegenwärtige Christus. Rechtfertigung und Vergottung. Zum ökumenischen Dialog.* Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums. Neue Folge 8. Hannover.

A locus de angelis

ROBERT W. JENSON

I

THE QUESTION WAS: What thoughts from my current work might I bring as a gift for Tuomo Mannermaa? The matter should be one that involved ontological rethinking. The rethinking should have, at least hidden within it, impulses stemming from Luther. And ideally the results should offer a possibility of Orthodox-Lutheran joint interest and possible rapprochement. I have been working on the doctrine of creation for this last year – and within that doctrine there must be a locus *de angelis*,¹ which upon reflection revealed just these characters.

We should begin with the tradition, and may let John of Damascus represent it. Angels are "intelligent beings...." Their "nature is graced with immortality." They are "bodiless and immaterial but only relatively to us..., for only the divine is properly so...." Despite immortality, they are "changeable, and can remain and grow in the good or turn to evil...." Despite disembodiment, "when they are in heaven they are not on earth...." When they arrive on God's errands, "they do not appear...as they are, but in forms appropriate to their beholders...." And they "help us and manage our affairs."²

Throughout the religions of humankind, "spirits" more or less so specifiable play a great role. There are animal-spirits, stream-spirits, ancestor-spirits, and so on and on. Not quite gods but nor quite like us –

¹ An altered version of following will thus appear in the second volume of my systematic theology, following the volume that has already been published, JENSON 1997.

² JOHN OF DAMASCUS, *The Orthodox Faith*, 45–50.

so, e.g., they are "bodiless and immaterial but only relatively," or although "graced" with immortality are "changeable" – they often play a more central role in daily cult than do the proper gods.³ They are in fact the every-day version of that religious realm of mediation between deity and time inhabited more augustly by the gods and by such metaphysical schemes of mediation as antiquity's "image"-ladders.⁴

Also Israel and the church have reckoned with spirits, but in paradoxically restricted roles: either they are God's immediate servants, that is, "angels,"⁵ or they are merely evil.⁶ And our relation to them is entirely secularized: in the Old Testament a religious relation to spirits appears only as prohibited sorcery⁷ and in the New Testament only as cultural temptation.⁸ In effect, religion's spirits are evicted from their generic religious functions and given new ones.

The particular Old Testament spirits who entered Judaism's and the church's imagination as "the angels" are beings who elsewhere would be gods or very close to gods themselves, subordinate members of a monarchical pantheon,⁹ but in Israel are made to be created servants of the one God. The scene in the prologue to Job¹⁰ presents them: the Lord holds audience in heaven, and those who come are "sons-of-god" (*benai ha-elohim*),¹¹ that is, beings who belong to God rather than to earth, just as "daughters-of-Jerusalem" are Jerusalemite women. The historical tension in the phrase appears in the contrast between an appearance in Deuteronomy, where it denotes purported gods to whom *JHWH* allows

³ A good summary is SCHIMMEL 1958, 1298–1301.

⁴ That Pseudo-Dionysius should in the sixth century have installed the church's angels in the place of earlier hierarchies of mediation, saying of them exactly what, e.g., Origen had said of his ranks of images, was thus both a sort of remythologizing of the angels and in its way immensely perceptive. Remarkably, Karl Barth provides a clear and sympathetic explication of Dionysius' doctrine; BARTH 1950, 445–452.

⁵ Hebrew *malakh* and Greek *aggelos* both translate "messenger."

⁶ Genesis 32:22–32.

⁷ Leviticus 17:7; Deuteronomy 18:10–11.

⁸ Colossians 2:16–19.

⁹ E.g., HORST 1960, 12–13.

¹⁰ Job 1:6–12. We may think also of Micaiah's vision, I Kings 22:19–23.

¹¹ Somewhat prematurely translated "heavenly beings" by the New Revised Standard Version.

rule of other nations than Israel¹² and the Septuagint rendering of the present passage simply with "*aggeloi theou*," "God's messengers."¹³

In the scene in Job these personages are court functionaries. The office of one of them is stated: with the title "the Accuser"¹⁴ he is investigating magistrate for earthly affairs. In other contexts the same group can appear as a liturgical chorus¹⁵ or as a feudal council.¹⁶ And of course there are the spectacular winged cherubim and seraphim¹⁷ and in apocalyptic vision great personalities with names.¹⁸

In the New Testament, the Old Testament's angels are presumed furniture of reality. But they play actual roles in three narrowly delineable contexts: at very particular points in the Gospels' narrative, as enablers of the earliest history of the church, and in apocalyptic. Around Jesus' birth there is a positive invasion of angels;¹⁹ angels minister to Jesus following the temptation²⁰ and in Gethesemane;²¹ the angels are specifically absent from the Crucifixion lest their presence prevent it;²² and angels are the heralds of the Resurrection.²³ As the apostolic mission begins, prisons and other impasses are opened by angels.²⁴ And it is "with his angels" that the "Son of Man" will come "from heaven" to judge the earth,²⁵ while the heaven to which a door opens in Revelation is populated with them in all their hierarchies and roles.

¹² Deuteronomy 32:8–9; here the Septuagint surely has a better text.

¹³ We may also note Miciah's vision, I Kings 22:19–23: "I saw the Lord sitting on his throne, with all the host of heaven standing beside him to the right and to the left of him," from whom the Lord asks volunteers for earthly service.

¹⁴ "The Satan," who is not here seen as himself wicked.

¹⁵ Psalm 29:1; Job 38:7.

¹⁶ Psalm 89:6–7.

¹⁷ Psalm 18:9; Isaiah 6.

¹⁸ Gabriel's initial appearance is in Daniel 8:15–16; 9:21; Michael's in *ibid.*, 10:13, 21.

¹⁹ Matthew 1:20–24; 2:13–19; Luke 1:11–19; 26–38; 2:9–15.

²⁰ Mark 1:12–13 *parr.*

²¹ According, anyway, to whoever wrote the present Luke 22:43–44.

²² Matthew 26:53.

²³ Mark 16:5–8; Matthew 28:2–5; John 20:12.

²⁴ Acts 5:19; 8:26; 10:3–7; 12: 7–11, 23; 27:23.

²⁵ Matthew 16:27; 25:31; see also 13:41, 49; 24:31; Mark 13:27; John 1:51.

What are we to make of these representations? That the figures who appear in Scripture and churchly tradition are indeed "representations"²⁶ in Hegel's sense, that is, images whose literal descriptions should not be taken for concepts, can hardly be denied. The question then is, how can the angels be located conceptually?²⁷ If anywhere?

Theology has never affirmed the angels without in fact demythologizing them a bit, whether this was acknowledged or not. Thus, e.g., although a chief feature of the biblical depictions is the angels' spectacular embodiment and another is their spatial coming and going, the entire tradition has conceptualized them as disembodied subjectivities whose "locations are purely mental..."²⁸

A first key to the angels' mode of being is their identification with heaven. They are, as in the birth narrative, precisely "the heavenly host."²⁹ And of heaven the fundamental doctrine is: "The heavens are the Lord's heavens, but the earth he has given to human beings."³⁰ Among angelologists, it is Karl Barth's clear recognition of these relations³¹ that makes him our necessary interlocutor in much of the following.

The second key is the angels' appearance in the Gospels and Acts at just the – so to speak – ontologically dangerous points. They show up at the conception and birth of the human who will be identified as the Son, at the Resurrection when this identification is established, and in between at the points where the Son's relation to the Father was at risk. And they then show up at similar points in the life of the church.

²⁶ *Vorstellungen*.

²⁷ The most sustained – and in itself magnificent – effort to answer this question is undoubtedly that of Thomas Aquinas; *Summa theologiae* i.50–63. Angels are beings "in whom their existence is other than their essence, even though their essence is without matter," *De esse et essentia*, v. 44–48. We will not, however, go further into his doctrine. Karl BARTH's critique, (1950, 452–466), is decidedly *in malam partem*, but the central gravamen is plainly right: Thomas' posit of "separate" intelligences fills a necessary place in Thomas' metaphysics; but it is quite beside the point of elucidating the figures who appear in Scripture.

²⁸ JOHN OF DAMASCUS, *The Orthodox Faith*, iii.45,49.

²⁹ Luke 2:13–14.

³⁰ Psalm 115:16.

³¹ BARTH 1950, 429–430.

II

According to Barth, heaven is created *with* the earth³² as earth's boundary by mystery:³³ it "is the heart of that in creation which is unfathomable, distant, and uncanny for...earthly creatures."³⁴ Thus heaven is not a space related to earth as to another space; we cannot by travelling within creation move from being in the one to being in the other. We must say: so far so good.

It does not follow that heaven is in no way locatable, that we cannot point to where it is. And we can follow Barth a certain distance in what he says to this matter also.

According to Barth, both heaven and earth have their being "in the course" of God's movement to solidarity with us,³⁵ which in fact encompasses all his action *ad extra*. This movement is in itself a movement of God *to* creation, but since a particular creature within creation, humanity, "is the goal and object of this movement" it must also be a movement "within the created world."³⁶ And as God is himself the starting point of his movement to us, so insofar as the movement occurs within creation it has a created starting point identified with him; and that is "heaven." Heaven is defined as "the place in the world from which God's action, as an inner worldly action, originates..."³⁷

There must, according to Barth, be such a distinction between origin and goal of God's movement, also within creation, to establish a "distance between him and humanity," without which there could be "no dealings or intercourse" between us.³⁸ And indeed, it is the general teaching of the tradition that God must have his own place within creation if he is not simply to absorb the creature within himself.

But we do have to ask: *Where* is this place within creation from which God comes to the rest of it? And now it will not do to say with Barth that heaven as a "realm" is merely "unknown and incomprehen-

³² BARTH 1950, 468.

³³ BARTH 1950, 493.

³⁴ BARTH 1950, 494.

³⁵ BARTH 1950, 479.

³⁶ BARTH 1950, 501.

³⁷ E.g. Isaiah 64:1.

³⁸ BARTH 1950, 503.

ble...."³⁹ According to Barth, we know that the creation subject to our knowledge or action, "the earth," is at all points bounded by mystery and that God comes to us from that boundary, and that is all we know. Barth has thus forgotten an essential point about the biblical heaven, that it *opens* to earthly apprehension. So Ezekiel: "As I was among the exiles by the river Chebar, the heavens were opened, and I saw visions of God."⁴⁰ And so the Revelation: "And after this I looked, and there in heaven a door stood open! And [a] voice...said, 'Come up here, and I will show you what must take place after this.'"⁴¹ Heaven is indeed the earth's bounding by mystery, but the boundary is drawn by the mystery's speaking to us and opening to our view; and just so it locates itself.

In the paradigm passage from Revelation the mystery revealed is the future – and noting that we are set on a path very different from Barth's. The theological notion of heaven was finally defined within the metaphysics of the Jewish and Christian apocalyptic writings: heaven is the created future's presence to God, which God can then open, if he chooses, to show that future in animated images also to us. Just so heaven is also, *vice versa*, the accommodation God takes within his creation from which to be present to his other creatures.

III

Thus heaven is indeed a sort of space, *somehow* related to the space it bounds with mystery. We cannot proceed without at least a thetic outline of a theological interpretation of space.

The metaphysical tradition has tended to interpret time in terms of space, pointing to the need to use spatial language when speaking of time. But of course we also need to use temporal language to speak of space: a distant point is where we *now* are not, etc. Christian theology must interpret the mutuality signalled by these linguistic phenomena the other way around from the inherited metaphysical tradition. Time is not

³⁹ BARTH 1950, 515.

⁴⁰ Ezekiel 1:1.

⁴¹ Revelation 4:1.

what happens in space; space is the horizon of the present tense, that is, of one aspect of time, of what is all there for us at once.⁴²

Immanuel Kant analyzed space as the *a priori* experience that is the condition of our locating objects of experience outside ourselves,⁴³ that is, of distinguishing them from ourselves. Space, we may perhaps push Kant to say, is the *a priori* of otherness. So far, we may say, so good. But it will not do theologically to interpret space first as a mode of *our* consciousness, for just insofar as space is actual it must be God's creation. If space is the form of consciousness that enables distinguishing other reality from some self, we must say that this distinction is first made by God. God opens otherness between himself and us, and *so* there is place for us, and so also we inhabit space in the fashion Kant describes.

But of course, we do not "live and move and have our being" in an abstract space, but in God. That is, we are already as creatures accommodated as participants in the divine life. Yet we do not thereby become persons of that life. Space, we may say, is the form – in Kant's sense – of God's experience of this otherness. It is therefore not merely because of the limitations of our finitude that we inevitably imagine God as "beyond" or "above" us, using what we are likely and misleadingly to call "metaphors" or "mere" pictures; it is simply the reverse of the fact that we are beyond for God.

It is an ancient maxim: "God is his own space."⁴⁴ The maxim is meaningful only if God does posit an other than himself from which he is at a *distance*, so as himself to be a *space*, only, that is, if there are creatures. Since there are in fact creatures, their otherness from God establishes that God is one place, and creation is spatially located by not being *at* that place. God is one place and creatures another, and just and only so there is created space.

⁴² THOMAS AQUINAS, *Summa theologiae*, 1.8.2: "Sicut se habet tempus ad successiva, ita se habet locus ad permanentia."

For a succinct presentation of the difference between time and space, in contemporary philosophical idiom, Gale 1968, 201–212. Very succinctly indeed, 201: "There is no temporal field of vision corresponding to a spatial field of vision, since events which are earlier and later than each other by definition do not coexist.."

⁴³ E.g., *Kritik der reinen Vernunft* (Transzendente Ästhetik, 2. Abschnitt), 70–71.

⁴⁴ JOHN OF DAMASCUS, *The Orthodox Faith*, 13.11.

What then is the relation of God, as his own place, to the space he makes in time for creatures? If he is not to be an absent, deist God, he must be present to creatures in their space. How is that?

According to Thomas Aquinas, "Wherever something is at work, that is where it is," at least in the sense of "where" here appropriate.⁴⁵ In the case of persons, Thomas unpacks this into presence "by power" and presence "to" consciousness. And in the case of the person God, he is present with all creatures "by power in that they are subject to his rule," and is also present with all creatures "in that all things are naked and open to his sight."⁴⁶

Thomas' teaching exploits a quite straightforward analogy: there is a plain sense in which my space is the presentness spread before me as I go about any task or as I enter converse with some person or group; it is the place then available to my agency and in order to that agency open to my immediate apprehension. Just so – or rather analogously so – the creation is a place open to God; the distance he sets between him and us is fundamentally our placement *before* him as objects of his will and knowledge. And *within* creation, turning back to the Damascene, "That place is called God's place that more fully participates in his energy and grace."⁴⁷

IV

Perhaps our proposition is now somewhat intelligible: heaven is the accommodation God takes within his creation from which to be present to his other creatures, and in which he entertains the presence of the final future. Now, since there is this space, God can if he chooses open a door to what is in it. To be sure, the future is present and knowable in heaven only as what is not yet, only in apocalyptic's ambiguous icons; if creation's future were within creation present in its own character, it would not be future. But as hints and pictures, there the future is.

Let us attempt a formulation, influenced by the style of Barth's teaching but nevertheless diverging from what he could have said: heaven is the origin of the pull of God's coming Kingdom on creation, insofar as

⁴⁵ THOMAS AQUINAS, *Summa theologiae*, i.8.1.

⁴⁶ THOMAS AQUINAS, *Summa theologiae*, i.8.3.

⁴⁷ JOHN OF DAMASCUS, *On the Orthodox Faith*, 13.17–18.

that pull is a force *within* the creation. The creation is wrested to its End and Fulfillment by God the Spirit; heaven is the locality of this dynamism as a teleology within creation itself.

But now we are very close to falling back into the very aspect of Barth's position that we rejected. We are close to saying that heaven is a sheer dynamic of all earthly events – in our doctrine, the dynamic of their pull by God's future – and is therefore located everywhere and nowhere. We can agree with Barth: heaven is wherever within creation God's coming originates. But we must avoid the emptiness of Barth's teaching, by noting that in Scripture earthly creatures can very well *point* to such "wherever"s. Jacob said of the location of his dream and the monument he erected to mark it, "How awesome is this place. This is none other than the house of God and this is the gate of heaven."⁴⁸

In Jacob's dream, heaven appears as a space related vertically to earth's space, but the spatial arrangement is only in the dream. In waking life, the earthly location, with the stone that Jacob erects to mark it, is itself a "house" of God,⁴⁹ a temple where he may be found. As such, it is a "gate of heaven," a conjunction of heaven and earth. And it was the marked-out place itself from which for centuries the Lord's initiatives then moved Israel's history.⁵⁰

In the Old Testament, the stereotypical usages at first seem topographically clear: the Lord "looks down" from "heaven, his holy habitation;" from there he examines humankind and judges or blesses them;⁵¹ and when the Lord or the Angel of the Lord calls or answers us he does so "from heaven."⁵² The writers plainly are thinking of the firmament *up* there and of God located just the other side of it. But these relations can suddenly be confused: so a holy mountain can itself be the place from which the Lord comes, and the spatial heaven and earth together the *goal* of his coming.⁵³

⁴⁸ Genesis 28:17.

⁴⁹ Genesis 28:22.

⁵⁰ So above all in the great composition I Samuel.

⁵¹ E.g., Deuteronomy 26:15; Psalm 2:4; 80:14.

⁵² E.g., Genesis 21:17; 22:11.

⁵³ Habakkuk 3:3.

Again, at Sinai the fire and storm were on and around the mountain, and were themselves "where the Lord was" to speak to Israel. Moses thereupon drew near to the darkness, and the Lord said he should tell Israel "You have seen for yourselves that I spoke with you from heaven."⁵⁴ Deuteronomy's version makes the identification-in-difference explicit in parallel construction: "From heaven he made you hear his voice.... On earth he showed you his great fire, while you heard his words coming out of the fire."⁵⁵

It is the Temple that fully confounds spatial simplicities. As the Chronicler summarizes Solomon's dedicatory prayer, it begins straightforwardly: "Will God indeed reside with mortals on earth? Even heaven and the highest heaven cannot contain you, how much less this house that I have built...." But then the prayer for the temple is "May your eyes be open...toward this house, this place where you promised to set your name, and may you heed the prayer that your servants pray *toward* (emphasis added) this place."⁵⁶ So there can be the astonishing parallel construction: "The Lord is in his holy temple; the Lord's throne is in heaven."⁵⁷

At the heart of the Temple, where the normal religion of antiquity would have put the image, there is instead an empty throne formed by the wings of the "cherubim." It is a near-attribute of the Lord, that he "is enthroned on the cherubim." Most directly this means the statues on the ark,⁵⁸ but the throne "upon the cherubim" can also take the place of heaven in the classic pairing of "heaven and earth."⁵⁹

In fact the cherubim are at once the throne in the Temple and the storm-wings upon which "God...rides through the heavens...."⁶⁰ The magnificent psalm paints the full picture, in which heaven above and the wings of heaven and the throne in the Temple and the fire-storm on Mt. Sinai are all one: "He bowed the heavens and came down; thick darkness

⁵⁴ Exodus 20:18–22.

⁵⁵ Deuteronomy 4:36.

⁵⁶ II Chronicles 6:18–21. The longer version in I Kings 8 has the same structure.

⁵⁷ Psalm 11:2.

⁵⁸ E.g., I Samuel 4:4; II Samuel 6:2.

⁵⁹ Psalm 99:1.

⁶⁰ Psalm 18:9; Deuteronomy 33:26.

was under his feet. He rode on a cherub and flew; he came swiftly upon the wings of the wind.... Out of the brightness before him there broke through his clouds hailstones and coals of fire."⁶¹

It is clearly time to speak of "sacraments." Sacraments, in the classic formulation, "contain (emphasis added) the grace they signify:"⁶² the event of a sacrament defines a place, and at that place *is* the divine reality which the sacrament communicates to the world. Precisely so, the place from which God comes is throughout Scripture a sacramental reality: it is neither a delineable region of created space, related spatially to another such region, earth, nor is it therefore unlocatable by earthlings.

Israel knew many sacramental places and events, many gates of heaven. God takes location from which to act in his creation by taking on created body: by riding the cherubim-storm, by filling the Tabernacle and then the Temple, by walking about Palestine, by suffering in the flesh, by taking bread and cup as body and blood. Also in this respect the Resurrection merely concentrates and extends Israel's privileges christologically. Israel's service around the cherubim-throne or the congregation gathered round the bread and cup, or Israel and the church in a hundred less vital ways, locate heaven by surrounding and so defining its gate.⁶³

In ontological finality, the space that is heaven is the space in which the risen Son is to the right of the Father. Space, we have seen, is the distention in God that accommodates a present tense of creatures. Those created by accommodation in the triune life do not thereby become persons of God; God's act of creation posits space as the formal possibility of their otherness. When now we speak specifically of heaven as God's own space we are speaking of the space between the man Jesus and the Father, insofar as this space is *at once* the space between a creature and God and the inner-triune difference between the Son and the Father. The latter difference is the possibility of space and creatures in it; its

⁶¹ Psalm 18:9–10.

⁶² Council of Trent, Session VII, First Decree, Canon 6.

⁶³ To cite the Jewish thinker Michael WYSCHOGROD (1993, 210): "There is no place in which God is not present. But this truth must be combined with the insistence that God also has an address.... He dwells in Number One Har Habayit Street, [Jerusalem]."

identity with the former is the possibility of God's *spatial* location over against them.⁶⁴

Much of the previous two paragraphs is made from usual propositions of classical sacramentology. What is not usual is their use to say that the heaven from which God draws earth to its future is locatable by earthlings, that on earth we can point to it at the sacramental places of Israel and the church. What is not usual is refusal to posit heaven as located "elsewhere" than, for central instance, the place of the Eucharistic congregation around bread and cup: what is not usual is denial of a distance between heaven and the altar. Any picture of God ruling the hearts of his believers from the church's table, font and pulpit, and ruling the rest of creation from someplace *else* called heaven is, it is here claimed, radically inappropriate.

The caution with which the previous paragraph is formulated should be noted. It is not said that the spaces occupied by the bread and cup or its congregation, or by Israel's or the church's other locations of heaven's gate, *delimit* a spatial realm that is heaven.⁶⁵ Using language of late scholasticism and the Reformation, it is not said that sacramental spaces locate heaven "circumscriptively," that is, that their "length, breadth and depth," make a volumetric of heaven.⁶⁶ Circumscriptively, heaven is no place at all; were circumscriptive location the only sort, heaven would indeed be earth's boundedness by mystery everywhere in general and no place in particular. God is not somehow housed *inside* sacramental locations: he does not rule the world by causal chains that originate there.

But these demurrers issued, it is indeed asserted: we can point to the "holy habitation" from which the Lord watches earth, from which he judges or blesses us, from which he calls to us and answers our appeals. We can tell ourselves and others where to direct our intention when we invoke the Lord's coming; and to do this we must point to those gates of

⁶⁴ All this is very much against Barth, who makes the heaven-earth relation a *mirror* of the God-creature relation; e.g., BARTH, 1950, 490.

⁶⁵ This is the concern of Johannes Brenz and of all his fellows Lutheran speculators.

⁶⁶ Martin LUTHER, *Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis* (1528), WA 26:395.

heaven which orient and gather his earthly congregation.⁶⁷ We can even say with Luther, "This definition gets at the essence of the matter: the church is the place or people where God dwells to bring us to enter the kingdom of heaven, for it is the gate of heaven."⁶⁸

God moves the world by the will as which he is present amid his people. It is time to return to the angels, for whose sake all this speculation was launched.

V

Barth noticed something ontologically decisive about the biblical angels: they are not stable individual identities interacting in an alternative world called heaven. As God's will is "done...in heaven," "the obedience, that God finds in this heavenly event, is that of a subject..." but this subjectivity can be understood equivalently as one or as many.⁶⁹ Moreover, angels "exist only in that they *come* and *go* in [their] service;" they "are exhausted...in their function."⁷⁰

So far, yet again, so good. But what is this function? According to Barth, what the angels do is the only thing any creature can do, *witness*.⁷¹ The angels' difference from other creatures is that their witness is "pure,"⁷² since they are wholly disinterested and immediately in God's presence.⁷³ But this specification is both too narrow and too uncontrollable greatly to clarify the biblical phenomena we are trying to interpret.⁷⁴

⁶⁷ In the above, Martin Luther's exegesis of Jacob's monument is reproduced, only the other way around. *Ennaratio in Genesis* WA 43:599: "Go to the place where the word is spoken and the sacraments are ministered, and there set up the title 'The Gate of heaven'."

⁶⁸ WA 43:601.

⁶⁹ BARTH 1950, 522.

⁷⁰ BARTH 1950, 428-429.

⁷¹ BARTH 1950, 538.

⁷² BARTH 1950, 566.

⁷³ E.g., BARTH 1950, 577, 584.

⁷⁴ Barth's conception of the role of angelic witness seems to betray a disaster in his christology also. Many passages in his discussion seem to put the angels where the humanity of Christ should be. E.g., BARTH 1950., 580: "God is present on earth also without the angels.... But where his presence becomes event, experience, and decision for the earthly creature, there is it the doing of the angels, in which this becomes true...."

We will begin instead from what we called the second key to the nature of angels.

In the Gospels, the angels appear at precisely those points where conflict threatens between the course of events as predictable by extrapolation from the past, that is, the course of events as deterministic interpretation abstracts it, and God's over-riding direction of events to an eschatological transformation. In the predictable courses of events, virgins indeed do not have babies nor is anyone in swaddling cloths the Lord, nor do humans fully vanquish temptation or the fear of death, nor do they rise from the dead – and the ancient world knew these things quite as well as do we. In Acts, the first years of the church required the apostles to seize possibilities that, in any "realistic" view, were not there to be seized; so angels opened them. And at the end, all the continuities of nature and history must, if the gospel is verified, be wrenched into a fulfillment utterly beyond their own energies; thus the Revelation is one long display of angels.

We may say with Barth that the angels' function is "witness," if we give the concept an eschatological and so ontological weight Barth systematically avoids. We do this by reminding ourselves that God creates and sustains all things precisely by speaking. What the angels' speech witnesses to is again speech, God's speech, and so the angelic witness *belongs* to the action to which it testifies. Therefore the angels' witness participates in bringing to pass the content of the witness.

As directed to us, the angels' witness counters our unbelief. In our subjectivities, there is in fact conflict between earth's various and when isolated purposeless regularities, and creation's eschatological plot. We do indeed direct our lives by extrapolating from the past, and we are irresistibly tempted to that doleful sort of interpretation which under the conditions of Western modernity becomes one or another sort of determinism. The angels tell us not to do this, not to live by the past, for "to you is born this day... a Savior..., the Messiah, the Lord."⁷⁵ They tell us not to adapt to "Babylon the great" for she is "Fallen, fallen...!"⁷⁶ As to where we hear the angels speak so, the first answer is straightforward: in Scripture.

⁷⁵ Luke 2:10–11.

⁷⁶ Revelation 18:2.

But the angels do not witness only to *us*. They do not merely tell of Babylon's overthrow; Michael and his troops march with the Lamb to accomplish it. That the world's various partial determinisms are bound together with the eschatological dynamism of total history and so with each other, is the actuality of the angels. Thus that a Virgin conceives is not merely what Gabriel talks *about* but is the reality of Gabriel. Again, that the Lord is risen is not merely a contingent content of the angelic witness; the only describable earthly events of the resurrection were the appearances and the angelic witness.

The angelic witness is God's creative word insofar as it is a moving impulse *within* created nature. There is a moment of truth in analyses that identify the angels with "powers of nature that otherwise considered are also the objects of scientific description."⁷⁷ But it is as the powers of nature are summoned to their place in an eschatological plot which the sciences do not describe, as they are linked in a created teleology, reference to which the sciences themselves have in modernity eschewed, that there are angels. Angels are precisely the messengers between the Eschaton and the world's partial regularities, and so also between those partial regularities themselves insofar as they are united by the common call of their last future.

Heaven is the presence in creation of earth's final future, and so the call of that future on earth's internal regularities. The angels are the various aspects of this eschatological teleology. Also their peculiar unity of personality with impersonality results from this position. As mediation between the eschaton and what would otherwise be the mere mechanisms of creation, they mediate also the otherwise impersonal universe with the world of persons, divine and created, that is beyond and within it. For the End will be the triumph of community, and time as leading to the eschaton is the history of free personal actions.

If the Eucharist should open itself not only to hearing but to seeing, perhaps at the elevation of the consecrated bread and cup with the words "Through him and in him and with him..." what we would see is described by an English hymn modelled on the Liturgy of St. James: "Christ our God to earth descending, comes our homage to demand.... Rank on rank the host of heaven spreads its vanguard on the way; as the

⁷⁷ PANNENBERG 1991, 129.

Light of light, descending from the realms of endless day, comes the pow'rs of hell to vanquish, as the darkness clears away. At his feet the six-winged seraph, cherubim with sleepless eye, veil their faces to the presence...." We would find ourselves in John the Seer's picture, joined in both the angels' presentation of creation to God and their mission from God to earth. This must not happen before the End, or at least not commonly, for we would see not only the angels but the Light of light, the Presence from whom even the seraphim and cherubim must veil their faces, and although all the baptized are indeed prophets we are mostly not seers appointed to bear this sight even in apocalyptic representation, nor yet devotees so perfected in prayer as perhaps indeed to see even now the glory of God.⁷⁸

The language of this discussion has oscillated between concepts in which we have attempted metaphysically to interpret the host of heaven, and the iconic language which imposes itself in the angels' own presence. The oscillation is proper: we must both *explain* that the angels are aspects of creation's deep teleology, and *sing* at Eucharist, "Therefore with angels and archangels and with all the host of heaven...." And it is with the latter sort of discourse that we must end. Our demythologizing concepts, necessary as they may be, cannot replace the iconic language of Scripture and worship. When we hear, e.g., that "war broke out in heaven: Michael and his angels fought against the dragon,"⁷⁹ the depiction and name of the great warrior and the invocation of his army are words that we, to whose sight the gate of heaven mercifully does not open, nevertheless overhear through it; and we may trust them as we dare not trust our conceptual explanations.⁸⁰

⁷⁸ We have no call to dispute in principle the claim made for the hesychast monks, though we may perhaps be skeptical about some of its circumstances. Gregory Palamas is of course the theologian of the hesychast experience; so e.g., *Triads*, III.1.6, "The grace of adoption, the deifying gift of the Spirit, [is] a light of glory which the saints behold, a glory beyond ineffability, a light hypostatic and uncreated, eternal being from eternal being, appearing to those who are worthy partially now...and in the age to come more fully, which shows God to them through God himself."

⁷⁹ Revelation 12:7.

⁸⁰ The question that destroyed the unity of Hegel's epigones was whether when conceptual truth, *Begriff*, comes, representational truth, *Vorstellung*, simply retires. We are here with the "right-wing" Hegelians.

As to when the angels' now *appear*, the matter is not so puzzling as is sometimes supposed. Christ's birth, death and resurrection are not repeated; the angels' word for them now speaks in Scripture. In the life of the church, the angels continue to appear whenever the opportunities and threats are like those of the church of Acts. And at the End, they will join our chorus.

Literature

BARTH, Karl

1950 Kirchliche Dogmatik III/3.

GALE, Richard

1968 The Language of Time, London.

GREGORY PALAMAS

Triads.

HORST, Friedrich

1960 Hiob. Biblischer Kommentar Altes Testament, vol. xvi. Neukirchen Kreis Moers.

JENSON, Robert

1997 The Triune God: Systematic Theology I. Oxford University Press. New York.

JOHN OF DAMASCUS

The Orthodox Faith.

KANT, Immanuel

Kritik der reinen Vernunft.

LUTHER, Martin

Ennaratio in Genesis WA 43

Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis (1528), WA 26,

PANNENBERG, Wolfhart

1991 Systematische Theologie II. Göttingen.

SCHIMMEL, A.

1958 "Geister, Dämonen, Engel. I." RGG II, 1298–1301.

THOMAS AQUINAS

Summa theologiae.

De esse et essentia.

As to when the angels' now *appear*, the matter is not so puzzling as is sometimes supposed. Christ's birth, death and resurrection are not repeated; the angels' word for them now speaks in Scripture. In the life of the church, the angels continue to appear whenever the opportunities and threats are like those of the church of Acts. And at the End, they will join our chorus.

Literature

BARTH, Karl

1950 Kirchliche Dogmatik III/3.

GALE, Richard

1968 The Language of Time, London.

GREGORY PALAMAS

Triads.

HORST, Friedrich

1960 Hiob. Biblischer Kommentar Altes Testament, vol. xvi. Neukirchen Kreis Moers.

JENSON, Robert

1997 The Triune God: Systematic Theology I. Oxford University Press. New York.

JOHN OF DAMASCUS

The Orthodox Faith.

KANT, Immanuel

Kritik der reinen Vernunft.

LUTHER, Martin

Ennaratio in Genesis WA 43

Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis (1528), WA 26,

PANNENBERG, Wolfhart

1991 Systematische Theologie II. Göttingen.

SCHIMMEL, A.

1958 "Geister, Dämonen, Engel. I." RGG II, 1298–1301.

THOMAS AQUINAS

Summa theologiae.

De esse et essentia.

WYSCHOGROD, Michael

1993 Incarnation. – Pro Ecclesia II.

Jene christliche Freiheit, unser Glaube

STEFFEN KJELDGAARD-PEDERSEN

WER ÜBER FREIHEIT bei Luther reden will, kann nicht gut von dem Freiheitstraktat von 1520 absehen. So läßt Tuomo Mannermaa nicht zufällig einen wichtigen Aufsatz über Freiheit als Liebe bei Luther gerade in ein zentrales Zitat aus diesem Text münden.¹ Ohne direkt zu Mannermaas Ausführungen Stellung zu nehmen, möchte ich im folgenden versuchen, in einfacher Form dem Freiheits-traktat einige Züge abzulesen, die für die Erfassung von Luthers Freiheitsverständnis vielleicht nicht ohne Belang sind. Aus Platzgründen muß leider besonders der zweite Teil des Traktats etwas summarisch behandelt werden. Ich beziehe mich auf den lateinischen Text, *De libertate christiana*.²

I

Niemand kann übersehen, daß das Prinzip des Gegensatzes in formaler Hinsicht für den Aufbau des Freiheitstraktats bestimmend ist. Entsprechend der am Anfang aufgestellten, "paradoxen" Doppelthese hat Luther ja selbst die Schrift in zwei Hauptteile etwa gleichen Umfangs gliedert, in denen es unter Heranziehung weiterer Gegensatzpaare wie vor allem innerer/äußerer Mensch und Glaube/Werke bzw. Liebe jeweils um Freiheit und Knechtschaft eines Christenmenschen geht. Dabei kommt es für Luther vor allem auf das richtig unterscheidende Verständnis dieser Begriffspaare an. Zu dieser Bemühung gehört dann auch die

¹ MANNERMAA 1995, 8–18.

² StA 2, 264–309.

ständige Auseinandersetzung mit einer Theologie und einer kirchlichen Praxis, die nicht richtig zu unterscheiden wissen und so einer falschen Lehre das Wort reden. Der Traktat arbeitet auf diese Weise den unveröhnlichen Gegensatz zwischen einer blinden und gefährlichen Lehre, nach der das Gesetz durch Werke erfüllt und so auch die Gerechtigkeit erworben wird, und einer Lehre des Glaubens und der Freiheit heraus.³ Das Ringen dieser beiden Lehren ist für Luther keine Schreibtischangelegenheit, sondern ein Streit, der zu jeder Zeit neu anfängt, wenn das Wort Gottes verkündigt wird, und dem sich kein Mensch entziehen kann. Auch der Theologe ist mit seiner theologischen Arbeit in diesen Streit hineingestellt.

II

Das Thema des Freiheitstraktats ist laut Titel die christliche Freiheit, dem Eingang des Traktats zufolge der christliche Glaube,⁴ nach dem Sendbrief an Papst Leo X aber das christliche Leben.⁵ Die unterschiedlichen Themenangaben verraten nicht Unsicherheit bezüglich der zu behandelnden Sache, sondern entsprechen eher ihrem umfassenden und in die Tiefe gehenden Charakter. Was hier behandelt wird, betrifft nach Luthers Verständnis das ganze Leben eines Menschen in seiner innersten Existenz. Gerade um diesem Sachverhalt Rechnung zu tragen, wird zwischen dem inneren und dem äußeren Menschen unterschieden. Luther kann diese Sache mit einem Wort benennen: Es geht um die Rechtfertigung. Oder es geht darum, was zur Gerechtigkeit und zum Heil eines Menschen, d.h. zur Gerechtigkeit eines Menschen vor Gott, nötig ist. Seine Antwort auf diese Frage lautet einfach: der Glaube.⁶ Die Gerechtigkeit eines Christenmenschen ist Glaubensgerechtigkeit, und demnach ist auch die Freiheit eines Christenmenschen als Freiheit des Glaubens zu verstehen, ja der Glaube ist die Freiheit.⁷

³ StA 2, 278, 13f.; 307, 5f.

⁴ StA 2, 264, 1–3.

⁵ WA 7, 48, 36.

⁶ StA 2, 286, 20–22.

⁷ Siehe unten *IVa*, Anm. 20.

III

Luthers Ausführungen zum inneren und äußeren Menschen sind in ihrer unauflöselichen Einheit Auslegung des *einen* freien Christenmenschen. Auch wenn er über die Knechtschaft des Christen schreibt, wird die Freiheit des Glaubens ausgelegt, nämlich als Knechtschaft des Geistes oder als die freieste Knechtschaft, der eine Knechtschaft der Werke gegenübersteht.⁸ Wie schon angedeutet, ist das dadurch zur Sprache kommende Gegeneinander von Werkgerechtigkeit und Glaubensgerechtigkeit die Luthers Schrift zutiefst und durchgehend bestimmende Figur, wenn ich so sagen darf.

Daß die christliche Freiheit eine Freiheit des Glaubens ist, nimmt Luther nun in einer Weise ernst, die zwar unaufdringlich, aber doch deutlich genug die Abfolge seiner Gedanken bestimmt. Der christliche Glaube ist ja Bekenntnis zu dem dreieinigen Gott, weshalb Luther nicht von ungefähr die Freiheit des Glaubens trinitarisch auslegt. Eine trinitarische Bewegung läßt sich m.E. in beiden Hauptteilen des Traktats beobachten, ohne daß damit der grundlegenden antithetischen Gliederung nach den Regeln der klassischen/antiken Rhetorik widersprochen wäre.⁹

IV

Dem Exordium mit der Doppelthese von Freiheit und Knechtschaft eines Christenmenschen und der Einführung der "anthropologischen" Distinktionen (StA 2, 264, 3–266, 3) folgt der erste Teil (StA 2, 266, 4–284, 23), der vom inneren Menschen ausgeht und die Tugenden des Glaubens darlegt, und zwar zweimal behandelt.¹⁰

IVa. Von einer ersten Tugend spricht Luther erst rückblickend, als er zur Beschreibung der zweiten Tugend übergeht. Alles bis dahin von dem inneren Menschen Gesagte (StA 2, 266, 4–272, 30) fällt also unter die erste Tugend. Danach besteht diese Tugend darin, daß der Glaube die Seele mit Gottes Wort, d.h. Christus, so vereint, daß sie an allem Guten in Christus teilhat, so daß sie kraft Gottes Wort rechtfertigt, heilig, wahrhaf-

⁸ StA 2, 264, 15f.; 296, 5; 308, 33.

⁹ Vgl. STOLT 1969, 91.

¹⁰ StA 2, 266, 4–276, 38 und 276, 39–284, 23.

tig, friedvoll und frei gemacht wird. Die Vereinigung von Wort und Seele im Glauben bedeutet das Verschlungenwerden der Seele durch das Wort und die Mitteilung an die Seele all dessen, was das Wort hat. Dieses Geschehen wird mit der heilenden Berührung durch den irdischen Christus verglichen, nur handelt es sich bei der Vereinigung von Seele und Wort durch den Glauben um eine ganz feine Berührung im Geiste (*tactus...tenuerrimus in spiritu*).¹¹ Wo das Evangelium Gottes von seinem Sohn, Christus, der Fleisch wurde, gelitten hat, auferweckt wurde und durch den heiligmachenden Geist verherrlicht worden ist, gepredigt und geglaubt wird, da ist die Seele wirklich geweiht, gerechtfertigt, befreit und geheilt. Im Geiste und durch den Geist.¹² Innerer Mensch, Seele, Herz und Gewissen ist der Mensch, da Gott ihn in seinem Wort durch seinen Geist anreden kann. Eine sachgemäße Darstellung der christlichen Freiheit muß nach Luthers Ansicht offensichtlich gerade bei dem Wunder der Anrede Gottes und des menschlichen Glaubens, das ja ein Wunder des Heiligen Geistes ist, anfangen, d.h. sie muß unter dem Aspekt des dritten Glaubensartikels beginnen. Gott redet den Menschen durch sein Gesetz und durch sein Evangelium in einer ganz bestimmten Weise an, nämlich so, daß alles mit dem Glauben steht und fällt. Das besagt nun, daß alles allein Gott gehört: Gott allein gebietet, und er allein erfüllt; denn die Verheißungen Gottes schenken, was die Gebote verlangen, und erfüllen, was das Gesetz befiehlt.¹³ Neben dem Worte Gottes kann nichts im Menschen vor Gott bestehen, sondern alles, was im Menschen ist und was der Mensch hat und tut, ist Schuld und Sünde und verdammenswert. Der Glaube bedeutet, daß nicht mehr der Mensch, sondern an seiner Stelle Christus vor Gott steht. In diesem Sinne wird der Mensch im Glauben ein anderer Mensch (*alius homo*), da ihm alle seine Sünden geschenkt sind und er gerechtfertigt ist durch die fremden Verdienste, die Christus allein erworben hat.¹⁴ Der Glaube allein ist der heilsame und wirksame Gebrauch des Wortes Gottes, sagt Luther.¹⁵ Denn der Glaube *ist* das Emp-

¹¹ StA 2, 272, 15–20 (Zitat: 15f.); die längste Reihe der der Seele mitgeteilten Güter findet sich StA 2, 266, 31–33.

¹² StA 2, 268, 9–14.

¹³ StA 2, 270, 16–272, 20.

¹⁴ StA 2, 268, 28–31.

¹⁵ StA 2, 268, 13f. („Fides enim sola est salutaris et efficax usus verbi dei...“).

fangen, das nichts neben dem Wort Gottes gelten läßt; wie das Wort oder Christus alle eigenen Werke des Menschen nichtig macht, so schließt der Glaube jeden Gedanken einer Rechtfertigung durch Werke aus.¹⁶ Das Empfangen des Wortes kann aber nur als Überwindung des Menschen Wirklichkeit werden, weil der Gedanke der Rechtfertigung durch Werke der ureigene Gedanke des gefallen Menschen ist.¹⁷ Diese Überwindung geschieht nicht ein für allemal, sondern währt das ganze Leben; vom Menschen her gesehen muß es deshalb – gerade weil die Überwindung wirklich ist und keineswegs nichts geschieht – immer darum gehen, den Glauben mehr und mehr zu stärken und in der Erkenntnis Jesu Christi zu wachsen, obwohl diese Stärkung und dieses Wachstum ja nie eine Leistung oder ein Werk des Menschen sein können.¹⁸ Es bleibt also dabei: Allein der Glaube rechtfertigt, befreit und rettet, weil allein der Glaube das Wort Gottes, d.h. Christus, empfangen kann, in dem Gerechtigkeit, Frieden, Freiheit und alles verheißen ist.¹⁹ Wo Wort und Glaube vereint werden, herrschen in der Seele allein der Glaube und das Wort; es herrscht dann auch die in Christus verheißene Gerechtigkeit, neben der es keine eigene Gerechtigkeit des Menschen, d.h. eine Gerechtigkeit der Werke, geben kann. Da dem Christen sein Glaube in jeder Hinsicht genügt, ist er von sich selbst befreit und braucht seine Werke nicht mehr, um gerechtfertigt zu werden, obwohl er als in der Welt Lebender und Handelnder natürlich nicht ohne Werke sein kann. Er braucht dann auch kein Gesetz mehr, denn alles ist ja schon getan und das Gesetz durch Christus erfüllt. Diese Freiheit von dem Gesetz und von den Werken ist die christliche Freiheit, d.h. der Glaube ist die christliche Freiheit, weil durch ihn die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, geschenkt wird:

Atque haec est Christiana illa libertas, fides nostra, quae facit, non ut ociosus simus aut male vivamus, sed ne cuiquam opus sit lege aut operibus ad iustitiam et salutem.²⁰

¹⁶ StA 2, 268, 22f.

¹⁷ Siehe unten *V1a* und Anm. 54.

¹⁸ Von einem Vermehren, Stärken oder Wachsen des Glaubens redet Luther an folgenden Stellen des Traktats: StA 2, 268, 37–270, 4; 284, 39–286, 3 (vgl. 284, 32f.); 288, 13–18 (Glaube *und* Liebe); 296, 35–40; 302, 36–39.

¹⁹ StA 2, 272, 2–5.

²⁰ StA 2, 272, 21–30 (Zitat:28–30).

IVb. Die Absätze über die zweite Tugend des Glaubens (StA 2, 272, 31–274, 36) stehen unter dem Aspekt des ersten Glaubensartikels. Diese Tugend besteht darin, daß der Glaube, und er allein, die Seele oder den Menschen in das rechte Verhältnis zu Gott versetzt. Die Seele, die glaubt, leistet nämlich den höchsten Gottesdienst, indem sie Gott Wahrheit und Gerechtigkeit zuerkennt und alles, was man, dem man glaubt, sonst noch beilegen muß. Sie folgt seinem Willen und läßt alles mit sich geschehen, wie es Gott gefällt, indem sie ganz an seinen Verheißungen hängt. Der Gottesdienst der Seele ist also ihr vollkommener Gehorsam durch den Glauben, dem kein zu erfüllendes Gebot übrig bleibt.²¹ Und dieser Glaube besteht nun gerade darin, von nichts anderem zu wissen als von Christus und dem, was uns in ihm verheißen ist. Wer von etwas anderem wissen will, macht eo ipso Gott zum Lügner und sich selbst zum Abgott, denn damit behauptet er die Möglichkeit einer Gerechtigkeit neben der in Christus geschenkten, d.h. eine Gerechtigkeit der Werke. Außerhalb des Glaubens werden alle Werke, auch wenn es Engel- oder Apostelwerke wären, in Gottesverachtung (*impietas*) getan; in diesen Werken ist der Mensch sein eigener Gefangener und der Gefangene der Sünde und heillos der Einbildung ergeben, das Gesetz Gottes werde durch Gesetzeswerke erfüllt.²² Der Glaube allein gibt Gott die Ehre, die ihm gebührt, und gerade um dieses Glaubens willen traut Gott seinerseits dem Menschen Wahrheit und Gerechtigkeit zu.²³ Demnach macht also der Glaube allein die Gerechtigkeit des Menschen vor Gott aus, da er den Menschen aus dem sündigen Zusammenhang der Werkgerechtigkeit befreit. Die Gerechtigkeit des Glaubens ist deshalb gleichbedeutend mit der Freiheit des Glaubens.

IVc. Luther spricht nicht von der dritten Tugend des Glaubens, sondern von dessen dritter unvergleichlicher Gnade, die er sofort als die eheliche Verbindung der Seele mit Christus bestimmt. Es ist deutlich, daß der Inhalt dieser Abschnitte (StA 2, 274, 37–276, 38) unter dem Aspekt des zweiten Glaubensartikels steht. Durch die *sacramentum* benannte

²¹ StA 2, 272, 31–274, 11.

²² StA 2, 274, 17–26.

²³ Im Gottesverhältnis des Glaubens wird also die Goldene Regel verwirklicht. Die Bedeutung dieses Themas in der Theologie Luthers kann hier nicht weiter verfolgt werden. Ich verweise auf die Untersuchungen bei RAUNIO (1993).

Ehe werden Christus und die Seele ein Fleisch. Das bedeutet, daß sie von da an alles gemeinsam haben. Durch diesen Vorgang, den Luther als *dulcissimum spectaculum* und *stupendum duellum* bezeichnet, werden Christi Gnade, Leben und Heil der Seele eigen, während umgekehrt Sünde, Tod und Hölle der Seele jetzt Christus gehören.²⁴ Christi Gerechtigkeit, Leben und Heil sind unüberwindlich, ewig und allmächtig, da er Gott und Mensch zugleich ist. Sünde, Tod und Hölle werden durch sein Leiden, Tod und Hinabsteigen zur Hölle in der Auferstehung überwunden und in ihm verschlungen. Durch das Unterpfand des Glaubens an Christus, ihrem Bräutigam, wird die Seele deshalb von allen Sünden frei, vor dem Tod sicher und vor der Hölle geschützt und mit Christi Gerechtigkeit, Leben und Heil begabt. Durch den Glauben hat die Seele diese Gaben *in Christo*.²⁵

Luther verdeutlicht in einem letzten Absatz seine Auslegung der christlichen Freiheit noch unter dem Aspekt des zweiten Glaubensartikels und der königlichen Hochzeit zwischen Christus und der Seele, indem er direkt die Situation des durch Sünden, Tod und Hölle angefochtenen Menschen anspricht. Den Reichtum an Herrlichkeit dieser dritten Tugend oder Gnade des Glaubens wird nur der spüren, der die Not des Gewissens erfahren hat. Die angefochtene Seele soll wissen, daß ihre Sünden sie nicht verlorengelassen läßt, da sie Christus auferlegt und in ihm verschlungen sind.²⁶ Die Anfechtung ist, wie nicht nur an dieser Stelle deutlich wird, aus Luthers Schrift und deren Aussagen überhaupt nicht wegzudenken. Die tiefste Frage des angefochtenen Menschen angesichts der Sünden, des Todes und der Hölle ist laut Luther die Frage nach der Rechtfertigung. Deshalb muß Luther die Frage nach der Freiheit eines Christenmenschen als Frage nach der Gerechtigkeit *coram deo* stellen. Seine als tröstendes Wort gemeinte Antwort lautet in verschiedenen Formulierungen immer wieder: In Christus hat der Mensch durch den Glauben die Gerechtigkeit, deren er sich als seiner eigenen rühmen darf.²⁷

²⁴ StA 2, 274, 37–276, 10; 276, 18 („...stupendo duello.“).

²⁵ StA 2, 276, 11–22.

²⁶ StA 2, 276, 26–38.

²⁷ StA 2, 276, 29–32 (Von der Seele sagt Luther hier: „...impossibile est, ut peccata sua eam perdant, cum super Christum posita sint et in ipso absorpta. habeatque ipsa eam iustitiam in Christo sponso suo, de qua, ut sua propria praesumat...“).

V

Luther markiert den Abschluß seiner ersten Behandlung der drei Tugenden des Glaubens und den Übergang zur Zusammenfassung oder Weiterführung des schon Gesagten deutlich.²⁸ Im restlichen Teil der ersten Schrifthälfte wird der Glaube erneut trinitarisch ausgelegt, doch jetzt in der richtigen Reihenfolge der Glaubensartikel.

Va. Es geht (StA 2, 276, 39–278, 15) im Lichte des ersten Artikels demnach zunächst um den das Gesetz allein erfüllenden und ohne alle Werke rechtfertigenden Glauben. Nur im Glauben wird nämlich das erste Gebot erfüllt, denn allein der Glaube des Herzens hält Gott für Gott und schreibt ihm die Herrlichkeit der Wahrheit und aller Güte zu. Das heißt, daß nur der Glaube den Menschen als Geschöpf richtig von Gott dem Schöpfer unterscheidet und in das geschöpfliche Leben nach dem Gesetz Gottes versetzt. Die Erfüllung des ersten Gebotes durch den Glauben bedeutet somit die Erfüllung aller Gebote. Daraus folgt, daß der Glaube allein die Gerechtigkeit eines Christen ist. Nicht durch Werke, die an sich leblose Dinge (*res insensatae*) sind und als solche Gott nicht preisen können, wird der Mensch gerecht, sondern durch die Gerechtigkeit des Glaubens werden auch die Werke gerecht. Es wird also jetzt nicht nach den Werken und deren Qualität, sondern nach dem "Täter" der Werke gefragt, d.h. nach dem inneren Menschen, dem Herz oder Gewissen jenseits der Werke oder vor den Werken:

Verum nos hoc temporis quaerimus, non ea quae fiunt, qualia sunt opera, sed eum qui facit, qui glorificat et opera producit, Haec est fides cordis, caput et substantia totius iustitiae nostrae.²⁹

Das ist nun kein Rückzug in eine irgendwie psychologisch zu verstehende Innerlichkeit, denn durch den Glauben wird auch die Person oder das Herz des Menschen von dessen eigener Innerlichkeit unterschieden, die dadurch auf der Seite der Werke zu stehen kommt. Wie die Unterscheidung des Menschen von Gott, gehört auch die Unterscheidung des Menschen als Person von seinen Werken zum befreienden "Werk" des Glaubens. Und der präzise Ausdruck für diese geistliche Wirklichkeit lautet: Der Glaube allein ist die Gerechtigkeit. Wer Gesetzeserfüllung durch

²⁸ StA 2, 276, 39 ("Ex iis iterum intelligis...").

²⁹ StA 2, 278, 10–12.

Werke lehrt, redet einer blinden und gefährlichen Lehre das Wort, also einer Lehre, die an der Wirklichkeit des sündigen Menschen vorbeiredet und ihn dadurch in seiner Gott-Fremdheit befestigt. Demgegenüber muß gesagt werden, daß die Erfüllung den Werken vorausgeht, nicht folgt.

Vb. Diese Erfüllung ist Gnade und hat ihren Ort *in Christo*.³⁰ Genau dieser Gnade des Glaubens, die sozusagen die Wahrheit und die Wirklichkeit des zweiten Glaubensartikels ist, widmet Luther in seiner zweiten Besprechung die weitaus umfangreichste Darstellung (StA 2, 278, 16–282, 35), die dann auch direkt auf das Bild der Ehe zwischen Christus und der Seele zurückgreift.³¹ Inhaltlich geht es in diesem Abschnitt um die doppelte Ehre oder Ehrenstelle, die Christus als dem Erstgeborenen zukommt und an der der Christ durch den Glauben teilhat, nämlich das Priestertum und das Königtum. Der biblische Hauptbeleg ist 1. Petr. 2, 9, doch Luther verweist zunächst auf die besondere Würde der männlichen Erstgeburt im Alten Testament, wo der erstgeborene Bruder Priester und Herr aller anderen ist. Das wird als vorgreifender Hinweis auf Christus gesehen, den Erstgeborenen sowohl des Vaters wie auch der Jungfrau Maria. Durch diese zweifache Bestimmung der Erstgeburt macht Luther sofort deutlich, daß König- und Priestertum Christi nicht nur das Werk oder die Ämter des Inkarnierten bzw. Auferstandenen betrifft, sondern untrennbar mit seinem Sohnsein zusammenhängt. Als unser Bruder ist Christus König und Priester, da er aber der Erstgeborene des Vaters ist, ist sein Reich nicht von dieser Welt (Joh. 18, 36):

In coelestibus et spiritualibus ipse regnat et consecrat quae sunt, Iustitia, veritas, sapientia, pax, salus etcetera.³²

Zwar ist an Christi Weltherrschaft nicht zu zweifeln, doch sein Königtum und Priestertum sind im eigentlichen Sinne geistlicher Natur und sind Würden in dem Bereich, wo über das Verhältnis zu Gott und Welt zuallererst entschieden wird. Diese beiden Würden also schenkt Christus den Glaubenden, indem er sich selbst schenkt. Königtum und Priestertum Christi sind also Würden des sich schenkenden Seins Christi. Aus

³⁰ StA 2, 278, 16.

³¹ StA 2, 280, 1–3.

³² StA 2, 278, 23f.

dem bisher Gesagten, aber auch aus Luthers Ausführungen an dieser Stelle geht hervor, daß dieses Schenken im und durch das Wort geschieht.³³ Durch den Glauben wird der Christ also des Königtums und des Priestertums Christi teilhaftig. Das heißt nun, daß Gerechtigkeit, Wahrheit, Weisheit, Frieden, Heil usw., die Christus eigen sind, dem Glaubenden zugeeignet werden. Das Königtum des Christen bedeutet, daß ihm im Grunde nichts mehr schaden kann, weil sich nichts zwischen Gott und ihn stellen kann. Alles, was dem Christen in dieser Welt widerfährt, bis hin zu Leiden und Tod, muß seinem Heil dienlich sein (Röm. 8, 28 ist die biblische Hauptstelle). Luther schreckt nicht davor zurück, hier von einer allmächtigen Macht zu sprechen, die keine leibliche, sondern eine geistliche Macht oder eine geistliche Herrschaft (*spirituale imperium*) ist, die entgegen jeglichem Augenschein gerade in der Schwachheit mächtig ist. Diese Herrschaft wird dort ausgeübt, wo der Glaube seine Freiheit geltend macht, und sie gründet darin, daß der Glaube allein zum Heil genügt. Luther spricht hier also von der Macht und der Freiheit des Glaubens:

Ecce haec est, Christianorum inaestimabilis potentia et libertas.³⁴

Durch die Abweisung des falsch verstandenen König- und Priestertums der Christen³⁵ unterstreicht Luther, was auch sonst deutlich wird, daß nur innerhalb einer *theologia crucis* erfaßt werden kann, was es mit der Macht und der Freiheit eines Christen auf sich hat. Es ist nicht verwunderlich, daß seine Ausführungen gerade unter dem Aspekt des zweiten Glaubensartikels so theologisch prägnant zugespitzt formuliert werden. Die sozusagen christologische Begründung des Lebens eines Christenmenschen wird im zweiten Teil des Traktats breiter entfaltet, aber schon seine Bemerkungen über das Priestertum der Christen, das von Christus geschenkt wird und also dort eine Realität ist, wo das Wort Gottes verkündigt und geglaubt wird,³⁶ verraten, daß das Leben eines Christen

³³ Vgl. die Ausführungen in EBELING 1985, 157–180.

³⁴ StA 2, 280, 23–28 (Zitat:27f.).

³⁵ StA 2, 280, 13–19 (Königtum) und 282, 17–35 (Priestertum, siehe weiter unten, Anm. 39).

³⁶ Das Evangelium selbst schafft also "das allgemeine Priestertum" der Christen. Mit diesem Begriff kann man kirchenpolitisch nicht sehr viel anfangen, was aber oft vergessen wird.

ganz in den Dienst seines Nächsten und dessen Heil gestellt ist. Als Priester dürfen die Glaubenden vor Gott treten und ihn mit dem Vaternen anreden, indem sie für andere beten und einander das, was Gottes ist, lehren. Durch die priesterliche Herrlichkeit vermag der Christ bei Gott schlechthin alles, weil Gott tut, was er bittet und wünscht (Ps. 145, 19f.). An dieser Stelle³⁷ zeigt sich, wie untrennbar Königtum und Priestertum zusammengehören. Luther gleitet fast unmerklich vom einen zum anderen. Nur der Christ, der durch den Glauben der allerfreieste König ist, hat an der priesterlichen Herrlichkeit teil. Das ist so, weil nur der durch den Glauben Befreite nicht auf seinen Vorteil, sondern allein auf Gottes Ruhm sieht, was zugleich aber heißt, daß er allein den Blick auf den Vorteil und das Heil des Nächsten richtet. Damit ist Luther erneut bei dem grundlegenden Gegensatz seines Traktats angelangt, der Freiheit des Glaubens und der Versklavung unter die Werke. Der Christ ist frei, weil er durch den Glauben von sich selbst befreit wird und sein Leben allein in und aus dem geschenkten Sein Christi hat. Der Blick auf die eigenen Werke bedeutet, daß Gerechtigkeit und Heil dort gesucht werden, wo sie nicht zu finden sind, und dadurch gehen Glaube und Freiheit sofort verloren.³⁸

Zwei Absätze, die den Gedanken des allgemeinen Priestertums aufgreifen und sich polemisch gegen jede grundsätzliche Unterscheidung von Laien und Klerus wenden, schließen Luthers Ausführungen unter dem Aspekt des zweiten Artikels ab.³⁹ Eine solche Unterscheidung muß nämlich außerhalb des Zusammenhangs von Wort und Glaube seine Begründung finden und bedeutet somit die Aufhebung der wahren, befreienden, Glauben hervorrufenden und Kirche schaffenden Christuspredigt. Anstelle des Dienstes am Wort und anstelle der Kenntnis (*scientia*) der christlichen Gnade, des Glaubens, der Freiheit und des ganzen Christus treten eine kirchlich-hierarchische Tyrannei und eine unerträgliche Gefangenschaft in menschlichen Werken und Gesetzen.

∕. Diese Bemerkungen Luthers, in denen es ja eigentlich darum geht, was Kirche heißt, leiten zugleich zum letzten Abschnitt der zweiten Besprechung über, in dem es noch einmal um die Freiheit des Chri-

³⁷ StA 2, 280, 29–282, 8.

³⁸ StA 2, 282, 9–16.

³⁹ StA 2, 282, 17–35.

sten als innerer Mensch unter dem Aspekt des dritten Glaubensartikels geht (StA 2, 282, 36–284, 23). Luther greift selbst zurück,⁴⁰ nämlich auf das, was er über die Notwendigkeit des Wortes Gottes zum Leben, zur Gerechtigkeit und zur Freiheit des Christen gesagt hat.⁴¹ Jetzt geht es ihm darum, daß diesem in Wahrheit die Notwendenden Charakter des Wortes Gottes eine befreiende, d.h. eine wahrhaft tröstende Predigt entspricht. Wo nur historisch (*historico more*) von Christi Werken, Leben und Worten gepredigt und Christus also nur als Exempel verkündigt wird, bleibt der Mensch auf sich selbst angewiesen und erfährt deshalb keine Befreiung. Noch weniger genügt es, wenn Christus ganz verschwiegen und nur menschliches Gesetz gelehrt wird, aber auch, wenn die Predigt auf Innerlichkeit und emotionale Rührung abzielt; Luther nennt das einfach *puerilia et muliebria deliramenta*.⁴² Bei diesen Predigtweisen wird nur Gesetz verkündigt, ohne daß jedoch verstanden wird, was das Gesetz Gottes fordert, nämlich die Überwindung des Menschen selbst oder daß der Mensch ein anderer Mensch werde.⁴³ Gerade darauf aber zielt die wahre, den Glauben erweckende Christuspredigt ab, womit nicht gesagt ist, daß die Predigt an sich dieses Wunder, das ja ein Wunder des Heiligen Geistes bleibt, herbeiführen kann. Die wahre Christuspredigt kommt dort zu ihrem Ziel, wo Christus die Wirklichkeit des Menschen wird, d.h. im Glauben, und ihr Inhalt soll gerade eine Darstellung des Christusereignisses in seiner in tiefstem Sinne persönlichen Bedeutung sein: *Warum* Christus gekommen ist, *was* er als Geschenk gebracht hat und *wie*, d.h. mit welchem Nutzen, er zu empfangen ist, dies sind die Fragen, die eine Glauben gebärende und bewahrende Christuspredigt aufnehmen muß, und genau das geschieht, wenn das *pro me* des Christusereignisses ausgelegt wird und die christliche Freiheit, das König- und Priestertum der Christen und das Vertrauen, daß all unser Tun in Gottes Augen wohlgefällig und angenommen ist, gelehrt werden.⁴⁴ Luther verweist selbst auf das bisher Gesagte, und wie man sieht, spielen seine Formulierungen auf die Artikel des Glaubens

⁴⁰ StA 2, 282, 36 (”Redeundo ad id, quod coepimus...”).

⁴¹ Vgl. oben *IVa*.

⁴² StA 2, 282, 40–284, 1.

⁴³ Siehe oben *IVa*, Anm. 14.

⁴⁴ StA 2, 284, 1–9.

an, so daß in kurzer Zusammenfassung eine trinitarische Auslegung des Zusammenhanges von Christusereignis und Glauben angedeutet wird. Damit hat er auch, wenigstens indirekt, seine eigene Freiheitsschrift charakterisiert, denn sie ist in breiter Entfaltung genau eine solche trinitarische Auslegung. Sie soll also nichts anderes als wahre Christuspredigt sein und als solche zur wahren Christuspredigt anleiten. Oder man könnte sagen: Luther treibt Theologie in einem gottesdienstlichen Raum.

Die letzten Bemerkungen der zweiten Besprechung unter dem Aspekt des dritten Glaubensartikels führen die Darstellung zurück zum Anfang des ersten Teils des Traktats und konzentrieren sich direkt auf den inneren, hier zunächst "Herz" genannten Menschen und sein Verhältnis zu Christus. Was der Mensch zum Leben, zur Gerechtigkeit und zur Freiheit braucht, ist – wie Luther dort festgestellt hatte – *sacrosanctum verbum dei Euangelium Christi*.⁴⁵ Deshalb ist die wahre Christusverkündigung eine jenseits aller Werke Trost spendende Predigt, die, wo sie wirklich gehört und der Trost im Glauben empfangen wird, im Innersten Freude und Liebe zu Christus hervorruft, eine Liebe, fügt Luther hinzu, zu der man niemals durch Gesetz oder Werke kommen kann. Sie ist also keine eigene Möglichkeit des Menschen, die er von sich aus verwirklichen kann, sondern muß geschenkt werden und entsteht spontan. Es ist kein Zufall, daß diese Liebe zu Christus (*amor Christi*) dort auftaucht, wo Luther den christlichen Glauben bzw. die christliche Freiheit unter dem Aspekt des dritten Glaubensartikels behandelt, denn an anderer Stelle hat er sie mit dem Heiligen Geist identifiziert.⁴⁶ Die Liebe gehört dem Glauben als inneres Moment an, wo der Glaube lebendige und persönliche Wirklichkeit eines Menschen wird. Anders ausgedrückt: Der Glaube ist nicht Glaube an die Rechtfertigung durch den Glauben, sondern Glaube an Christus. Wo dieser Glaube im Herzen eines Menschen ist, wird das Bewußtsein der Sünde und der Schrecken des Todes durch die in der königlichen Hochzeit zwischen Christus und Seele begründeten Hoffnung auf den Herrn überwunden.⁴⁷ Auch hier hält Luther in aller Knappheit an der trinitarischen Perspektive fest,

⁴⁵ StA 2, 266, 24–26.

⁴⁶ StA 2, 284, 10–12; vgl. WA 9, 463, 16f. (Predigt am 27. Mai 1520).

⁴⁷ StA 2, 284, 13–23; vgl. oben IVc die Bemerkungen zur Situation der Anfechtung.

stellt aber entschieden die dem Menschen durch den Glauben geschenkte Überwindung von Sünde, Tod und Gesetz durch Christus ins Zentrum. Die Beantwortung der am Anfang des ersten Traktatteils gestellten Frage, wie nämlich der innere Mensch gerecht, frei und ein wahrer Christ werde, braucht nur drei Worte: *propter fidem Christi*.⁴⁸ In Christus hat der Mensch durch den Glauben seine Gerechtigkeit und seine Freiheit, die eine nicht ohne die andere. In aller Deutlichkeit stellt Luther im Übergang zum zweiten Hauptteil fest, daß die Werke für die Freiheit und Gerechtigkeit eines Christen ohne Bedeutung, ja, sofort schädlich sind, wenn jemand erwartet, durch sie gerechtfertigt zu werden.⁴⁹ Damit ist der Weg frei zu den Erörterungen des zweiten Traktatteils, in dem es Luther um das richtige Verständnis der Werke eines freien, als leibliches Wesen in der Welt lebenden Christenmenschen geht, d.h. jetzt steht das Verhältnis zwischen Glaube (*fides*) und Liebe (*charitas*)⁵⁰ im Mittelpunkt des Interesses.

VI

Auch im zweiten Teil des Freiheitstraktats (StA 2, 284, 24–304, 22) läßt sich m.E. eine trinitarische Struktur beobachten. Der erste Absatz bestimmt das Problem noch unter dem Aspekt des dritten Glaubensartikels (StA 2, 284, 24–38). Der Christ, der durch den Glauben gerechtfertigt ist, hat in diesem Leben nur die "ersten Früchte des Geistes" (Röm 8, 23); er ist noch nicht völlig und vollkommen innerer und geistlicher Mensch, sondern immer noch äußerer Mensch in dieser Welt, und als solcher kann er nicht ohne Werke sein. Für sein Leben als Handelnder gilt gemäß dem zweiten Satz der Doppelthese, daß er ein *servus* ist, der alles tut, aber soweit er frei ist, tut er nichts.

VIIa. Der eigene Leib und die Mitmenschen zwingen zum Handeln *in hac vita mortali super terram*,⁵¹ und genau im Hinblick auf diese beiden Beziehungen werden die Werke eines Christenmenschen jetzt von Luther erörtert. Unter dem Aspekt des ersten Artikels werden zu-

⁴⁸ StA 2, 284, 17.

⁴⁹ StA 2, 284, 24–26.

⁵⁰ Der Begriff *charitas* kommt nur im zweiten Traktatteil vor, zuerst StA 2, 286, 10.

⁵¹ StA 2, 286, 2.

nächst der Umgang des Menschen mit seinem eigenen Leib und die Werke eines glaubenden Menschen im allgemeinen besprochen (StA 2, 284, 39–294, 18).⁵² Der Christ und seine Werke werden hier aus der Perspektive des ersten Teils des Doppelgebotes der Liebe betrachtet, oder man könnte sagen, aus der Perspektive der Goldenen Regel in bezug auf das Gottesverhältnis. Der Hauptgedanke dieses Abschnittes lautet, daß der Christ, dem Gott in Christus durch das Wort aus Barmherzigkeit und Liebe alle Güter geschenkt hat, in seinem ganzen Tun nur das Wohlgefallen Gottes (*beneplacitum dei*) vor Augen haben soll,⁵³ der uneingeschränkten Liebe Gottes entspricht also auf seiten der Menschen die vorbehaltlose und freie Liebe zu Gott. Sozusagen alles steht dieser Liebe entgegen: Der Mensch selbst, der in seinem eigenen Fleisch einen dem Gott gleichförmigen, inneren Menschen entgegengesetzten, das Seine suchenden Willen findet, die Formen und Normen menschlicher Gesellschaft, die kirchliche Lehre und Frömmigkeitspraxis; überall begegnet der Gedanke, daß der Mensch durch seine Werke (vor Gott) gerechtfertigt werde. Diese mit dem Glauben unvereinbare, ja den Glauben und die Freiheit auslöschende *perversa opinio in operibus* kann nur von Gott her durch den Heiligen Geist überwunden werden, d.h. sie wird durch den Glauben besiegt, der ihr Zerstörer (*vastatrix*) ist.⁵⁴ Theologisch ist einer falschen Lehre von den guten Werken, d.h. einer falschen Rechtfertigungslehre, dadurch zu widersprechen, daß streng zwischen Person und Werk unterschieden wird.⁵⁵ In diese Richtung gehen auch die von Luther angeführten Gleichnisse (*similitudines*): Adam und Eva und ihre Bebauung und Bewahrung des Paradieses, ein Kirchen weihender Bischof, die Handwerker und ihre Hervorbringungen, der Baum und seine Früchte.⁵⁶ Der Sinn dieser Gleichnisse ist: Die Person muß gut, d.h. gerechtfertigt sein, um gut handeln zu können; aber nur der Glaube macht die Person gut, bzw. rechtfertigt sie, und deshalb ist der Glaube auch der Urheber der guten

⁵² StA 2, 286, 3–39 (Umgang des Menschen mit seinem eigenen Leib) und 288, 1–294, 18 (Werke im allgemeinen = ”opera in genere”, siehe 294, 19).

⁵³ StA 2, 290, 19–21; vgl. 286, 29f.; 288, 10 und 288, 16.

⁵⁴ StA 2, 292, 28–34.

⁵⁵ StA 2, 290, 34–292, 12.

⁵⁶ StA 2, 288, 1–290, 33.

Werke, bzw. der Liebe.⁵⁷ Die Liebe, *charitas*, taucht also nicht zufällig erst im zweiten Traktatteil auf; von ihr ist nach Luther offenbar dort zu reden, wo es um den äußeren Menschen und seine Werke geht. Deutlich das Ergebnis des ersten Traktatteils aufgreifend und aus der Perspektive des zweiten Teils weiterführend, kann Luther dann sagen: Nur der durch den Glauben – aus lauter Barmherzigkeit Gottes durch Christus und sein Wort – Gerechtfertigte ist von jedem Gesetz und aller Selbstsucht frei und sucht aus lauter Freiheit allein das Wohlgefallen Gottes.⁵⁸ Zur theologischen Widerlegung der falschen Lehre von den Werken, die bei Luther nicht von der Frage nach der den Glauben lehrenden und aufrichtenden und so die Gewissen tröstenden Predigt getrennt wird, gehört die richtige Unterscheidung von Gesetz und Evangelium; die richtig unterscheidende Predigt von Gesetz und Evangelium zielt genau auf die Überwindung der *perversa opinio* und die Aufrichtung des Glaubens.⁵⁹

Vlb. Unter dem Aspekt des zweiten Glaubensartikels stehen die Ausführungen zu den Werken eines Christenmenschen an seinem Nächsten (StA 2, 294, 19–298, 26). Der Mensch steht ja nach Luther zwischen Gott und der Welt, die in Christus durch den Glauben überwunden wird, bzw. zwischen Gott und dem Nächsten, dem er in selbstloser Liebe zu dienen hat, indem er die ihm von Gott umsonst geschenkte Liebe weiterreicht. Der Christ und seine Werke werden also hier aus der Perspektive des zweiten Teils des Doppelgebotes der Liebe betrachtet, oder erneut: Es geht um das Leben in der Befolgung der Goldenen Regel, jetzt spezifisch im Verhältnis zum Nächsten, das natürlich nicht vom Gottesverhältnis zu trennen ist. Daß auch der Christ als der eine, freie Christenmensch in diesem sterblichen Leben Umgang mit seinen Mitmenschen haben muß, ist christologisch durch die Inkarnation begründet.⁶⁰ Gerade

⁵⁷ StA 2, 290, 13f. Umgekehrt ist der Unglaube der Urheber der schlechten Werke (vgl. 290, 9–11), die nicht an sich vom Heil ausschließen. Diesen für jeden Moralismus anstößigen Gedanken kann Luther in äußerster Zuspitzung dann so formulieren, StA 2, 290, 22–25: "Sic et infideli nullum opus bonum prodest ad iustitiam et salutem. Ediverso, nullum malum opus facit enim malum aut damnatum, sed incredulitas, quae personam et arborem malam facit, mala et damnata facit opera."

⁵⁸ StA 2, 290, 14–21.

⁵⁹ StA 2, 294, 1–18.

⁶⁰ StA 2, 294, 26–30.

weil der Christ durch den Glauben seine Gerechtigkeit und sein Heil in Christus hat, ist er frei für den Dienst am Nächsten und soll (*debet!*) nichts anderes vor Augen haben als dessen Not und Vorteil. Auch in dieser Hinsicht ist das Bedenken des richtigen Umgangs mit dem eigenen Leib christlich (*Christianum*), denn seine Gesundheit und sein Wohlergehen ist ja für den Einsatz zugunsten des Nächsten wichtig. Dieser liebende Dienst am Nächsten geschieht spontan, wie aus der Zusammenfassung hervorgeht, mit der Luther den zweiten Absatz dieses Abschnittes abschließt:

Ecce haec est vere Christiana vita, hic vere fides efficax est per dilectionem, hoc est, cum gaudio et dilectione prodit in opus servitutis liberri-mae, qua alteri gratis et sponte servit, ipsa abunde satura fidei suae plenitudine et opulentia.⁶¹

Luther zitiert hier nicht nur Gal. 5, 6, er legt auch Phil. 2, 1-8 aus, und gerade der Christushymnus des Philipperbriefes spielt dann eine sehr direkte Rolle für die Ausführungen der folgenden Absätze,⁶² die in Anlehnung an das *Exempel Christi* (Phil. 2, 5-8) eine Reihe von (insgesamt vier) Variationen der eben zitierten Zusammenfassung bieten, wobei Luther auch das oben erwähnte Motiv des *beneplacitum dei* aufgreift und in dieser Weise die unlösbare Verbundenheit von Gottes- und Nächstenliebe unterstreicht.⁶³ Gewissermaßen ist der glaubende Mensch nur der Durchgang der göttlichen Liebe, denn er handelt dem Nächsten gegenüber, wie das Gott ihm gegenüber in Christus getan hat.⁶⁴ Das Verhältnis zwischen Glauben und Liebe kann Luther dann dahingehend formulieren, daß aus dem Glauben Liebe und Freude fließen und aus der Liebe ein heiterer, williger und freier Sinn, dem Nächsten spontan zu dienen.⁶⁵

⁶¹ StA 2, 294, 31-296, 6 (Zitat: 296, 3-6; ich lese mit WA 7, 64, 37 "satura" statt "satur").

⁶² StA 2, 296, 7-298, 26.

⁶³ Die vier Variationen: StA 2, 296, 13-17; 296, 35-298, 6; 298, 7-16; 298, 17-26; das *beneplacitum dei*-Motiv findet sich an der zweiten und dritten Stelle.

⁶⁴ An zwei Stellen begegnet in zugespitzten Formulierungen der Gedanke, daß der Glaubende dem Nächsten "ein Christus" werden soll (StA 2, 298, 12f.; 298, 37), ja Luther sagt von den Christen, daß sie einander "Christusse" sein sollen (298, 37).

⁶⁵ StA 2, 298, 17f. ("Ecce sic fluit ex fide, charitas et gaudium in domino, et ex charitate, hilaris, libens, liber animus ad sponte serviendum proximo...").

Vlc. Unter dem Aspekt des dritten Glaubensartikels steht dann wiederum der Rest des zweiten Hauptteils des Traktats (StA 2, 298, 27–304, 22). Hier wird, wie in dem gerade Wiedergegebenen, zunächst die Freiheit mit der Liebe verbunden:

Vides ergo, si cognoscimus ea, quae nobis data sunt, maxima et preciosa, (ut Petrus ait) mox per spiritum diffundi in cordibus nostris charitatem, qua liberi, hilares, omnipotentes, operatores et omnium tribulationum victores, proximorum servi, nihilominus tamen omnium domini sumus.⁶⁶

Die durch den Geist in unsere Herzen gegossene Liebe macht uns frei, heiter und allmächtig im Handeln gegenüber dem Nächsten; durch die Liebe sind wir dem Nächsten dienstbar, d.h. sie bewirkt, daß wir uns der Freiheit im Dienst am Nächsten entäußern.⁶⁷ Zugleich aber bleiben wir Sieger über alle Drangsale oder Anfechtungen und Herr aller Dinge. Es ist deutlich, daß der Liebe hier Eigenschaften zugeschrieben werden, die Luther sonst für den Glauben beansprucht. Luther nimmt also sehr ernst, daß die Liebe aus dem Glauben fließt. Sie gehört untrennbar mit dem Glauben zusammen, dessen Erkennen (*cognoscere*) ein wirkliches Erkennen ist und zur Wirklichkeit der ganzen Person eines Christenmenschen geworden ist, was nur durch den Geist geschehen kann. Wo es um den Dienst an Gott und dem Nächsten, also um die Werke geht, kann Luther deshalb ohne weiteres von "freier Liebe" (*libera charitas*)⁶⁸ und von "freien" und "freiesten Werken"⁶⁹ sprechen. "Frei" meint dann hier eher "befreit", nämlich durch den Glauben, der nur die in Christus geschenkte Gerechtigkeit kennt, oder anders ausgedrückt, durch Christus, der durch den Glauben allein im Herzen des Menschen wohnt⁷⁰ und allein dessen Gerechtigkeit ist. Weil dem so ist, redet Luther, wie wir gesehen haben, von dem Glauben als Freiheit und von *fidei libertas* und *libertas fidei*, wie es je zweimal in dem zweiten der in diesem Abschnitt folgenden biblischen Exempel für diesen

⁶⁶ StA 2, 298, 27–30 (gemeint ist nicht "Petrus", sondern "Paulus", denn zitiert wird ja Röm. 5, 5).

⁶⁷ StA 2, 298, 1f.

⁶⁸ StA 2, 286, 10 und 300, 9.

⁶⁹ StA 2, 292, 19; 288, 9f.

⁷⁰ StA 2, 300, 1f.

Glauben geschieht.⁷¹ Hier wird auch deutlich, worauf die Nächstenliebe letzten Endes abzielt, nämlich auf die Bekehrung des Mitmenschen zur Freiheit des Glaubens, d.h. auf das Heil des Nächsten. So kann Luther nach den biblischen Exempeln⁷² und seiner aktualisierenden Anwendung des darin Gefundenen⁷³ die Ausführungen aus der Perspektive des zweiten Teils des Doppelgebotes der Liebe etwa in dieser Weise zusammenfassen: Alles Gute, was wir von Gott haben, muß von einem zum anderen fließen; das geschieht, wenn ein jeder sich seines Nächsten annimmt und sich ihm gegenüber so verhält, als wäre er selbst an dessen Stelle. So hat sich Christus uns gegenüber verhalten. Durch ihn ist alles Gute zu uns geflossen ist und fließt noch. Dementsprechend sollen auch der Glaube und die Gerechtigkeit eines Christenmenschen vor Gott eingesetzt werden, um die Sünden des Nächsten zu bedecken und für sie um Gnade zu bitten; der Christ soll diese Sünden als seine eigenen auf sich nehmen, wie Christus das uns gegenüber getan hat. Diese wahre Liebe und echte Regel eines christlichen Lebens ist dort wahr und echt, wo der Glaube wahr und echt ist.⁷⁴

VII

Mit der letzten Bemerkung nimmt Luther gewissermaßen seine vielzitierte Konklusion der beiden Hauptteile des Traktats vorweg, nach der ein Christ nicht in sich selbst lebt, sondern in Christus durch den Glauben und in dem Nächsten durch die Liebe, doch immer in Gott und Gottes Liebe bleibend.⁷⁵ Demnach besteht die Freiheit eines Christenmenschen darin, daß er von sich selbst und seinem Streben nach Rechtfertigung zu einem Leben in und aus Gottes Liebe befreit ist, und d.h. nun eben zu einem Leben in Christus und im Nächsten. Wer von der Freiheit eines Christen sprechen will, muß das ganze Leben des Christen

⁷¹ StA 2, 300, 16.22; 300, 17.20f. Das betreffende biblische Exempel ist Paulus und seine Haltung zur Beschneidung von Timotheus und Titus; siehe den ganzen Absatz, 300, 14–25.

⁷² StA 2, 300, 6–302, 1.

⁷³ StA 2, 302, 1–41.

⁷⁴ StA 2, 304, 1–11.

⁷⁵ StA 2, 304, 12–16.

als in dieser Weise befreites Leben darstellen. Die Freiheit selbst, die unsere Herzen frei macht von allen Sünden, Gesetzen und Geboten, ist geistlich und wahrhaftig (*spiritualis veraque*), sagt Luther hier am Ende des Haupttextes seines Traktats.⁷⁶ Das kann man nur als eine Umschreibung des Glaubens lesen, und so bleibt es also bei der Gleichung: Jene Freiheit, unser Glaube.

VIII

Nach der christlichen Freiheit zu fragen, heißt für Luther, nach dem christlichen Glauben zu fragen, und die Frage nach dem christlichen Glauben ist für ihn die Frage nach dem christlichen Leben. Dem entspricht die Freiheitsschrift dadurch, daß sie im Lichte des gottesdienstlichen Bekenntnisses zum dreieinigen Gott dem Leser eine Darstellung dessen bietet, was es heißt, ein Christ zu sein. Luther will also gewissermaßen einen Raum erhellen, in dem seine Leser schon leben; oder er will auf eine Wirklichkeit verweisen, die seine Leser schon angeht, auch wenn sie sich dagegen sträuben. Durch den Glauben an das Wort wird diese Wirklichkeit zur Wahrheit eines Menschen. Sie vollzieht sich als Befreiung des Menschen zu einem Leben in und aus Gottes Liebe. Nach dieser Lektüre des Freiheitstraktats zu urteilen, ist der Erfassung dieser wahrhaften Freiheit mit der Alternative einer forensischen oder einer effektiven Rechtfertigungslehre nur wenig gedient.

Quellen

- LUTHER, Martin
WA 7, 42–49 Epistola Lutheriana ad Leonem Decimum summum pontificem. 1520.
WA 9, 461–465 Predigt über Apg. 2, 1ff./In festo pentecostes (Predigten Luthers gesammelt von Joh. Poliander). 1520.
StA 2, 266–309 De libertate christiana/Von der Freiheit eines Christenmenschen. 1520.

⁷⁶ StA 2, 304, 18f.

Literatur

EBELING, Gerhard

1985 Die königlich-priesterliche Freiheit. – Ders., Lutherstudien Band III. Begriffsuntersuchungen – Textinterpretationen – Wirkungsgeschichtliches. Tübingen. S. 157–180.

MANNERMAA, Tuomo

1995 Freiheit als Liebe. Einführung in das Thema. – Freiheit als Liebe bei Martin Luther/Freedom as love in Martin Luther. 8th International Congress for Luther Research in St. Paul, Minnesota, 1993: Seminar 1. Referate/Papers. Hg. von Dennis D. Bielfeldt und Klaus Schwarzwälder. Frankfurt am Main. S. 9–18.

RAUNIO, Antti

1993 Summe des christlichen Lebens. Die "Goldene Regel" als Gesetz der Liebe in der Theologie Martin Luthers von 1510 bis 1527. Helsinki.

STOLT, Birgit

1969 Studien zu Luthers Freiheitstraktat mit besonderer Rücksicht auf das Verhältnis der lateinischen und der deutschen Fassung zu einander und die Stilmittel der Rhetorik. Acta Universitatis Stockholmiensis: Stockholmer Germanistische Forschungen 6. Stockholm.

Innertrinitarische Theologie in der Scholastik und bei Luther

SIMO KNUUTTLA UND RISTO SAARINEN

IN DER GEFOLGSCHAFT AUGUSTINS wurde die Einheit des göttlichen Wesens in der mittelalterlichen abendländischen Theologie im Unterschied zu der griechischen Tradition dermaßen betont, daß die Lehre über die göttlichen Personen im Hintergrund blieb. Die Personen verloren dabei ihre personale Wirklichkeit und wurden auf abstrakte Relationen reduziert. – In diese Richtung geht die von Théodore de Régnon¹ formulierte These, die im 20. Jahrhundert sehr populär geworden ist. In einem kritischen Sinne wurde sie sowohl von Vladimir Lossky und seinen neopalamitischen Nachfolgern als auch von vielen Anhängern der personalen und sozialen Trinitätslehren wiederholt.² Mit einigen Qualifizierungen im Hinblick auf die personale Dynamik ist sie aber auch als eine sachgemäße Beschreibung des "verbindlichen Kennzeichens der abendländischen Trinitätslehre" angesehen worden, weil diese Trinitätsauffassung bei der Einheit Gottes einsetzt, um von dort aus die Trinität zu vermitteln.³

Die relationstheoretischen Erörterungen von Augustin und Boethius prägen tatsächlich die mittelalterlichen Trinitätstheorien. Die Auffassung de Régnons ist allerdings eine abstrakte und vereinfachende Generalisierung des abendländischen Augustinismus. Sie vernachlässigt die Vielfältigkeit der Rezeption und Interpretation des relationstheoretischen Aus-

¹ DE RÉGNON 1892.

² Siehe z. B. LOSSKY 1957, FEENSTRA und PLANTINGA (Hg.) 1989.

³ COURTH 1985, 155.

gangspunktes, insbesondere die Traditionen, nach denen die Personen nicht in erster Linie als Relationen identifizierbar sind. Weil de Régnon's Behauptungen eine bedeutende Rolle in den theologiegeschichtlichen Forschungen und auch in den heutigen ökumenischen Diskussionen gespielt haben, muß ihre Wahrheit kritisch geprüft werden. Unsere Aufgabe im folgenden ist allerdings nur eine begrenzte: wir werden erstens einige Züge der scholastischen Trinitätstheologie darstellen, die die Einseitigkeit der Auffassung de Régnon's sichtbar machen (1.–3.). Zweitens (3.–4.) werden wir die Relevanz dieser Züge für einen Luthertext beleuchten.

1. *Die Semantik der Dreifaltigkeit*

In einem Brief an Abaelard erklärt Roscelin seine Ideen über die Trinität wie folgt: Verschiedene Namen bezeichnen nicht verschiedene Dinge in der heiligen Trinität, sondern die göttliche Substanz selbst. Deshalb bedeutet das Wort 'Person' nichts anderes als das Wort 'Substanz'.⁴ Wenn die Auffassung Roscelins tatsächlich so lautete, wie war es dann möglich, daß seine Lehre auf der Synode von Soissons (1092) als eine Form des Tritheismus verurteilt wurde? Es sieht so aus, daß diese Verurteilung mehr terminologisch als sachlich begründet war. Roscelin meinte, daß die Personen drei Dinge (*tres res*) sind, obwohl die göttliche Substanz als solche unteilbar ist. Anselm von Canterbury und einige andere Zeitgenossen verstanden Roscelins Auffassung so, daß die Personen auf häretische Weise für drei Götter gehalten werden können. Dies war wahrscheinlich ein Mißverständnis.⁵

Zu gleicher Zeit entstanden auch andere Texte, die die Einsicht von "drei Dingen" in einer Weise benutzten, hinsichtlich deren die Vorwürfe Anselms unzutreffend waren. In einem anonymen Text vom elften Jahrhundert wurde argumentiert, daß die Personen als "drei Dinge" ohne jede nähere Erklärung bezeichnet werden sollten, weil die Trinität nicht aus Substanzen bzw. aus Teilen einer Substanz oder aus anderen kategorialen Bestimmungen besteht. Diese Pluralität kann nicht natürlich er-

⁴ Für den Text siehe REINERS 1910, 72.

⁵ MEWS 1992, 6–7.

klärt werden, weil die obengenannten Alternativen die natürlichen Erklärungsmöglichkeiten erschöpfen.⁶ Die gegensätzlichen Relationen als eine vermittelnde Kategorie wurden hier wahrscheinlich deshalb nicht erwähnt, weil sie in der natürlichen Sprache auch real verschiedene Subjekte voraussetzen. Das Verhältnis zwischen der Einheit und Einzigkeit des Wesens und der Pluralität der distinkten Personen wurde im 12. Jahrhundert für die schwierige Kernfrage der Trinitätstheologie gehalten.

Abaelard, der für kurze Zeit ein Schüler bei Roscelin war und zu ihm sehr kritisch verhielt, wollte in seiner Trinitätslehre nicht in dieselben Schwierigkeiten wie sein Lehrer geraten. Abaelards Theorie der Personen als besonderer göttlicher Eigenschaften wurde ihrerseits auf der Synode von Soissons (1121) wegen des Sabellianismus verurteilt. Der Synodalentscheidung zufolge waren die Personen bei Abaelard nicht ausreichend voneinander getrennt. Gleichzeitig wurde seine Lehre auch für eine Form des arianischen Subordinatianismus gehalten. Erneut wurden beide Vorwürfe auf der Synode von Sens (1140) gegen Abaelards Theologie erhoben.⁷ Es ist unwahrscheinlich, daß eine reflektierte Theorie die entgegengesetzten Irrlehren enthalten könnte. Wegen der inneren Spannungen der traditionellen Lehrentscheidungen war es aber leicht, theologische Formulierungen verdächtig zu machen. Abaelards Theologie wurde verurteilt, aber seine sprachlogischen und begriffsanalytischen Bemerkungen beeinflussten die Entwicklung mehr als die Auffassungen seiner Kritiker.

Typisch für Abaelards Trinitätstheologie ist die zentrale Rolle des Ternars Allmacht-Weisheit-Güte. Diese miteinander kompatiblen Grundeigenschaften bezeichnen die göttliche Trinität durch die Modi, wie sie den Personen approprietiert sind. Der Vater als die Macht unterscheidet sich von den anderen Personen durch seine Ursprungslosigkeit. Der Sohn als die Weisheit und als eine besondere Macht ist ewig vom Vater als der Allmacht gezeugt. Der Heilige Geist als hinneigende Güte und Liebe geht vom Vater und vom Sohn aus.⁸ Die Ursprungslosigkeit der

⁶ MEWS 1992, 10–11.

⁷ Für eine Übersicht über Abaelards philosophische und theologische Wirksamkeit siehe MARENBOON 1997, 7–35.

⁸ Siehe z. B. *Theologia 'Summi boni'* I. 1–11, III. 52–3, *Theologia Christiana* I. 16–36, IV. 87–8, *Theologia 'Scholarium'* I. 21–44.

ersten Person war eine traditionelle Lehre, die mehr mit den trinitätsimmanenten Hervorgängen als mit den konstitutiven Relationen verbunden ist. 'Weisheit' und 'Güte' sind keine typischen Relationsworte. Abaelard meinte, daß er mit diesen für das göttliche Wesen insgesamt geltenden und auch distinkt appropriierten Begriffen den Inhalt des Trinitätsglaubens adäquat formulieren konnte. Nach seiner Meinung blieb es aber ein unerklärtes Mysterium, wie die unteilbare Gottheit gleichzeitig drei verschiedene Personen sein kann.⁹

Die Schüler Abaelards, besonders Robert von Melun, versuchten, die bei ihrem Lehrer einigermaßen undeutlich gebliebene Unterscheidung zwischen den Wesensattributen und den personbildenden Eigenschaften zu formulieren. Dies war der Anfang einer umfassenden trinitätstheologischen Diskussion über die begrifflichen Unterschiede zwischen Relationen, Proprietäten und Appropriationen.¹⁰ Die Weisheit als ein zugleich *essentiales* und *personales* Attribut und die augustinische Formel von Christus als "Weisheit des Vaters" (vgl. 1 Kor. 1, 24, 30) wurden in diesem Zusammenhang von einigen Autoren extensiv behandelt.¹¹

Gilbert von Poitiers geriet wegen seiner Gotteslehre in Schwierigkeiten mit dem Lehramt. Wie im Prozeß gegen Abaelard war Bernhard von Clairvaux auch im Verfahren gegen Gilbert im Jahre 1148 aktiv.¹² Nach Gilbert sind die Personen göttlich durch eine und dieselbe unteilbare Gottheit. Sie sind Personen durch die Eigenschaften, die inkommunikabel sind. Nach der metaphysischen Theorie Gilberts von *quod est* und *quo est* ist ein geschaffenes Seiendes das, was es ist, durch das, was es zu diesem Seiende macht. Die komplexen individuellen Formen sind einzigartig; sie können keine gemeinsamen Elemente mit anderen Individuen besitzen.¹³ Weil die trinitarische Gottheit ein Individuum ist und die trinita-

⁹ Theologia Christiana III. 184–6, Theologia 'Scholarium' II. 75–6.

¹⁰ COURTH 1985, 57–9.

¹¹ Siehe PETRUS VON POITIERS, Sent. I. 20. Petrus (c. 1180) war an der Zweideutigkeit des Ausdrucks "Weisheit des Vaters" interessiert. Petrus von Ailly zitierte später dessen die Analyse der Weisheitsterminologie betreffenden Regeln (Questiones super Libros Sententiarum, q. 7).

¹² Bernhards Motive sind unterschiedlich beurteilt worden; siehe z. B. NIELSEN 1982, 31–8, MANN 1987, 110–133, MARENBNON 1997, 25–34.

¹³ Für Gilberts Metaphysik siehe MARENBNON 1988.

rischen Personen göttlich durch eine und dieselbe Gottheit sind, können sie nicht Individuen und im weiteren auch nicht Teile des Ganzen sein.¹⁴

Die von Gilbert bevorzugten persönlichen Eigenschaften waren *pater-nitas*, *filiatio* und *connexio*, deren Subjekte die theologischen Personen waren. Um die Kohärenz der Trinität zu retten, charakterisierte Gilbert die Relationen als äußere Aspekte.¹⁵ Weil die Personen gegenseitig verschieden sind, sollten sie sich auch vom Wesen unterscheiden. Es gibt keine reale Distinktion zwischen *quod est* und *quo est* in Gott; nichtsdestoweniger muß aber ein Unterschied zwischen *deus* und *divinitas* bzw. *natura* und *persona* postuliert werden.¹⁶ Obwohl Gilberts Formulierungen abgelehnt wurden, wurde die Identität der Personen mit dem Wesen später immer präziser qualifiziert. Wie Abaelard betrachtete auch Gilbert die Trinität als ein Mysterium; die theologischen Distinktionen dienten als Hilfsmittel für den Zweck, die christliche Offenbarungssprache in ihrem Unterschied von der Sprache über natürliche Sachen zu verstehen.¹⁷

Mehr als die anderen Denker des 12. Jahrhunderts beschäftigte sich Abaelard in seinen trinitätstheologischen Studien mit der Logik der Begriffe von Identität und Differenz.¹⁸ Inhaltlich und auch terminologisch hatten gewisse von Abaelard formulierte Distinktionen einen weitreichenden Einfluß auf die späteren Autoren. Dies kann am Beispiel der Popularität solcher Unterscheidungen wie *identitas naturae* vs. *identitas proprietatis*, *identitas essentiae* vs. *identitas personae*, *idem qui* vs. *idem quod* oder die augustinische *alius* vs. *aliud* gezeigt werden.¹⁹ Diese Begriffsbestimmungen beeinflussten auch Petrus Lombardus' *Sententiae* und dadurch die bekannte Formulierung des IV. Laterankonzils über die Identität der Personen mit dem Wesen und über die gegenseitige personale Nicht-Identität.²⁰

¹⁴ De trinitate 147. 41–55.

¹⁵ De trinitate 147. 56–148. 81.

¹⁶ De trinitate 113. 40–57. Siehe auch NIELSEN 1982, 142–163.

¹⁷ De trinitate 148. 77–81.

¹⁸ Theologia 'Summi boni' II. 82–103, Theologia Christiana III. 138–160, Theologia 'Scholarium' II. 95–9.

¹⁹ Theologia Christiana IV. 36–56, Theologia Scholarium I. 20, Sententiae, 116–7, Sententiae, 68.

²⁰ DH 804. In diesem Zusammenhang (DH 803) wird auch die Lehre von Petrus Lombardus bestätigt, daß das göttliche Wesen nicht zeugt; die Kritik des Joachim von Fiore an Lombardus wird dementsprechend verurteilt.

Die Diskussion über die terminologischen Unterscheidungen blieb eine lebendige Tradition bis zur Reformationszeit. Im 14. Jahrhundert wurden die Ergebnisse in den semantischen und logischen Regeln für die trinitarischen Sätze systematisiert; detaillierte Regelsammlungen sind in mehreren Sentenzkommentaren zu finden.²¹ Der Zweck dieser Sprachregelungen war es zu zeigen, wie über Gott so geredet werden kann, daß die Kontradiktionen vermieden werden können. Die Regeln waren auf die zeitgenössischen logischen und semantischen Theorien (Suppositionstheorie, Paralogismtheorie, Obligationslogik) aufgebaut; sie wurden mehr als eine Gewähr der Kohärenz denn als Bestandteile einer inhaltlichen Theorie über die Trinität verstanden. Manche Autoren betonten, daß das geistliche Verständnis des Mysteriums durch die sprachlogische Analyse nur in dem Sinne gefördert wird, daß terminologische Verwirrungen vermieden werden können.²²

2. *Ontologische Betrachtungen*

Neben den begriffsanalytischen Arbeiten gehört der auf die innertrinitarischen Hervorgänge und die Liebesgemeinschaft konzentrierte Ansatz von Richard von St. Viktor zu den wirkmächtigsten trinitätstheologischen Leistungen des 12. Jahrhunderts. Für ihn ist der Vater der ursprungslose Ursprung der Liebe, der Sohn ist die empfangende und schenkende Liebe und der Heilige Geist die empfangende Liebe.²³ In Richards Theologie sind die Personen unmittelbare Existenzweisen und Hervorgänge der göttlichen Liebe. Die Relationsbegriffe bleiben im Hintergrund. Diese Denkweise beeinflusste die Trinitätstraktate von Wilhelm von Auxerre, Wilhelm von Auvergne und die im Umkreis des Alexander von Hales entstandene franziskanische *Summa Halensis*.²⁴

²¹ Siehe z. B. ADAM WODEHAM, *Super Quattuor Libros Sententiarum I*, d. 33–4, ROGER ROSETH, *Lectura super Sententias*, q. 3, a. 1, PETRUS VON AILLY, *Quaestiones super Libros Sententiarum*, q. 5.

²² Siehe GELBER 1974, MAIERÜ 1988, SHANK 1988, 57–86, KNUUTTILA 1993, 1995.

²³ *De trinitate III*, 18–9, V, 8, VI, 6.

²⁴ COURTH 1985, 67–8.

Obwohl der Gedanke von den Hervorgängen der Personen in Augustins psychologischen Erklärungen der Trinität vorkommt, wird den Relationsbegriffen in *De trinitate* die maßgebende Rolle beigemessen. Thomas von Aquin systematisierte die relationale Linie der augustiniischen Trinitätstheologie weiter. Nach Thomas sind die theologischen Personen die gegensätzlichen subsistierenden Relationen: die Vaterschaft, die Sohnschaft und das Gehauchtsein. Sie sind mit dem Wesen identisch und unterscheiden sich als Hypostasen real von einander. Thomas betont, daß er im Unterschied zu Gilbert von Poitiers die Personen und die gegensätzliche Relationen zusammenfallen läßt.²⁵

Ob das trinitarische Dogma so leichter zu verstehen ist, bleibt fraglich, aber jedenfalls wurde die thomanische Position ein einflußreiches theologisches Modell. Nach Thomas von Aquin sind die Hervorgänge und die Relationen sachlich identisch; sie sind aber voneinander verschiedenen *secundum modum significandi et intelligendi*. Nur die Relationen werden als konstitutiv für die Personen verstanden.²⁶ Während die Dominikanertheologen dem Aquinaten folgten, fanden manche Franziskaner die von Richard von St. Viktor zu Bonaventura und Heinrich von Gent hinführende Tradition eher sachgemäß. Die franziskanische Linie kann auch als augustinish bezeichnet werden, weil die psychologische Trinitätsdeutung dort hervorgehoben wurde.²⁷

Nach Bonaventura unterscheiden sich die Personen durch die Eigentümlichkeiten, die ihnen im innergöttlichen Lebensprozeß und Sichverströmen des höchsten Gutes zukommen. Die Lehre von den ewigen Hervorgängen der Personen ist dem begrenzten menschlichen Verstand eher verständlich als die Lehre von Personen als Relationen. Anstelle der thomanischen konstitutiven Ordnung der Begriffe: (1) Relation, (2) Person, (3) Hervorgang, bevorzugt Bonaventura die Ordnung: (1) Hervorgang, (2) Person, (3) Relation. Nach Bonaventura ist es schwer zu verstehen, daß der Sohn deshalb hervorgebracht sei, weil er Sohn sei. Vielmehr denken wir, daß er darum Sohn ist, weil er hervorgebracht ist. Ähnlich kann von den anderen Personen behauptet werden.²⁸

²⁵ Summa theologiae I, q. 28–30.

²⁶ Summa theologiae I, q. 40.

²⁷ COURTH 1985, bes. 119–120, 137, 153–154.

²⁸ FRIEDMAN 1996, bes. 144–158.

Obwohl die Personen durch die Hervorgänge verständlich sind, sind die Relationen und Emanationen in Gott nicht metaphysisch voneinander verschieden. Deshalb kann Bonaventura auch sagen, daß die Personen durch die Relationen konstituiert sind. Heinrich von Gent entwickelte Bonaventuras emanationstheoretische Trinitätslehre weiter. Nach ihm sind die Personen nicht primär durch die gegensätzlichen Relationen sondern durch die verschiedenen emanatorischen Seinsmodi des Wesens konstituiert. In der ursprungslosen ersten Person sind die göttlichen Eigenschaften unvermittelt und in anderen Personen durch die erste Person aktual. Besonders einflußreich war seine Idee, daß die göttlichen Fähigkeiten von Verstand und Wille den Grund für die Hervorgänge ausmachen.²⁹

Auch für Johannes Duns Scotus sind Intellekt und Wille die Produktionsprinzipien und Gründe der Hervorgänge.³⁰ Für Scotus ist die Lehre über die personkonstitutiven Relationen eine Konjektur. Obwohl die Personen als durch die gegensätzlichen Relationen konstituierte Seiende verstanden werden können, ist es auch möglich und nicht häretisch zu denken, daß die Personen primär durch die absoluten Eigenschaften konstituiert sind.³¹ Nach William Ockham sind die Ursprungsrelationen und Hervorgänge in der Trinität völlig identisch. Deswegen kann Ockham feststellen, daß, was immer von den göttlichen Relationen gesagt wird, auch von den Hervorgängen gesagt werden kann und umgekehrt. Gegen Thomas von Aquin sagt er, daß beide gleichermaßen konstitutiv sind.³²

Est ist überraschend, daß diese Vielfalt der Positionen und ihre Nachwirkung wenig untersucht worden ist. Die Interpretationen solcher traditionellen Formeln wie zum Beispiel der augustinischen *Pater principium divinitatis* waren je nachdem verschieden, ob die Relationen oder die Hervorgänge bevorzugt waren. Dasselbe gilt für solche Lehrsätze wie "Wenn der heilige Geist nicht vom Sohn ausgeht, unterscheidet er sich nicht vom Sohn".³³

²⁹ FRIEDMAN 1996, bes. 158–182.

³⁰ Ord. I, d. 6, d. 10.

³¹ Ord. I, d. 26, 36–72.

³² Ord. I, d. 26, q. 2, 180. 20–181. 1.

³³ Für einige Beispiele, siehe KNUUTTILA 1995, 28–31, FRIEDMAN 1996, 165–8.

3. Luthers trinitätstheologische Quellen

Die Promotionsdisputation von Petrus Hegemon am 3. Juli 1545 war die allerletzte akademische Disputation, die Luther leitete und für die er Thesen verfaßt hat. Die Thesen 1–17³⁴ behandeln die Trinitätslehre. Im Disputationsprotokoll wird an verschiedenen Stellen und ohne logische Reihenfolge zu diesen Thesen Stellung genommen.³⁵ Im folgenden wird gezeigt, was Luther mit seinen Thesen zur Theologie der Trinität sagen will. Die Analyse wird in zwei Schritten vollzogen: Zunächst (3.) werden die Traditionsquellen kurz dargestellt, die Luther aller Wahrscheinlichkeit nach gekannt hat und die die oben dargestellten semantischen und ontologischen Betrachtungen wiedergeben. Danach (4.) wird anhand dieses Traditionsmaterials der Inhalt der Lutherthesen beschrieben.

Luther kennt Augustins *De trinitate*, Lombards Sentenzen und Gabriel Biels Sentenzenkommentar. Die trinitätstheologischen Sprachregeln des Petrus von Ailly werden in einigen späten Disputationen Luthers benutzt und bewertet.³⁶ In der Trinitätstheologie folgt Biel häufig dem Sentenzenkommentar William Ockhams, in dem Thomas und Heinrich von Gent nicht selten kritisiert werden. So kennt Luther die Positionen Ockhams, Heinrichs und des Aquinaten wenigstens durch Biels Sentenzenkommentar; wahrscheinlich hat der Reformator aber Ockham und Thomas auch selber studiert. Die trinitätstheologischen Synodal- bzw. Konzilsentscheidungen von 1148, 1215 und 1441 hat er als Theologieprofessor kennen müssen; des weiteren kommen sie in den obenerwähnten scholastischen Quellen vor.

Das Thema der Thesen 1–17 ist Christus als "Weisheit des Vaters". In *De trinitate* VI, 1–7 and VII, 1–6 wird die Eigenart des Sohnes als *sapientia Patris* ausführlich diskutiert. Gegen Arianer vertritt Augustin die orthodoxe Position, dergemäß Vater und Sohn gleichen Ranges, aber zugleich voneinander unterschieden sind. Wie paßt dieser katholische Glaube zusammen mit der biblischen Rede von Christus als Weisheit des Vaters?

³⁴ WA 39II, 339–340.

³⁵ WA 39II, 343–344 (Arg. 1), 362–365 (Arg. 11), 368–370 (Arg. 13–14), 383–384 (Arg. 21), 387–388 (Arg. 23), 397–398 (Arg. 28–29).

³⁶ Siehe STREIFF 1993; WHITE 1994.

Im fünften Buch desselben Werkes entwirft Augustin seine berühmte Relationslehre, derzufolge Bezeichnungen in der Kategorie der Relation in einigen Fällen von Gott ausgesagt werden können. Von Gott gesprochen sind diese relationalen Wörter weder substantielle noch akzidentelle Prädikate. Statt dessen bezeichnen sie die göttlichen Personen als Personen und erlauben so, Unterschiede bzw. Personen in Gott wahrzunehmen. "Vater", "Sohn", "Wort" und "Bild" sind Beispiele für die relationalen Bezeichnungen, die göttliche Personen voneinander unterscheiden und sie auf diese Weise bestimmen.

Das Problem der Bezeichnung "Weisheit des Vaters" ist aber, daß "Weisheit" offenbar kein relationales, sondern ein substantielles Wort ist. In *De trin.* VI, 1–3 schlägt Augustin eine relationale Deutung vor, dergemäß der Sohn "Weisheit" und der Vater "weise" sind, und zwar so, daß beide Bezeichnungen den anderen Teil benötigen. In VII, 1–3 wird diese Lösung allerdings widerlegt und folglich die Interpretation, derzufolge solche Attribute als Relationen in Gott verstanden werden könnten. So sind Vater und Sohn zusammen ein "Sein", eine "Wahrheit" und eine "Weisheit"; diese Begriffe sind aber nicht relational wie z. B. "Vater" und "Sohn". "Weisheit" wird also *essentialiter* und nicht *relative* verstanden.³⁷

Für die spätere mittelalterliche Theologie waren diese Stellen aus *De trin.* äußerst bedeutsam. Mit Hinweis auf diese Augustinizitate lehrt Petrus Lombardus in seinen Sentenzen, das göttliche Wesen zeuge nicht den Sohn noch werde das Wesen vom Vater gezeugt.³⁸ An dieser Stelle präsentiert Lombardus ein Gegenargument, mit dem sich schon Augustin beschäftigte. Das Nizänische Glaubensbekenntnis sagt "Licht vom Licht" usw. In Analogie dazu kann auch Augustin, obwohl er die relationale Deutung der Wesensattribute ablehnt, gelegentlich sagen "Weisheit von der Weisheit, Wesen vom Wesen".³⁹ Dieses Gegenargument zeigt, daß die schon von Augustin entworfene und abgelehnte hypothetische Möglichkeit, Wesensattribute in Gott relational zu verstehen, als Möglichkeit und Diskussionsthema in der Scholastik erhalten bleibt. Mit den Worten Augustins lehnt Lombardus schließlich das Gegenargument ab: es gibt nur ein Licht, eine Weisheit und ein Wesen. Die nizänische For-

³⁷ *De trin.* VII, 3; (250, 9–14).

³⁸ *Sent.* I, d. 5.

³⁹ *Sent.* I, d. 5, c. 1, 7. *De trin.* VII, 2 (249, 158–162; 250, 23).

mel "Licht vom Licht" besagt nur, daß Vater und Sohn auch einzeln (*singulus*) "Licht" sind, obwohl sie zusammen (*simul*) ein Licht sind. Licht und Weisheit sind aber Wesensattribute, die nicht als Relationen die Personen bestimmen können.⁴⁰

Im Hochmittelalter wird diese Position untermauert gegen zwei angebliche Irrlehren, die wir oben schon behandelt haben. Gegen Gilbert von Poitiers wurde in der Synode von Reims 1148 beschlossen, daß es keine Trennung zwischen Natur und Person in Gott gibt.⁴¹ Noch wichtiger für Luther war die Verbannung des Ausdruckes *essentia generat* auf dem IV. Laterankonzil (1215).

Die Relationslehre wird aber erst im Dekret für die Jakobiten im Konzil von Florenz (1441/2) lehramtlich bevorzugt. Nach dieser Konzilsentscheidung sind die drei Personen "ein Gott und nicht drei Götter: denn die drei haben eine Substanz, ein Wesen, eine Natur, eine Gottheit, eine Unermeßlichkeit, eine Ewigkeit, und alles ist eins, wo sich keine Gegensätzlichkeit der Relation entgegenstellt".⁴²

Dieser Text hatte eine lange Vorgeschichte. Schon Augustin sagte gegen Sabellianer, daß die Trinität "deshalb einfach genannt [wird], weil sie das ist, was sie hat, ausgenommen das, was jeder Person in Beziehung zur andern als Name dient".⁴³ Nach Boethius wird die Trinität durch Relation differenziert.⁴⁴ Die Regel, daß nur bestimmte Relationen eine Vielfalt in Gott ausdrücken und alle sonstige Attribute einheitlich von Gott gesagt werden, wird im Mittelalter oft Anselm zugeschrieben.⁴⁵

⁴⁰ Sent. I, d. 5, c. 1, 8. De trin. VII, 4 (251, 40–44). An einer anderen Stelle vertritt Lombardus noch einmal ausführlich die Position, derzufolge es nur eine Weisheit in Gott gibt. Zwar kann der Sohn *sapientia genita* und der Vater *sapientia ingenita* genannt werden, aber auch als Weisheit des Vaters versteht der Sohn den Vater mit derselben Weisheit, die der Vater schon als ungezeugte Weisheit hat. Schon Augustin sagt explizit, daß im Ausdruck *nata sapientia* das Wort *nata* relational bzw. personal, das Wort *sapientia* aber als Bezeichnung der *essentia* zu verstehen ist. (Sent. I, d. 32, c. 2–4. Vgl. De trin. VII, 3; 250, 15–21).

⁴¹ DH 745.

⁴² ". . . ubi non obviat relationis oppositio." DH 1330.

⁴³ De civ. Dei XI, 10 (330, 17–19).

⁴⁴ "Relatio multiplicat trinitatem", De trin. 6, COURTH 1988, 211 Vgl. THOMAS, S. th. 1, q. 40, a. 2.

⁴⁵ ANSELMI Opera 2, 180–3. Vgl. COURTH 1985, 17–18; SHANK 1988, 70, PETRUS VON AILLY Quest. super Sent. 6 A: "Secundum communem regulam Anselmi in divinis omnia sunt unum ubi non obviat relationis oppositio."

Wie oben gezeigt wurde, systematisiert Thomas von Aquin die Relationslehre. Weil der Sinn des Begriffes 'Relation' darin besteht, daß er eine Sache *ad alterum* bezeichnet, sind für Thomas in Gott mehrere *res* vorausgesetzt, die anhand der realen Relationen identifiziert werden können.⁴⁶ Trotz der Wesenseinheit kann so gesagt werden, daß die Personen *tres res* sind. Schon Petrus Lombardus lehrte, daß der Ausdruck *tres res* bzw. *tres subsistentiae* von den Personen benutzt werden kann.⁴⁷ Die Formulierung des athanasianischen Glaubensbekenntnisses: "Eine andere nämlich ist die Person des Vaters, eine andere die des Sohnes, eine andere die des Heiligen Geistes" wurde als Beleg für diese Auffassung benutzt.⁴⁸

Ob die Regel Anselms und die darauf bauende Konzilsentscheidung von Florenz als Sprachregelung, als Prinzip des menschlichen Verstehens oder als ontologische Stellungnahme zu verstehen ist, kann hier nicht weiter erörtert werden.⁴⁹ Im Rahmen der generellen Bejahung der Relationslehre muß aber zwischen verschiedenen spätmittelalterlichen Positionen sorgfältig unterschieden werden. Wie Gabriel Biel bemerkt, war die Meinung, daß die göttlichen Personen durch die realen Relationen konstituiert und voneinander unterschieden werden, eine spätmittelalterliche *opinio communis*, hinsichtlich deren Thomas, Scotus und Ockham einig waren.⁵⁰ Innerhalb dieser gemeinsamen Auffassung kritisierten aber Scotus⁵¹ und Ockham die Priorität der Relationen bei Thomas. Für Ockham sind die Ursprungsrelationen (*relationes originis*) für das Person-Sein konstitutiv. Allerdings sind die Relationen und Hervorgänge in Gott vollkommen identisch.⁵²

Vereinfachend kann konstatiert werden, daß Ockham sowohl die Betonung der Hervorgänge bei Heinrich von Gent einerseits als auch die Priorität der Relationen bei Thomas andererseits dadurch ablehnt, daß er eine vollkommene Identität dieser beiden Aspekte der Personalität in

⁴⁶ So THOMAS, S. th. 1, q. 28, a.3.

⁴⁷ THOMAS, Sent. I, d. 25, c. 3.

⁴⁸ So z. B. bei Thomas, S. th. 1, q. 30, a. 1. Und auch 1. Joh. 5, 7–8, vgl. S. th. 1, q. 30, a. 2.

⁴⁹ Dazu vgl. MÜHLEN 1965.

⁵⁰ BIEL, In I Sent. d. 26, q. 1, 529, 38–40.

⁵¹ SCOTUS, Ord. I, d. 26 (siehe oben).

⁵² OCKHAM, Ord. I, d. 26, q. 2, 167–174; 176–182. Nach Thomas, wie oben gezeigt wurde, sind *origo* und *relatio* zwar sachlich identisch, aber sie haben verschiedene Signifikationsweisen, von denen die relationale Weise grundlegender ist. (S. th. I, q. 40, a. 2).

Gott lehrt. So ist auch die Frage nach der Reihenfolge zwischen den Relationen und den Hervorgängen eine falsche Frage: in Wirklichkeit kommt der Hervorgang (*origo*) weder vor noch nach der Relation.⁵³ Dieser Meinung Ockhams folgend konstatiert Biel, daß sowohl der Hervorgang als auch die Relation die göttlichen Personen konstituieren und sie voneinander unterscheiden.⁵⁴

4. *Luthers Disputationsthesen 1–17*

Anhand dieses Traditionsmaterials können Luthers Disputationsthesen ausgelegt werden. Insbesondere die Thesen 1–13 folgen den oben ausgezeichneten Richtlinien der theologischen Tradition. In Th. 1–5 wird die "Weisheit des Vaters" auf gleiche Weise erörtert, wie es auch Augustin, Petrus Lombardus und Thomas von Aquin tun. Wesensattribute wie Weisheit, Kraft, Güte können von jeder Person ausgesagt werden, weil jede Person gleichermaßen göttlichen Wesens ist (Th. 3).

In Th. 6 wird "Anselms Regel" richtigerweise Augustin zugeschrieben. Die Terminologie entspricht größtenteils Petrus Lombardus.⁵⁵ Vielleicht können in Th. 6–7 auch Einflüsse von Thomas von Aquin und Petrus von Ailly festgestellt werden: *communia* sind für Petrus von Ailly Begriffe, die sowohl von jeder Person als auch vom Wesen benutzt werden können; Thomas nennt die sogenannten Appropriationen, um die es sachlich in Th. 7 geht, Attribute.⁵⁶

Die Appropriationen werden in Th. 8–10 auf traditionelle Weise beschrieben. Neben Augustin kann der hauptsächliche Inhalt dieser Thesen bei Lombardus und Thomas gefunden werden.⁵⁷

Den schwierigsten, aber auch den interessantesten Teil der Thesen bildet die Relationslehre (Th. 11–16). Die Thesen 11–13 sind noch ziem-

⁵³ OCKHAM, Ord. I, d. 26, q. 2, 180, 24–181, 1.

⁵⁴ BIEL, In I Sent. d. 26, q. 2, bes. 545–546.

⁵⁵ SENT I, d. 22.

⁵⁶ THOMAS, S. th. 1, d. 39, a. 7–8. PETRUS VON AILLY, Sent. I, d. 5 B. So auch BONAVENTURA, Breviloq. I, 6.

⁵⁷ AUGUSTIN, De trin. VII, 4–6; LOMBARDUS, Sent. I, d. 24 c. 4; THOMAS, S. th. 1, q. 39, a. 7–8.

lich generell und repräsentieren keine besondere Schulmeinung.⁵⁸ In der Trinitätstheologie darf die Kategorie der Relation nicht im aristotelischen Sinne als Akzidens verstanden werden (Th. 11–12). Darüber ist eigentlich die gesamte augustinische Tradition einig, weil es in Gott keine Akzidentien gibt. Luthers Bemerkung, daß auch die *via moderna* die Relationen als *nihil* betrachtet, bezieht sich vielleicht auf Ockham.⁵⁹ Aus Th. 12 kann gefolgert werden, daß Luther über die philosophische Relationsdiskussion einigermaßen informiert war.

In Th. 13 werden zwei traditionelle Gedanken bejaht: 1) in Gott ist die Relation eine *res*; die göttlichen Personen werden hier als *tres res subsistentes* bezeichnet. Diese Wendungen sind bei Lombardus und Thomas von Aquin zu finden. 2) Die Relation bzw. die Person ist *idem quod ipsa divinitas*, m. a. W. es besteht keine Realdistinktion zwischen Natur und Person in Gott.

Die wirklich schwierigen Thesen sind 14–16. Sie lauten wie folgt:

14. Hier beweist die Relation nicht eine Distinktion zwischen den Sachen, sondern die distinkten Sachen beweisen, daß eine Relation vorhanden ist.

15. Es folgt nicht: Der Vater ist in sich selbst weise, also ist die Weisheit des Vaters in ihm selbst – wenn sie relativ zu ihm ist – eine von ihm distinkte Sache.

16. Wie dennoch richtig gesagt wird: Der Sohn ist relativ zum Vater, also ist er eine andere Hypostase als der Vater; ebenso vom Heiligen Geist.⁶⁰

⁵⁸ WA 39/II, 339, 26–340, 7: ”11. Sane tamen intelligenda est relatio in divinis, et longe alia quam in creatura vel philosophia.

12. Relatio in rebus non efficit rem, ut dicunt, relatio est minimae entitatis, et non per se subsistens, imo secundum Modernos est nihil.

13. In divinis relatio est res, id est, hypostasis et subsistentia. nempe idem, quod ipsa divinitas; tres enim personae, tres hypostases et res subsistentes sunt.”

⁵⁹ Vgl. SCHÖNBERGER 1994, 192. Das minimale Sein der Relation wird schon in der Metaphysik des ARISTOTELES (1088a 22–24) behauptet.

⁶⁰ WA 39/II, 340, 6–11: ”14. Relatio hic non arguit distinctionem rerum, sed res distinctae probant esse relationem.

15. Non sequitur: Pater est sapiens in se ipso, ergo sapientia Patris in se ipso, cum sit relativa ad eum, est distincta res ab eo.

16. Sicut tamen recte dicitur: Filius est relativus ad Patrem, ergo est alia hypostasis a Patre, ita de Spiritu Sancto.”

Unsere Übersetzung von Th. 15 weicht deutlich ab von der Wiedergabe des Textes bei SCHMIDT 1993, 309 und BEER 1980, 510.

Das Wort "hier" in Th. 14 bezieht sich auf *in divinis* (Th. 13). Aber weil das eigentliche Thema der Disputation, "Weisheit des Vaters", ab der nächsten These wieder aufgenommen wird, ist Th. 15 zugleich ein Beispiel für die in Th. 14 gemachte Behauptung. Wir werden zuerst (A.) die Natur dieses Beispiels beleuchten. Danach (B.) können wir die schwierige Frage erläutern, was Th. 14 als generelle Behauptung meint.

(A.) Nach Th. 16 sind "Vater", "Sohn" und "Geist" genuin relative Begriffe, aus denen das Vorhandensein eines realen "anderen" argumentativ gefolgert werden kann, weil das Relationswort eine reale Relation begründet und so notwendigerweise *ad alterum* hinweist. Die in Th. 16 gemachte Schlußfolgerung ist somit "richtig".

Die These 15 behandelt die "Weisheit" nicht als göttliches Wesensattribut (vgl. Th. 2–3), sondern insofern sie *ad aliud*, d. h. auf Christus hinweist und somit relativ zum Vater ist. Aus dem ersten Satz "Der Vater ist in sich selbst weise" kann nicht der zweite Satz gefolgert werden, nämlich: "Die Weisheit des Vaters in ihm selbst ist eine von ihm distinkte Sache." Der zweite Satz ist zwar theologisch wahr, da Christus als *sapientia Patris* sowohl eines Wesens mit dem Vater als auch eine distinkte Hypostase ist. Aber der zweite Satz folgt nicht aus dem ersten, in dem nur das Wesensattribut ausgedrückt wird. Das Vorhandensein einer Relation mit zwei distinkter Sachen muß als eine zusätzliche Erkenntnis eingeführt werden.

Anhand der theologisch wahren Behauptungen: (a) der Vater ist *sapientis* und (b) Christus ist die *sapientia Patris*, können wir noch nicht die Lehre von zwei distinkten Hypostasen ausreichend begründen. Im Prinzip ist es z. B. möglich, (a) und (b) sabellianistisch zu verstehen. Wir müssen die distinkten Sachen, d. h. zwei Personen, schon voraussetzen, um einsehen zu können, daß der Ausdruck "Weisheit des Vaters" zwei distinkte Sachen enthält. Die bloße Suche nach den Relationsworten reicht nicht aus. In diesem Sinne ist Th. 15 ein Beispiel für die in Th. 14 gemachte Behauptung. Der Ausdruck "Weisheit des Vaters" beschreibt einen Sachverhalt *in divinis*, der kein Relationswort enthält, in dem aber nichtsdestoweniger eine relative Distinktion zwischen zwei *res* bzw. zwei Personen vorausgesetzt und mitgedacht werden muß.

Es ist nicht allzu schwierig einzusehen, daß die These 15 die These 14 als Beispiel illustrieren kann, insbesondere weil Augustin in *De trin.* VII, 1 die relationale Auslegung von *sapientis* – *sapientia* ablehnt und weil Luther

auch selber in Th. 2, 3, 7 und 8 die Weisheit unter den *communia* zählt.

(B.) Als generelle Aussage ist Th. 14 aber verwirrend, weil sie im Widerspruch zu der in Th. 6 zitierten Regel Anselms zu stehen scheint. Im weiteren ist Luthers Gedankengang bis zu Th. 13 mit der thomanischen Relationslehre vereinbar; Th. 14 markiert aber einen Bruch mit der Meinung von Thomas, daß die Relationen die göttlichen Personen voneinander unterscheiden.

So vertritt Luther eine Relationslehre, die einerseits die Personen als reale Relationen gelten läßt (Th. 13), die aber andererseits die Relationalität nicht als letzter Wirklichkeitsgrund des Person-Seins auffaßt, sondern behauptet, daß die "distinkten Sachen" ihrerseits die Relationen "beweisen" (Th. 14). Luthers Meinung hier ist gewissermaßen analog zu der oben erwähnten Einsicht Bonaventuras und Heinrichs von Gent, derzufolge der Vater deswegen Vater ist, weil er hervorbringt und nicht darum hervorbringe, weil er Vater sei. Es liegt also noch etwas, d. h. distinkte Hervorgänge (Heinrich) bzw. distinkte *res* (Luther Th. 14), "hinter" den Relationen.

Im Disputationsprotokoll fällt auf, daß dort sowohl die Relationen⁶¹ als auch die Hervorgänge⁶² als person-konstitutiv dargestellt werden. Einmal erwähnt Luther beide Aspekte zusammen, aber so, daß der Sachverhalt, den er als "Relation" bezeichnet, eigentlich ein Hervorgang ist.⁶³ Luther scheint also die ockhamistische Identifizierung von Relationen und Hervorgängen anzunehmen.

Des weiteren ringt Luther in seinen späten Disputationen viel mehr mit den Hervorgängen als mit den Relationen, die eigentlich nur in unserer Disputation thematisiert werden. Bekanntlich will der Reformator öfters die vom Vierten Laterankonzil verurteilte Aussage *essentia generat* bejahen.⁶⁴ In den letzten Disputationen ist dieses Anliegen aber meistens dadurch moderiert, daß das Wesen nicht als Wesen, sondern *ut persona*

⁶¹ WA 39/II, 363, 17–18; 384, 29.

⁶² WA 39/II, 364, 7–8.

⁶³ WA 39/II, 364, 20–22: "Persona constituitur ex relatione et essentia, ut filius est essentia genita, natura essentia generat essentiam, sed ita, ut sint distinctae personae."

⁶⁴ Vgl. STREIFF 1993; WHITE 1994.

zeugt bzw. hervorbringt.⁶⁵ So auch im oben zitierten Satz aus dem Disputationsprotokoll. Für unsere Analyse ist dieser Sachverhalt insofern relevant, als Luther somit normalerweise die Konstituierung der distinkten Personen bzw. der *tres res* als Hervorgang und nicht als Relation beschreibt.⁶⁶

Diese Befunde laufen parallel mit Th. 14, die dem Relationsbegriff nur eine begrenzte trinitätstheologische Bedeutung beimißt. Die realen Relationen in Gott haben somit eine "tiefere" Wirklichkeit als ein bloß relationales Sein. Diese "Tiefe" wird von Luther meistens mit Hilfe der Hervorgänge beleuchtet. Ob Luther sich hier nur Ockham oder auch Heinrich von Gent, Scotus und Bonaventura nähern will, läßt sich nicht zeigen.⁶⁷ Es ist auch schwer zu sagen, ob Th. 14 nur ein Prinzip unseres Verstehens darstellt oder ob sie darüber hinaus auch als eine ontologische Stellungnahme ausgelegt werden soll. Aber jedenfalls will Luther in Th. 14 die exklusive Priorität der Relationen verabschieden und bewegt sich in die Richtung der franziskanischen Betonung der Hervorgänge.

Aus der Thematik unserer Disputation können wir noch eine Spur finden, die in dieselbe Richtung führt. Schon in seinen frühen Randbemerkungen zu *De trinitate* zeigt Luther Sympathie mit der provisorischen Lösung Augustins, dergemäß zwischen "Weisheit" und "weise" eine Relation besteht.⁶⁸ Wenn Augustin diese Lösung ablehnt, ist der junge Augustinermönch unzufrieden und bemerkt, daß der Kirchenvater an anderen Stellen Wesensattribute relational benutzt.⁶⁹ Luther schlägt sogar vor,

⁶⁵ Vgl. z. B. WA 39/II, 363, 16–20; 370, 9–11, 15–20. Siehe auch WA 39/II, 18, 6–10.

Im Einklang mit der Tradition will Luther auch die Unterscheidung *unum/aliud* (*substantia, essentia*) – *unus/alius* (*persona*) gelten lassen. Vgl. WA 39/II, 28, 15–16 und 314, 17–20. An beiden Stellen wird die Unterscheidung gelobt.

⁶⁶ MELANCHTHON (WA 39/II, 334–335) versteht den Satz "essentia generat" als Kritik an der thomanischen Relationslehre: ". . . sciendum est, non tantum relationem esse terminum generationis, sed ipsa essentia genita est terminus generationis. . . . relatio sola non gignitur. (334, 28–30; 335, 5).

⁶⁷ SCHMIDT (1993, 309) hat wahrgenommen, daß die thomanische Relationspriorität in Th. 14 verneint wird. Er zieht daraus die Konsequenz, daß Luther aus katholischer Sicht häretisch denkt. Luther bleibt aber durchaus im Rahmen der Positionen, die rechtgläubige Franziskanertheologen entworfen hatten. Vgl. die Formulierung im Werk "Katholische Dogmatik" von SCHMAUS 1960, 480: "Die durch die Hervorbringungen und Ursprünge *begründeten* Beziehungen in Gott". (Hervorhebung von uns).

⁶⁸ WA 9, 19, 29–31.

⁶⁹ WA 9, 20, 25–27.

daß "Weisheit" genauso konstitutiv für die Person wie "Sohn" sein könnte, so daß der Vater "weise" nur in seiner Korrelation zur "Weisheit" ist.⁷⁰

Der junge Luther ist also von der angeblichen Relation zwischen "weise" und "Weisheit" beeindruckt. Er meint, Augustin habe diesen Lösungsversuch nicht gänzlich abgelehnt, sondern setze ihn anderswo voraus. In den frühen Randbemerkungen weist Luther wenigstens zweimal⁷¹ auf eine Stelle in *De trinitate* IX, 6 hin, in der *sciens* und *scientia* "Substanzen" genannt werden. Diese Substanzen werden als relativ zueinander ausgesagt.⁷²

In seinen Randbemerkungen behauptet Luther, "weise" und "Weisheit" verhielten zueinander wie "der Wissende" und "das Wissen" an dieser Stelle. Luther stellt also eine Verbindung her zwischen der Relationslehre und der sogenannten psychologischen Trinitätslehre (*De trin.* IX–XIV), dergemäß *mens* und *notitia* bzw. ihre relative Umschreibung *sciens* – *scientia* im menschlichen Geist ein Bild des trinitarischen Vater-Sohn-Verhältnisses darstellen. Augustin verbindet die Relationalität hier mit der Emanation bzw. dem Hervorgang der *notitia* aus der *mens*, wobei allerdings zu berücksichtigen ist, daß es hier nur um psychologische Abbilder und Analogien im Geist des Menschen geht.⁷³

Der relative Gebrauch einiger Wesensbegriffe beim jungen Luther ist also ein Versuch, Augustins psychologische Trinitätslehre mit seiner Relationslehre zu verbinden. Diesem Versuch gemäß werden "weise" und "Weisheit" analog zu *mens* und *notitia* verstanden; so entsteht ein Hervorgang und folglich eine scheinbare Relation. Der Einfluß der psychologischen Trinitätslehre trägt somit seinerseits dazu bei, daß die Rolle der Hervorgänge für Luther grundlegender ist als die der Relationen."Wei-

⁷⁰ WA 9, 21, 1–12; vgl. auch 21, 19–21; 49, 22–25.

⁷¹ WA 9, 20, 25–6; 22, 19–20; vgl. auch 33, 11–31 mit Hinweis auf AUGUSTIN, CCSL 297, 27–298, 39 und PETRUS LOMBARDUS, Sent. I, d. 3, c. 2.

⁷² CCSL 50, 298, 45–50.

⁷³ Zu den Grenzen dieser Analogien, von denen Augustin auch selber (*De trin.* XV, 39, 42–43) bewußt ist, vgl. z. B. COURTH 1988, 201. Wenn Luther in WA 39/II, 288, 17–18 meint, Augustin habe neben dem relativen Weisheitsbegriff auch dem relativen Substanzbegriff zugelassen, wird *De trin.* IX, 6 wahrscheinlich auch dort gemeint. Zur mittelalterlichen Rezeption der einschlägigen Gedanken Augustins vgl. FRIEDMAN 1996, bes. 177–182 und COURTH 1985, 119–152.

se” und ”Weisheit” (Th. 15) können nicht eine Relation ausdrücken, aber im Kontext der psychologischen Trinitätslehre können sie vielleicht auf einen innertrinitarischen Hervorgang hinweisen.

Es bleibt uns noch die Aufgabe, Th. 17 zu interpretieren.⁷⁴ Sicherlich kann hier, wie an so vielen Stellen in Luthers Theologie, eine Kritik an den Möglichkeiten der menschlichen Vernunft festgestellt werden. In der Trinitätstheologie ist aber solche Kritik keine besondere Erscheinung, weil eigentlich alle mittelalterlichen Theologen darüber einig waren, daß die Trinität mit der menschlichen Vernunft nicht adäquat verstanden werden kann.

Darüber hinaus kann hier eine Kritik an der thomanischen Relationslehre gesehen werden, und zwar so, daß Th. 17 anhand der Inkongruenz zwischen Th. 15 und Th. 16 zu ihrer Behauptung kommt und somit die schon in Th. 14 enthaltene Warnung verallgemeinert. Diese Inkongruenz zeigt, wie unzuverlässig die Regel Anselms bzw. die Konzilsentscheidung von Florenz 1441 als praktisches Auslegungsprinzip ist.

Bibliographie

ADAM VON WODEHAM

Abbreviatio Henrici Totting de Oyta seu Adam Goddam super quatuor libros sententiarum. Paris 1512.

ANSELM VON CANTERBURY

Opera omnia, ed. Schmitt. Edinburgh 1938–1961.

AUGUSTINUS

De civitate Dei. CCSL 47–48. Turnhout 1955.

De trinitate. CCSL 50. Turnhout 1968.

BEER, T.

Der fröhliche Wechsel und Streit. Grundzüge der Theologie Martin Luthers. 2. Aufl. Einsiedeln 1980.

BIEL, Gabriel

Collectorium in quattuor libros Sententiarum. Ed. W. Werbeck & U. Hofmann. Tübingen 1973–1979.

⁷⁴ WA 39/II, 340, 12–13: ”Summa, per rationem et philosophiam de his rebus maiestatis nihil, per fidem vero omnia recte dici et credi possunt.”

BONAVENTURA

Opera omnia. Quaracchi 1882–1902.

COURTH, F.

Trinität in der Scholastik. Handbuch der Dogmengeschichte II 1b. Freiburg 1985.

Trinität in der Schrift und Patristik. Handbuch der Dogmengeschichte II 1a. Freiburg 1988.

DENZINGER, H. – HÜNERMANN, P. (DH)

Enchiridion symbolorum, 37. Aufl. Freiburg 1993.

FEENSTRA, R. and PLANTINGA, C. (Hg.)

Trinity, Incarnation and Atonement. Philosophical and Theological Essays. Notre Dame 1989.

FRIEDMAN, R.

Relations, Emanations, and Henry of Ghent's Use of the 'Verbum mentis' in Trinitarian Theology; the Background in Thomas Aquinas and Bonaventure. Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale VII, 1996, 131–182.

GELBER, H.

Logic and the Trinity: A Clash of Values in Scholastic Thought 1300–1335, University of Wisconsin Ph. D. dissertation 1974.

GILBERT VON POITIERS

The Commentaries on Boethius, ed. N. Häring. Toronto 1966.

IOANNES DUNS SCOTUS

Opera omnia. Studio et cura Commissionis Scotisticae. Civitas Vaticana 1950–.

KNUUTTILA, S.

Trinitarian Sophisms in Robert Holcot's Theology, in: S. Read (Hg.), Sophisms in Medieval Logic and Grammar. Dordrecht 1993, 348–356.
 Positio impossibilis in der mittelalterlichen Trinitätstheologie in: J. Heubach (Hg.), Der heilige Geist. Veröffentlichungen der Luther-Akademie Ratzeburg 25. Erlangen 1995, 21–33.

LOSSKY, V.

The Mystical Theology of the Eastern Church. London 1957.

LUTHER, M.

Werke. Weimarer Ausgabe (WA). Weimar 1883ff.

MAIERÙ, A.

Logic and Trinitarian Theology: De modo predicandi et sylogizandi in divinis, in: N. Kretzmann (Hg.), *Meaning and Inference in Medieval Philosophy*. Dordrecht 1988, 247–295.

MANN, P.

Zum Gespräch zwischen M. Luther und der katholische Theologie. Begegnung zwischen patristisch-monastischer und reformatorischer Theologie an der Scholastik vorbei, in: T. Mannerman, A. Ghiselli, S. Peura (Hg.), *Thesaurus Lutheri. Auf der Suche nach neuen Paradigmen der Luther-Forschung*. Helsinki 1987, 63–154.

MARENBO, J.

Gilbert of Poitiers, in: P. Dronke (Hg.), *Twelfth-Century Western Philosophy*. Cambridge 1988, 328–51.

The Philosophy of Peter Abaelard. Cambridge 1997.

MEWS, C.

Nominalism and Theology before Abelard: New Light on Roscelin of Compiègne. *Vivarium* 30, 1992, 4–33.

MÜHLEN, H.

Person und Appropriation. Zum Verständnis des Axioms: In Deo omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio. *Münchener theologische Zeitschrift* 16, 1965, 37–57

NIELSEN, L.

Theology and Philosophy in the Twelfth Century. Leiden 1982.

PETER ABÆLARD

Theologia christiana, ed. E. M. Buytaert. *Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis* 12. Turnhout 1969.

Theologia 'Summi boni' und Theologia 'Scholarium', ed. E. M. Buytaert and C. J. Mews. *Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis* 13. Turnhout 1987.

Secundum magistrum Petrum Sententie, ed. L. Minio-Paluello in: *Twelfth Century Logic. Texts and Studies II: Abaelardiana inedita*. Rom 1958.

Sententiae magistri Petri Abaelardi ed. S. Buzzetti. Firenze 1983.

PETER VON AILLY

Quaestiones super libros Sententiarum. Strasbourg 1490.

PETER VON POITIERS

Sententiae I, ed. P. S. Moore und M. Dulong, Notre Dame 1961.

PETRUS LOMBARDUS

Sententiae in IV libris distinctae. Grottaferrata 1971–1981.

RÉGNON, T.

Études de Théologie positive sur la Sainte Trinité. Bd. I, Paris 1892.

RICHARD VON ST. VIKTOR

De trinitate, ed. J. Ribaillier. Paris 1958.

ROGER ROSETH

Lectura super Sententias. MS Oxford, Oriel Coll. 15.

ROSCELIN VON COMPIÈGNE

Ein Brief an Abaelard, ed. J. Reiners in: Der Nominalismus in der Frühscholastik. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters 8. 5. Münster 1910, 62–80.

SCHMAUS, M.

Katholische Dogmatik. Bd 1, 6. Aufl. München 1960.

SCHMIDT, A.

Christologie in Luthers späten Disputationen. St. Ottilien 1990.

SCHWARZ, R.

Fides, spes und caritas beim jungen Luther. Berlin 1962.

SCHÖNBERGER, R.

Relation als Vergleich. Leiden 1994.

SHANK, M. H.

'Unless You Believe, You Shall Not Understand'. Logic, University, and Society in Late Medieval Vienna. Princeton 1988.

STREIFF, S.

Novis linguis loqui. Martin Luthers Disputation über Joh. 1, 14 aus dem Jahre 1539. Göttingen 1993.

THOMAS VON AQUIN

Opera omnia, editio Leonina. Roma 1888ff.

WHITE, G.

Luther as Nominalist. Helsinki 1994.

WILLIAM OCKHAM

Opera philosophica et theologica. St. Bonaventure 1967–1984.

Kommunion der Liebe oder Relation der Personen?

Die Trinität als Gegenstand ökumenischer Auslegung

EVA MARTIKAINEN

1. Einleitung

IN DER JÜNGSTEN ökumenischen Diskussion finden sich leicht interessante Forschungsthemen, die die Arbeitsgebiete von Prof. Mannerman über die Theologie der Liebe und über die Ontologie berühren. Besonders interessant ist in diesem Sinne das Projekt des Weltkirchenrates (WKR) "Towards the Common Expression of the Apostolic Faith Today",¹ das nach zehnjähriger Arbeit Frucht getragen und zum Erscheinen des Dokuments *Confessing the One Faith. An Ecumenical Explication of the Apostolic Faith as it is Confessed in the Nicene-Constantinopolitan Creed (381)* geführt hat.² Das Dokument bietet eine aktuelle ökumenische Auslegung des Nizäno-Konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnisses (N-K). So wie das Dokument³ sich selbst versteht, will es kein neues ökumenisches Bekenntnis sein.³ Am Anfang des Projektes wird jedoch der Gedanke geäußert, eine aktuelle Auslegung des ökumenischen Symbols könne eine solche Basis für ein gemeinsames Bekennen schaffen, die "notwendig und ausreichend" für die Einberufung eines universalen ökumenischen Konzils sei.⁴ Die ursprüngliche Intention des Projektes bestand darin, den apostolischen Glauben anzuerkennen (recognition), ihn auszulegen (explication) und zu bekennen (confession).

Später änderte sich diese Abfolge, und im endgültigen Papier geht die aktualisierende Auslegung des Nizäno-Konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnisses dem Anerkennen und Bekennen des apostolischen Glaubens voraus. Die Intention des Projekts hat sich insofern geändert, als man der Ansicht ist, die Auslegung des Glaubensbekenntnisses könne den Kirchen helfen, den apostolischen Glauben in ihrem eigenen Leben und dadurch auch im Leben der anderen Kirchen anzuerkennen. Ohne in diesem Zusammenhang ausführlicher auf den Bekenntnischarakter des Dokuments einzugehen, soll nur festgehalten werden, daß es das Ergebnis eines langen und umfangreichen Arbeitsprozesses bildet. Seine ökumenische Rezeption dürfte eine entsprechend lange Diskussion erfordern. Im endgültigen Dokument wird der theologische Charakter des Papiers betont, die aktuelle theologische Auslegung nimmt folg-

¹ Der Weltkirchenrat unternahm in Bangalore anlässlich einer Tagung der Kommission Faith and Order 1978 ein umfangreiches Programm, als man beschloß, den apostolischen Glauben auszulegen, dessen gemeinsames Bekennen in der Konstitution des WKV als erste Bedingung bezeichnet wird, die sichtbare kirchliche Einheit zu verstehen. Auf der Versammlung der Kommission in Lima (Peru) 1982 wurde der Plan für ein neues Forschungsprojekt unterbreitet. Der Report von Lima schuf den Rahmen für das gesamte Forschungsprojekt und dessen Methode. Der Gedanke das Nizäno-konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis als Gegenstand der Auslegung heranzuziehen, stand im Zusammenhang mit den 1600-Jahr-Feierlichkeiten der Synode von Nizäa-Konstantinopel (381). In Chambésy und Odessa trat eine kleine Gruppe zusammen, die die ökumenische Bedeutung des Glaubensbekenntnisses von Nizäa-Konstantinopel untersuchte. Anlässlich ihrer ersten Versammlung auf Kreta beschloß die neue ständige Kommission von Faith and Order eine hinlängliche Explikation des apostolischen Glaubens für unsere Zeit zu erstellen, in der die anfänglichen Gespräche berücksichtigt werden sollten, die 1981 und 1983 stattgefunden hatten. Die ständige Kommission beschloß denn auch, das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel als frühkirchliches Einheitsmodell für ihr beginnendes neues Forschungsprojekt zu nehmen.

² COF 2.

³ So etwas kann im Bereich des Weltkirchenrates gar nicht realisiert werden. Ein ökumenisches Symbol kann nur von einem ökumenischen Konzil gesetzt werden: "Proposing an ecumenical symbol of the apostolic faith clearly presupposes the authority of an ecumenical council. Such a council would have as an essential purpose the confession of the apostolic faith on behalf of the whole church in the situation of its own present day." LIMA REPORT, & 10d.

⁴ "The purpose of the whole study project would be to prepare for a kind of 'preliminary plateau' of common confessing that would be necessary and sufficient to convene a universal ecumenical council, the only instrument that really could receive such confessing as an articulation of our common apostolic faith." ANNECY MINUTES 1981, 48.

lich einen umfangreichen Raum ein. Der explizite theologische Charakter des Dokuments ermöglicht es, den Trinitätsbegriff zum Gegenstand einer detaillierteren Analyse zu wählen. Im folgenden wird die Trinitätsanschauung, die in der Auslegung des ersten Glaubensartikels zutage tritt, einer analysierenden Betrachtung unterzogen.

In der zeitgenössischen Trinitätstheologie und im ökumenischen Dialog bildet die Frage nach der Beziehung zwischen Gottes Einheit und Dreieinigkeit ein grundlegendes Problem. Ohne diese Problemstellung angemessen zu berücksichtigen, kann auch die Theologie des Dokuments *Confessing the One Faith* nicht genau untersucht werden. Auch die Mitglieder des Projektes waren sich der Tatsache bewußt, daß die Beziehung zwischen der Einheit und der Trinität Gottes sowohl in der Auslegung des N-K als auch in der aktuellen Trinitätstheologie durchaus problematisch ist, denn ihnen war deutlich, daß im Verständnis der Aussage des N-K über den Einen Gott ein beträchtlicher Unterschied zwischen der östlichen und der westlichen Theologie besteht. Die westliche Theologie betont die Einheit Gottes in seinem Wesen (*essentia, ousia*), wohingegen die östliche Tradition die Auffassung vertritt, die erste Person der Trinität bilde die Einheit Gottes. Die erste Auslegungslinie betont das Wesen, die zweite dagegen die Person. Es ist nicht leicht, eine Lösung für die Frage nach dem Prinzip der Einheit Gottes zu finden, und das erwähnte Projekt bringt nicht explizit zum Ausdruck, welche der beiden Verstehensweisen es bevorzugt. Dennoch vertritt es die Ansicht, die ursprüngliche Intention des N-K liege der östlichen Lösung – die die Personen und nicht das Wesen betont – näher als dem westlichen Verständnis.⁵

In der eigenen Auslegung, zu der das Projekt gelangt, schließt man sich nicht direkt einer der beiden Alternativen an, sondern sucht nach einem dritten Weg. Diesem zufolge soll Gottes Einheit als gegenseitige Kommunion oder Relation der trinitarischen Personen verstanden werden. Nicht so sehr nur das Wesen als vielmehr auch die Person bilden das Prinzip der Einheit Gottes. Obwohl das Projekt betont, von einem eigenen Ausgangspunkt ausgehend eine dritte Lösung in der Trinitätstheologie anzustreben, gelingt keine einheitliche Lösung, denn auch innerhalb dieser Auffassung findet im Verlauf der Arbeit eine spürbare Veränderung statt. Am Anfang wird Gott als innere Liebeskommunion

⁵ Über die östliche Lösung siehe KOTIRANTA 1995.

der Personen der Trinität aufgefaßt, wobei die Einheit der Gottheit genau genommen nicht prinzipiell definierbar ist. Das endgültige Dokument hingegen hält die erste Person der Trinität für die Quelle der Gottheit und für das Prinzip der Einheit, das seine Bestätigung in der Relation findet, die sich im heilsgeschichtlichen Wirken der Personen der Trinität vollzieht. Die zuerst genannte Auffassung tritt in dem Text zutage, der veröffentlicht wurde, als alle drei eigentlichen Gespräche stattgefunden hatten.⁶ Sie wurde zum ersten Mal auf der Versammlung in Kinshasa (1985) vorgetragen, wo die Aussage des Nizäno-Konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnisses über den Einen Gott als Glaubensgegenstand zum Thema der Erörterungen erhoben wurde.

2. Die Einheit Gottes als Liebeskommunion der trinitarischen Personen (Kinshasa 1985)

Die Anschauung der Konferenz von Kinshasa, den Einen Gott als interne Liebeskommunion der trinitarischen Personen zu verstehen, zeigt sich in dem Buch *One God, One Lord, One Spirit*.⁷ Es ist bemerkenswert, daß bereits im Buchtitel das Wort 'Ein' (one) bei jeder Person der Trinität wiederholt wird. In dieser Akzentuierung kommt die Idee von Kinshasa zum Verstehen.

Gemäß der *Explication* von Kinshasa ist Gott die innere Liebeskommunion der trinitarischen Personen. Gottes Einheit besteht in keinem

⁶ Die eigentliche Bearbeitung des N-K fand in drei Konsultationen statt: Der erste Glaubensartikel wurde am 22. März 1985 in Kinshasa, Zaire, erläutert, der zweite Glaubensartikel war bereits in Kottayami, am 14.–22. März 1984 vorgelegt worden, und der dritte in Chántilly, in Frankreich, am 3.–10. Januar 1985. Aufgrund der drei Konsultationen stellten die Sekretäre der Abteilung Faith and Order mit einigen Teilnehmern der Konsultationen eine erste Gesamtdarstellung zusammen "We believe in Father, Son and Holy Spirit. An Ecumenical Explication of the Apostolic Faith as expressed in the Nicene-Constantinopolitan Creed (381). Diese Ausführung des Stabes wurde an eine kleine Gruppe zur Bearbeitung weitergeleitet und von dort an die Vollversammlung von Faith and Order 1985 in Stavanger übergeben. Der Text erfuhr einige Veränderungen, bis Faith and Order beschloß, zum ersten Mal 1987 in Madrid einen vorläufigen Text zu veröffentlichen. Dieser Text (Confessing one Faith) wurde den Kirchen zur Untersuchung und Kommentierung vorgelagt. Zu den eingegangenen Voten wurde dann drei Feedback-Konsultationen veranstaltet.

⁷ Abkürzung: ONE GOD.

von den Personen der Trinität gesonderten und für sich analysierbaren Wesen (*ousia, essentia*). Gottes Einheit besteht nicht vor und nicht unter den Personen der Trinität, sondern sie besteht in ihrer gegenseitigen Kommunion, die wesensmäßig ewig ist. Auch wenn man in Kinshasa noch nicht genau zwischen immanenter und ökonomischer Trinität unterscheidet, liegt der Schwerpunkt auf der internen Kommunion der Trinität. Der Vater ist dabei die ewige Quelle dieser Kommunion, die ewig den Sohn hervorbringt (Joh.1, 18) und ewig den Heiligen Geist haucht (Joh.15, 26). Göttliches Leben als Kommunion der Liebe ist freies Geschenk. Der Eine Gott ist in dieser Liebeskommunion das, was er ist: trinitarische Einheit. Gott ist ewige Kommunion der Liebe und des Lebens, und als solche ist er die Quelle jeden Lebens und der Liebe. Die bedeutende theologische Einsicht von Kinshasa liegt gerade in dem Gedanken von Gott als innerer Liebeskommunion der Trinität. Der Gedanke der internen Kommunion der Trinität ist im Text von Kinshasa als die Grundlage verstanden worden, auf der alles andere theologisch basiert.

Als erstes tritt die Trinitätsanschauung von Kinshasa im Offenbarungsbegriff zutage, der nicht vom Kommunikationsgedanken losgelöst wird. So heißt es im Rapport, daß Gott, der in sich selbst Liebe und Kommunion ist, sich selbst auch als Liebe offenbart. Die ewige Kommunion des Lebens offenbart sich selbst nach außen als Schöpfer, Erlöser und Heiligender. Das Werk jeder der trinitarischen Personen impliziert die Anwesenheit und Kooperation aller drei. Der Eine Gott offenbart sich selbst als Kommunion des Lebens und der Liebe. Die Offenbarung ist gerade die Selbstkommunion Gottes an die Menschheit. Die Fülle der biblischen Offenbarung stellt explizit fest, daß Gott die ewige Kommunion des Lebens ist. Als solcher offenbart er auch sich selbst und gibt Anteil an sich selbst.

Auch die Anschauung von der Einheit der Kirche wird von der Einheit der Dreieinigkeit abgeleitet. Im Text von Kinshasa wird betont, daß das NK seinen Glauben an den Einen Gott, an den Einen Herrn, an den Einen Heiligen Geist, an die Eine Kirche und an die Eine Taufe bekennt. Das Eine Gut ist die Grundlage sowohl für die kirchliche Einheit als auch für die menschliche Einheit. Die Einheit der Dreieinigkeit, die eine vollkom-

⁸ ONE GOD, 18.

mene Einheit der verschiedenen Personen und eine gegenseitige Einwohnung der Personen ist, wird in der Bibel als die einzige Einheit offenbart, die die Kirche in ihrem Leben manifestieren werden muß, "damit die Welt glaube" (Joh.17, 21). Es ist Einheit in der Koinonia. In der Darstellung des Wesens der kirchlichen Einheit wird genauer expliziert, wie die Beziehung der Einheit und der Dreieinigkeit in der Trinität zu verstehen ist. Sowohl die Einheit als auch die Unterschiede der Personen haben nämlich denselben Wert in der Konstitution und der Manifestation der Koinonia. Die trinitarische Einheit wehrt den Subordinatianismus⁹ und jegliche Isolierung von den anderen Gliedern der Gemeinschaft ab. Jede göttliche Person lebt das Leben der anderen, und jede göttliche Person existiert nicht nur mit der anderen (co-existence), sondern auch für die andere (pro-existence). Diese trinitarische Koinonia verbürgt sowohl die Einheit als auch die Freiheit in der Weise, daß die Einheit niemals subordinatianisch oder totalitär wird und die Freiheit niemals in Isolation oder egoistischen Individualismus ausartet. Darum wollen die Kirchen und das kirchliche Leben inmitten der Welt Zeugnis geben von Gottes Mysterium, das Liebe ist. Dies ist das Modell der konziliaren Einheit (the pattern of "conciliar fellowship"), aufgrund dessen die Kirchen heute eingeladen werden, das trinitarische Leben, das sich in beziehender Dynamik ereignet, zu reflektieren.¹⁰

Laut den Texten von Kinshasa kommt dem christlichen Glaube an den Einen Gott, der sich selbst als unendliche Kommunion des Lebens und der Liebe offenbart, nicht nur Bedeutung zwischen den Kirchen zu, sondern auch für den Dienst an der Welt. Die Kommunion beschränkt sich nicht nur auf die Kirche und ist nicht nur für den Glauben offen, sondern sie erstreckt sich ebenfalls auf die Welt. Im Text wird denn auch diesem Grundgedanken gemäß ausgesagt, daß die ewige Kommunion des Lebens und der Liebe, die sich in Gott selbst verwirklicht, auch der Welt Bedeutung und Sinn verleiht. Die Menschheit hat – geschaffen als Ebenbild der ewigen Kommunion des Lebens und der Liebe – das letzte Ziel und die Berufung, immer mehr und immer wirklicher der trinitarischen Kommunion gleich zu werden, um die aktive Gegenwart der trinitarischen Liebe in der Welt zu bezeugen und zu reflektieren. Das Leben in der Kommunion ermuntert und erhält alle Bestrebungen nach Gerechtigkeit, nach Frieden und nach der

⁹ ONE GOD, 21.

¹⁰ ONE GOD, 21.

Wertschätzung aller marginalisierter Menschen aufrecht. Darum darf die Suche nach der Einheit der Kirche niemals nur ein kircheninterner Versuch ohne Streben nach Erneuerung der menschlichen Gemeinschaft sein.

Die Stärke des Textes von Kinshasa liegt in einem Geistesblitz, dem zufolge Gott die Kommunion der trinitarischen Liebe ist. Er trägt das Gepräge einer Schilderung und will nicht explizit auf die Frage antworten, wie der trinitarische Gott des Christentums sich zu der Problematik des Ursprungs der Wirklichkeit oder der Hoffnungen des Menschen verhält. Der Text sichert seine eigene Anschauung nicht ab, er erklärt und problematisiert sie nicht im Hinblick darauf, wie Gott angesichts der Anforderungen zu verstehen ist, die an die Kirchen der Welt gestellt werden, sondern er zeichnet ein Bild des dreieinigen Gottes als Kommunion der Liebe und hebt die Bedeutung dieses Bildes für die Einheit der Kirche sowie die Solidarität hervor, die die Kirche für die Welt empfindet. Die Sicht, die der Text von Kinshasa von der Beziehung der Einheit und der Dreieinigkeit Gottes bietet, ist heil, und ihre Bedeutung wird positiv darin zum Ausdruck gebracht, was der Inhalt des Christentums im Verhältnis zur Welt, zu anderen Religionen und zu den aktuellen Problemen des Menschen bedeutet und bewirken kann.

Obwohl die Darstellungsweise von Kinshasa nicht explizit theologisch ist, sondern eher einem Bekenntnistext ähnelt, schimmert das Kommuniondenken dennoch durch. Die Kommunion ist wesensmäßig substanziell. So heißt es im Text, daß man von Gott auch weitere Eigenschaften über das im Glaubensbekenntnis enthaltene "allmächtig" hinaus aussagen sollte. Sonstige Eigenschaften Gottes, die wichtig zu erwähnen wären, sind Weisheit, Liebe, Treue usw. "Ein Gott" ist substantiver Inhalt. Kinshasa betont zudem die Bedeutung der christlichen Gottesanschauung auch im Hinblick auf die ganze Welt, obwohl man es vermeidet, die Philosophie zu Rate zu ziehen.¹¹

Der Text von Kinshasa ist in gewissem Sinne einzigartig auch dort, wo das Verständnis von Gott als dem Schöpfer der Welt anklingt. So heißt es folglich, daß die Christen den trinitarischen Gott ebenfalls in Beziehung zur Welt betonen, die geschaffen ist. Die Personen der Trinität nehmen vollmächtig und zu gleichen Teilen auch an Gottes auf die Schöpfung gerichtetem Wirken teil. Laut grundlegender Auffassung des

¹¹ ONE GOD, 27.

Christentums erschafft Gott der Vater die Welt aus dem Nichts (*creatio ex nihilo*) durch das Wort. Gott der Sohn wird in der Inkarnation zu einem Teil der Schöpfung. Gott der Heilige Geist ist ständig in der Schöpfung aktiv und leitet sie zur endgültigen Vollendung.

Der Text von Kinshasa hebt eine Schöpfungstheologie hervor, wie sie in den Texten des Weltkirchenrates selten begegnet. Er erhält das in gewissem Sinne beachtliche Ergebnis, daß die relative Selbständigkeit des ersten Artikels eine positive und sinnvolle Rede von Gott als Schöpfer ermöglicht, ohne daß sofort von Gott dem Sohn oder Gott dem Heiligen Geist gesprochen werden muß. Im ersten Artikel wird über die Schöpfung "an deren ursprünglicher, primärer und eigentlicher Stelle" gesprochen. Gott der Vater, der Allmächtige wird hier als Schöpfer Himmels und der Erde aner- und bekannt. Die Bedeutung des ersten Artikels darf nicht dadurch entleert werden, daß man ihn in den zweiten und dritten hineinbringt. Das ist ebenso unmöglich wie der umgekehrte Fehler, die Schöpfungstheologie isoliert zu betrachten. Die trinitarische Perspektive ist von Anfang an unaufgebbar und betrifft auch die Schöpfungstheologie, und zwar selbst dann, wenn sie in ihrer Eigenständigkeit gesehen wird.

3. *Gott der Vater als letztes Prinzip der Einheit (Genf 1985)*

Die Veränderungen, die am Text von Kinshasa durch die Entwurfsgruppe vorgenommen wurden, bezogen sich vor allem auf die Gliederung und die Vereinheitlichung. So folgt denn der *Text von Genf* prinzipiell dem Text von Kinshasa. Dessen Hauptgedanke ist trinitarisch, demzufolge Gott die dreieinige Kommunion des inneren Lebens und der inneren Liebe dreier Personen ist. Das, was "Ein Gott" bedeutet, wird trinitarisch in der Weise des Reports von Kinshasa expliziert. Das Christentum glaubt an den Einen dreieinigen Gott. Auch die Auslegung des Glaubensbekenntnisses "We believe in One God"¹² hält sich an das Papier von Kinshasa. Die einzige Veränderung der ersten Version liegt in der Prä-

¹² "The *Nicene Creed* begins with confessing belief in one God. The theme of the oneness of God is in turn expanded in the three articles of the Creed in a trinitarian way. The first article stresses belief in One God, the Father; the second, in One Lord, the Son of the Father; and the third, in the Holy Spirit, the Lord, who proceeds from the Father." GENF, 2.

zisierung, daß "the One God is understood in terms of the Father, the Son and the Holy Spirit, the Father being the ultimate principle of unity among the three." Die Bezeichnung des Vaters als "letztes Prinzip" für die Einheit der Trinität wird im Dokument jedoch nicht begründet, und dessen weitere theologische Bedeutung wird nicht expliziert. Das Gleiche bringt der Erklärungsteil folgendermaßen zum Ausdruck: "The eternal source of that living communion of love is God the Father, who eternally begets the only Son (Joh. 1, 18) and eternally breathes out the Holy Spirit (Joh. 15, 26)".¹³ Gottes Einheit besteht, so das Dokument, in der ewigen Liebeskommunion der trinitarischen Personen; diese Kommunion ist auch das Vorbild für das Leben und den Dienst der Kirche. So stimmt auch der Offenbarungsbegriff mit der trinitarischen Lösung überein. Im Erklärungsteil heißt es, daß der Eine Gott¹⁴ sich selbst als trinitarische Lebens- und Liebeskommunion offenbart.

Der dreieinige Gott wird ebenso wie im Text von Kinshasa weiterhin als Quelle und Modell des kirchlichen Lebens angesehen. Die dreifaltige Einheit bedeutet auch die Ablehnung jeglichen Subordinatianismus, jeglichen Totalitarismus und jeglicher Isolation. Jede Person lebt mit der anderen (co-existence) und für die andere (pro-existence).¹⁵ Die trinitarische Kommunion wird sowohl als Gemeinschaftlichkeit als auch als Freiheit verstanden. Dies impliziert Brüderlichkeit und Solidarität unter den Christen, die sich als Diakonie äußert. Denn darin liegt gerade die "konziliare Gemeinschaft", zu der die Kirchen aufgerufen sind. Die *Koinonia* beschränkt sich nicht nur auf den innerkirchlichen Bereich, sondern wird konkret im Dienst an der Welt. Auch der Gedanke, daß die sichtbare Einheit der Kirche nicht ohne ein damit verbundenes Interesse an der Erneuerung der menschlichen Gesellschaft realisiert werden kann, wird hier wiederholt.¹⁶

Im Artikel "Über den Schöpfer und die Schöpfung" findet die bedeutendste und weitreichendste Veränderung statt, die sich bis ins endgülti-

¹³ GENF, 5.

¹⁴ GENF, 5: "The eternal communion of life reveals itself as the Creator of the world (Gen 1; 2:6; Ps 33:6; Jn 1:1-3), as the world's Redeemer, and its Sanctifier, its beginning and its end. The work of each Person of the Trinity implies the presence and co-operation of all three."

¹⁵ GENF, 6.

¹⁶ GENF, 7.

ge Dokument durchhält. Die Auslegung des Schöpfungsartikels spiegelt die im Verlauf des Projekts sich abzeichnende Veränderung des Trinitätsbegriffs gut wider. Jetzt scheut man die selbständige Auslegung dieses Glaubensartikels. Im Erläuterungsteil¹⁷ ist die explizite Erwähnung, daß dem ersten Artikel des Glaubens relative Selbständigkeit zukommt, weggefallen. Dem Text von Kinshasa zufolge war es möglich und sinnvoll, von Gott dem Schöpfer zu sprechen, ohne sofort die Frage nach dem Heil und nach der Heiligung aufzuwerfen.¹⁸ Auch die Anschauung, wie Gott als Schöpfer in der Welt erkannt werden kann, unterliegt einer Veränderung. Im ursprünglichen Text wird der Gedanke hervorgehoben, daß der Schöpfer Gott durch das Wort in der Welt anwesend ist. In der korrigierten Version ist der Schöpfer¹⁹ in der von ihm erschaffenen Welt erst in der Inkarnation anwesend.²⁰ Der Entwurfstext von Genf setzt Akzentuierungen, in denen aus der gegenseitigen, gleichberechtigten Liebeskommunion der Trinität nicht mehr das gleichberechtigte und einheitliche Wirken in der Heilsgeschichte folgert, sondern das Schöpfungswerk isoliert von den Aspekten der Erlösung und der Heiligung dargestellt wird. Zugleich geht die Veränderung auch in das trinitarische Denken selbst ein. Diese Entwicklungslinie zeigt sich in dem Text, den die Begleitgruppe als Korrektur vorlegte.

¹⁷ GENF, 20.

¹⁸ ONE GOD, 35.

¹⁹ In Kinshasa hieß es: "The *Trinitarian perspective* is indispensable from the beginning. The Triune God is the God who created all that is, the God *above* creation, the God before all time who through his word from the beginning created everything out of nothing, in Christ, "through whom everything is made", and in the Spirit, hovering over the waters. Already in and through the word of God, he entered *into* the creation. In the incarnation of the Son the Creator became himself part of the creation, the God *in* creation." ONE GOD, 35.

²⁰ Der von der Entwurfgruppe korrigierte Text lautet folgendermaßen: [8. (i)] "The trinitarian understanding of God is indispensable for the proper understanding of *God's relation to the world* as his creation. God the Father is the God who in the beginning created out of nothing all that is through his word, the God *above* creation. In the incarnation of his Son the Creator became himself part of his creation, the God *in* creation. As in the beginning, so in the incarnation the Spirit of the Creator was at work and continues to be active today leading to completion the work of the Father and Son. Thus the Creator's relationship to his creation involves his transcendence, his immanence and his sustaining and perfecting activity." GENF, 20.

4. Von der Liebeskommunion der Trinität zur Betonung des transzendenten Vaters (Grêt-Bérard 1985)

Es war Wolfhart Pannenberg, der als Mitglied der Begleitgruppe die Korrekturen an den Formulierungen des ersten Artikels vornahm. Bei seiner Neufassung der Passagen über den Einen Gott und deren Explikationsteil versuchte er, die natürliche religiöse Fragestellung des Menschen zu berücksichtigen, die sich auf den Einen Gott richtet. Dabei ändert er zugleich die theologische Methode. Pannenberg geht nicht nach Art von Kinshasa vom Glaubensinhalt des Schöpfungswerks aus, sondern von der natürlichen Fragestellung des Menschen. Er ist der Ansicht, daß der Mensch von Natur aus nach dem Einen Gott und nicht nach der Dreieinigkeit fragt. Der christliche Glaube solle – so Pannenberg – versuchen, auf die Frage des Menschen nach Gott zu antworten. Teilweise knüpft er an das Papier von Kinshasa an, aus dem besser als aus den Korrekturen von Genf der Gedanke der positiven Beziehung des Christentums zu den anderen Religionen hervorging. Die Änderungen, die Pannenberg an den Texten sowohl von Kinshasa als von Genf vornahm, ist jedoch beträchtlich. Während in Kinshasa und in Genf die Beziehung des Christentums zur Welt und zum Menschen vom trinitarischen Ausgangspunkt her dargestellt wurde, geht Pannenberg von der Fragestellung des natürlichen Menschen aus und nimmt damit teilweise einen philosophischen Ansatz auf. Demzufolge wird Gott in der Fragestellung des natürlichen Menschen transzendierte. So tritt als Neuerung die Frage nach Gottes Immanenz und Transzendenz im abstrakten Sinne in den Text ein.

Die Frage des natürlichen Menschen, die Anerkennung der moralischen Forderung sowie die Auffassung, die Wirklichkeit weise einen transzendierenden Charakter auf, führen zur Frage nach der Transzendenz Gottes. Während man in den Texten von Kinshasa und Genf – im Ansatz der ewigen Kommunion der trinitarischen Personen – die Frage

²¹ Pannenberg schreibt: "If religion [the religious dimension] belongs to the roots of the distinctively human predicament, [then] the fulness of being human is missed where the awareness of a reality transcending everything finite is obscured or extinguished rather than being attended to and sought after as source of possible answers and solutions to the promises, inadequacies and perversions of human life." PANNENBERG 1985, 1. In eckigen Klammern stehen die Veränderungen, die im endgültigen Text von GRÊT-BÉRARD vorgenommen wurden. (S. 10). Diese sind stilistischer Art und verändern Pannenberg's ursprünglichen Gedanken nicht.

nach der Transzendenz Gottes nicht erörtert, führt die Darlegung dieses Gedankens zu einer neuen Fragestellung, die zugleich die Theologie der Beziehung des Einen Gottes und der Personen der Trinität modifiziert. Pannenberg bringt seine eigene theologische Lösung in das Projekt ein. Ihr zufolge ist der Eine Gott die transzendente und transzendent bleibende erste Person der Trinität, der Vater, Er, der auch die letzte Quelle der Gottheit ist. Der Gedanke vom transzendenten Gott, dem Vater, tritt in Pannenburgs Texten an die Stelle des Gedankens von Kinshasa und Genf über die ewige Lebens- und Liebeskommunion der Trinität.²²

Die Ansicht, daß die erste Person der Trinität transzendent ist und sie als solche die Quelle und Einheit der Gottheit bildet, führt zu der Frage nach dem Verhältnis von immanenter und ökonomischer Trinität. Gott ist in der Welt nur durch den Sohn und den Heiligen Geist anwesend. Pannenberg läßt den in den Texten von Kinshasa und Genf wichtigen Gedanken über die ewige Lebens- und Liebeskommunion der Trinität, der das Fundament für Gottes Wirken in der Offenbarungsgeschichte bildet, in den Hintergrund treten. Der Gedanke der ökonomischen Kommunion tritt unmittelbar an dessen Stelle. Die Frage der Kommunion kommt erst danach und im Zuge damit zur Erörterung.²³ Von Gottes innerer Kommunion kann Pannenberg zufolge genau genommen erst im Rahmen der ökonomischen Trinitätslehre gesprochen werden. Eigentlich können die immanente und die ökonomische Trinitätslehre nicht

²² Pannenburgs neue Formulierung lautet folgendermaßen: "The one God is not only transcend over against the world: [Can the one God be conceived as only transcendent over against the world?] In that case he would be a mere correlate of the world, imprisoned in his distinction from it. The infinite God is as much immanent in the world as he transcends it. But how can God be immanent in the world losing his transcendence? How can he be both transcendent and immanent without his oneness being surrendered? The Christian conception of the oneness of God as trinitarian unity of Father, Son and Holy Spirit has been understood from early time as an answer to questions like these. The transcendent Father is present in the world of creation [he created] through his Spirit and through his Son, the eternal Word." PANNENBERG 1985, 2. In Klammern die Veränderungen im 11. Passus des endgültigen Texts von Grêt-Bérard, die auch in diesem Fall bloß stilistisch sind. Siehe GRÊT-BÉRARD, 11.

²³ Pannenberg sagt: "It is in the *divine economy* of salvation that the separation of the world from God overcome through the reconciling work of the Son and the transfiguring presence of the Spirit. In the mystery of this divine economy of salvation the one God is revealed as life and love communicating himself to his creatures." PANNENBERG 1985, 2; GRÊT-BÉRARD, 11.

voneinander losgelöst werden. Diese Feststellung wird explizit getroffen. Die Betonung der Untrennbarkeit von immanenter und ökonomischer Trinität verändert den Trinitätsbegriff in entscheidender Weise. In ihm muß die Frage sowohl nach Gottes Einheit als auch nach dem Verhältnis der trinitarischen Personen zueinander neu definiert werden.

Der Gedanke von der inneren Kommunion der Trinität bleibt zwar auch im Pannenberg's Text erhalten, aber die innere Kommunion konzentriert sich lediglich auf die Beziehung von Vater und Sohn.²⁴ Der Ausgangspunkt der ewigen Kommunion wird nun deutlich. Der Vater, der den Sohn hervorbringt, bildet die Quelle der ewigen Kommunion.²⁵ Auch wenn Pannenberg betont, diese Anschauung bedeute keine Teilung Gottes, hat sich der Gedanke im Hinblick auf die frühere trinitarische Kommunion erheblich verändert. Die Frage nach dem Verhältnis von Gottes Einheit und Dreieinigkeit wird nun in neuer Weise gelöst.²⁶ Die Einheit Gottes wird durch das heilsgeschichtliche Wirken der trinitarischen Personen garantiert. Gottes Gottheit ist an den Gehorsam des Sohnes und das Zeugnis des Heiligen Geist in der Heilsgeschichte gebunden. Gott ist in der Dreieinigkeit nicht an sich Eins, sondern erst im unterschiedenen heilsgeschichtlichen Wirken der Personen im Verhältnis zueinander. Die Einheit Gottes wird erst vom Wirken der Personen der Trinität in der Heilsgeschichte "garantiert", in der Gott sich in der Beziehung der Personen der Trinität zueinander als Einer erweist. Somit ist die Aussage, daß die ewige Liebeskommunion in der Erlösung, in der Versöhnung und in der Heiligung²⁷ sowie auch in der ewigen Verklärung am Werk ist, theologisch bedeutsam.

Die Fragestellung nach Gottes Transzendenz und Immanenz blieb in den Gesprächen virulent. So war man noch auf dem Kongreß der Ständigen Kommission im August 1987 in Madrid der Ansicht, das Problem

²⁴ Pannenberg sagt: "(10.) The life of the incarnate Son reveals that in God's eternal glory, before all time and history, his divine life is mutual self-giving and communion, that "God is love" (I John 4:8). This eternal love and communion between Father and Son is revealed in the cross of Christ and in his resurrection through the power of the Spirit." PANNENBERG 1985, 2; GRÊT-BÉRARD, 11.

²⁵ PANNENBERG 1985, 3.

²⁶ Pannenberg sagt: "The divine unity [(which has its source in the eternal Father)] is preserved in the obedience of the Son and in the testimony of the Spirit glorifying the Son in the Father and the Father in the Son [, as it has its source in the eternal Father]." PANNENBERG 1985, 3 . Vgl. GRÊT-BÉRARD, 11.

²⁷ PANNENBERG 1985, 3.

der Beziehung von Immanenz und Transzendenz erfordere noch weitere Diskussionen. In Madrid nahm man die Korrekturen vor, die nach dem Kongreß der Ständigen Kommission in Stavanger (1986) leicht durchführbar waren. Die größeren Probleme wurden späterer Bearbeitung überlassen. In Madrid beschloß die Ständige Kommission, den ersten Entwurf "Confessing one Faith" herauszugeben.²⁸ In dieses Dokument, das man, um Rückmeldungen zu erhalten, weit versandt, wurden die Revisionsvorschläge eingetragen, die 1985 aus Genf, 1985 aus Grêt-Bérard und 1985 aus Stavanger eintrafen.

5. *Die Untrennbarkeit von ökonomischer und immanenter Trinität (Madrid 1987)*

Die Ständige Kommission beschloß anläßlich der Versammlung von Madrid (1987), einen ersten Entwurf der Auslegung des apostolischen Glaubens, die im Rahmen des Projekts erarbeitet worden war, unter dem Titel *Confessing one Faith* herauszugeben. Darin wird im Kapitel über das Glaubensbekenntnis in neuer Weise ausgesagt, der Vater sei die Quelle aller Gottheit. Im Explikationsteil treten bei der Frage nach dem Einen Gott Pannenberg's Tendenzen, die Offenbarung und die ökonomische Trinität hervorzuheben, in stärkerem Maße zutage als zuvor. Nunmehr geht man nicht mehr von der ewigen Liebeskommunion der Personen der Trinität aus, sondern von der Offenbarung, und es wird zugleich hervorgehoben, daß die ökonomische Trinität die Grundlage des christlichen Glaubens bildet.²⁹ Die ökonomische und die immanente Trinität werden direkt miteinander verbunden, indem man betont, es könne hier kein Unterschied gemacht werden.³⁰ Derselbe Tatbestand geht auch daraus hervor, daß gesagt wird, der Eine Gott als Kommunion der drei trinitarischen Personen bedeute eben dies. Aus der ewigen Lebens- und

²⁸ Abkürzung: COF 1.

²⁹ "The particularity of Christian faith in the one God is based on the revelation of Father, Son and Holy Spirit. Therefore, the divine 'economy', the history of salvation in creation, reconciliation and final salvation, is at the basis of the trinitarian faith." COF 1, 14.

³⁰ "At the same time, the one God is in all eternity the Father, the Son, and the Holy Spirit. Economic and eternal trinity are inseparable from each other." COF 1, 14.

Liebeskommunion der Personen der Trinität ist die Kommunion der trinitarischen Personen in der Heilsgeschichte geworden. Die immanente und die ökonomische Trinität können nicht voneinander getrennt werden, und dies bedeutet, daß die ökonomische Trinität gerade die immanente Kommunion ist. Das Mysterium ist das Mysterium der ökonomischen Trinität, in der Gott sich selbst seiner Schöpfung als Kommunion des Lebens und der Liebe offenbart hat.³¹

Der Gedanke, daß die Christusoffenbarung fest an die Ewigkeit Gottes geknüpft ist, entstammt direkt dem Grêt-Bérard-Text Pannenberg's. So offenbart denn der inkarnierte Sohn, daß in Gottes ewiger Ehre vor aller Zeit gegenseitiges Selbstgeben und Kommunion herrscht. Die Kommunion ist – gemäß der Denkweise Pannenberg's – stets die Kommunion zwischen Vater und Sohn als solche, wie sie am Kreuz und durch die Kraft des Heiligen Geistes in der Auferstehung offenbart wurde. Kreuz und Auferstehung können nicht von der trinitarischen Kommunion zwischen Vater, Sohn und Heiligem Geist getrennt werden, und das Kreuz und die Auferstehung lassen sich nicht von der Trinität loslösen. Eine ewige gegenseitige Kommunion der trinitarischen Personen existiert somit nicht "an sich". Wie Gott als dreieiniger beschaffen ist, kann nur von der Christusoffenbarung und der Heilsgeschichte her, von Gottes Heilswirken als Vater, Sohn und Heiliger Geist her erschlossen werden. Was die Personen der Trinität sind, kann nur an ihrem Wirken erkannt und von ihrem Wirken her ausgesagt werden.

Der Text *Confessing one Faith* hebt auch explizit hervor, daß die ewige Quelle der trinitarischen Kommunion Gott der Vater sei. Die gegenseitige Einwohnung der drei Personen ineinander ist das Siegel ihrer Einheit, nicht die Einheit selbst. Der Ursprung der göttlichen Einheit liegt im Vater, der deren Quelle ist, die aber im Gehorsam des Sohnes und im Zeugnis des Heiligen Geistes bewahrt wird.³² So folgt die Trinitätsauffassung des Dokuments *Confessing one Faith*, in der Form, wie sie in der Explikation für die Gegenwart präsentiert wird, weitgehend der Trinitätsanschauung Pannenberg's. Sie hält sich in dem Sinne an die jüngste Entwicklung der Trinitätstheologie, daß in ihr kein Unterschied mehr zwischen immanenter und ökonomischer Trinität gemacht wird. In ihr wird auch die

³¹ COF 1, 14.

³² COF 1, 15.

monarchianische Stellung des Vaters als Quelle der Einheit Gottes und als bewahrender Faktor seiner Transzendenz betont. Die Vollversammlung der Kommission in Stavanger hat diese Punkte nicht weiter diskutiert, sondern sie lediglich als solche akzeptiert. Eigentlich verstärkte sich diese Tendenz in Stavanger nur, obwohl hier die Forderung erhoben wurde, die Schöpfungstheologie noch in den Text einzufügen.

Im gleichen Zuge wie die Offenbarung in der Struktur der Trinität und des Gottesbegriffs hervortritt, wird auch der Glaube mehr als Akt betont. Gottes Einheit in der Trinität kann nur im Akt des Glaubens erkannt werden, der als äußerstes und unbedingtes Vertrauen verstanden wird. Der Glaube bildet auch die Grundlage für die Einheit der menschlichen Person und Identität, wie er gleichfalls auch das Fundament des natürlichen Universums und der sozialen Ordnung ist. Die christologische, den Akt des Glaubens hervorkehrende Struktur trat im Dokument zum ersten Mal dann deutlich zutage, als man den Gedanken der trinitarischen Kommunion in der Form beiseite legte, wie er in der ursprünglichen Auslegung des ersten Glaubensartikels von Kinshasa vorkam.³³

Der Vorschlag der *Konferenz von Stavanger* (1985), Gottes Anwesenheit in der Schöpfung zu vertiefen, fand allerdings im Dokument Berücksichtigung.³⁴ Man verband ihn aber sachlich nicht mit dem zuvor Gesagten. Aus dem Textzusammenhang geht nicht hervor, worauf sich Gottes heilschaffendes Wirken bezieht. Hängt es wirklich mit der in der Schöpfung anwesenden Dreifaltigkeit zusammen?

Auch die Frage nach Gottes Vatersein wird in der Version von Madrid stärker herausgestellt. Im Vater-Namen stelle sich geradezu die Frage nach der Identität des Einen Gottes. In ihm kommt sozusagen die Grundlage für das zum Ausdruck, was über den Einen Gott ausgesagt wird.³⁵ Pan-

³³ COF 1, 15, Passus 20.

³⁴ "The triune God is present in the depth of our existence, even in our alienation from our creator. This creative, sustaining and saving presence of God does not destroy the creature's freedom, but on the contrary enables it to enjoy this creaturely independence to actively preserve it and to engage in acts of devotion to others and to God." COF 1, 16, Passus 21.

³⁵ "Indeed to call God Father is the basis of all that is said about the one God. The Father is the source of all divinity; the second article confesses further how this Father is the Father of the unique Son and finally the third article states that this Father is the one from whom the Holy Spirit proceeds." COF 1, 24, Passus 48.

nenberg vertrat in Grêt-Bérard die Ansicht, "Vater" sei ein Name aus der Gebetsprache. Man gebrauche den Vaternamen, weil es Jesu eigene Sprache sei. Jesus bezeichnet Gott als den Vater. Laut Pannenberg handle es sich nicht so sehr um ein Bild (image) als um einen Namen (name). Auch wenn Pannenberg den Unterschied von Bild und Namen nicht erläutert hat, liegt doch auf der Hand, daß er dem Vater noch kein solches ontologisches Schwergewicht im Gottesbegriff und in der Darlegung der Beziehungen, die innerhalb des Einen Gottes und der Trinität bestehen, beimißt, wie es im Papier *Confessing one Faith* der Fall ist. Das Papier geht bei der Erörterung der Frage nach dem Einen Gott und nach dessen Beziehung zur Trinitätslehre monarchianisch vor, obgleich die Anschauung noch nicht explizit so bezeichnet wird. So wird denn das etwas später Gesagte noch mit der Aussage bekräftigt, daß die Frage, wie Gott als Vater zu bekennen ist, die Berücksichtigung Gottes als Ganzheit erforderlich macht.³⁶

6. *Der Vater als Quelle der göttlichen Einheit – Die Relation der ökonomischen Trinität als Siegel der Einheit (Confessing the one Faith 1991)*

Das endgültige Dokument problematisiert die Fragestellung nach dem Einen Gott unter dem Aspekt des gegenwärtigen Zweifels, in dem die jenseitige Quelle des Seins und des andauernden Lebens in Frage gestellt wird. Eine zweite Fragestellung betrifft die Kritik anderer Religionen an der christlichen Dreieinigkeitslehre. Die erste Problematisierung bringt die Tendenz in den Text, Gottes Transzendenz hervorzuheben, die zweite wiederum, Gottes Einheit zu betonen. Der Text geht von der Annahme aus, daß das Glaubensbekenntnis im Kontext der Gegenwartssprache, der gegenwärtigen Kultur und der religiösen Herausforderungen ausgelegt werden muß. Man vertrat die Ansicht, auch die klassischen Glaubensbekenntnisse hätten sich in Entsprechung zur philosophischen Sprache ihrer eigenen Zeit herausgebildet.

³⁶ "To confess God as the Father is to acknowledge a *wholeness* in God which we are called to reflect in ourselves, in our relationships with each other, in the life and structures of our society and not least in a renewed community of women and men in the church." CoF 1, p. 24.

Die Betonung der Transzendenz Gottes bleibt im endgültigen Papier erhalten und findet ihre Bestätigung auch in dem Gedanken, daß der Vater die ewige Quelle der Gottheit sei.³⁷ Der explizite Satz, dem zufolge die erste Person der Trinität die ewige Quelle der Gottheit ist, begegnet zum ersten Mal im definitiven Text. Er stand noch nicht in Pannenberg's Korrekturen und nicht in der ersten Textversion *Confessing one Faith* (1987).³⁸ Im endgültigen Dokument wird nicht explizit gesagt, daß Gottes Einheit von der ersten Person der Trinität gebildet wird. Statt dessen betont man, daß der Eine Gott [im Credo] aufgrund seines in der Geschichte stattfindenden heilschaffenden Wirkens als Dreieiniger verstanden wird. Der Text stellt jedoch die Frage nach dem Einheitsprinzip der Trinität. Man war der Ansicht, die Frage sei schon in der Auslegungsgeschichte des N-K aufgekommen, und dasselbe Problem belaste noch immer die gegenwärtige trinitätstheologische Diskussion. Es handelt sich darum, ob das Prinzip der trinitarischen Einheit beim Wesen (*ousia*) Gottes, in der Person des Vaters oder in der gegenseitigen Kommunion der drei Personen gesucht werden soll. Den ersten Ansatz sah man besonders in der westlichen Auslegungslinie, den zweiten in der östlichen, und das dritte Lösungsmodell trat deutlich im Text von Kinshasa zutage.³⁹

Aufs Ganze gesehen ist man der Ansicht, die Theologie des Nizäno-Konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnisses habe gleichzeitig die Einmaligkeit jeder der drei Hypostasen im Einen Gott betont, der sich selbst durch die Heilsgeschichte hindurch offenbart, und die Einheit der

³⁷ "Thus the One God is understood in terms of the Father, the Son and the Holy Spirit, the Father being the source of all divinity." COF 2, 18. In der Entwicklung der Trinitätstheologie gibt es diverse Linien. Die einen sind der Ansicht, Gottes Einheit bestehe in seiner göttlichen Essenz, die anderen halten den Vater für die persönliche Quelle der Gottheit. Man sagt, die letztere Anschauung komme der Formulierung von Nizäa näher. Dieses sei besonders typisch für die kappadozischen Väter und die Kirche des Ostens. Die westliche Kirche habe in der Nachfolge Augustins die erstere betont. Das gegenwärtige Koinonia-Denken bringe diese beiden Linien in Übereinstimmung. Jedenfalls bekenne sowohl im Osten wie im Westen die doxologische Sprache die Einheit Gottes und den homogenen Unterschied der Personen; und im Gottesdienst werde der persönliche Charakter der Dreifaltigkeit besonders gut ersichtlich. COF 2, 19.

³⁸ Es ist auch der Unterschied zu beachten, der bei der Frage nach dem Einen Gott zwischen den klassischen Bekenntnissen besteht. Das Apostolische Glaubensbekenntnis gebraucht nicht die Aussage 'der Eine Gott', sondern bloß 'Gott': "Ich glaube an Gott". Das N-K dagegen bekennt: "Wir glauben an den einen Gott".

³⁹ COF 2, 19.

Hypostasen in der Kommunion des göttlichen Wesens.⁴⁰ Die gegenwärtige Theologie setze noch stärker als die frühere Theologie die Diskussion darüber fort, wie Gottes Einheit zusammen mit seinen drei Personen am besten ausgesagt werden kann. Einmütigkeit bestehe darüber, daß das Mysterium des dreifaltigen Gottes, so wie es in der Liturgie der Kirche verehrt wird, dem menschlichen Auffassungsvermögen nicht zugänglich ist. Die trinitarische Lehre biete jedoch die Möglichkeit, drei Personen und einen Gott zu bekennen.⁴¹

Auch wenn man im Text das in der Trinitätslehre enthaltene grundlegende theologische Problem eingesteht, das sich auch auf die übrigen theologischen Fragen auswirkt, geht der Explikationsteil doch von der modernen Trinitätstheologie aus. Dabei wird die ökonomische Trinitätslehre besonders profiliert hervorgehoben, mit anderen Worten: die Dreieinigkeit, wie sie aus der Heilsgeschichte entnommen wird, sticht hervor. Der Text akzentuiert stark die Erkenntnis der Trinität aus der Offenbarung. Die Heilsgeschichte, die die Schöpfung, die Erlösung und die eschatologische Erfüllung umfaßt, bildet die Grundlage des trinitarischen Glaubens.⁴² Obgleich der Text den Zusatz enthält, daß der Eine Gott in Ewigkeit der Vater, der Sohn und der Heilige Geist ist, kommt der innertrinitarische Gedanke nicht mehr deutlich zum Tragen. Im Text von Kinshasa hieß es explizit, Gott sei die ewige Liebeskommunion des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes. Nun wird dieser Gedanke nicht mehr geäußert. Es bleibt denn auch offen, wie sich die Personen der Trinität innertrinitarisch aufeinander beziehen. Der Text betont etwas vorschnell, daß die ökonomische und die immanente Trinität eine Realität bilden. Dieses ist mit dem Gedanken schwer in Einklang zu bringen, daß die Person des Vaters in der ökonomischen Trinität transzendent bleibt. Der Vater ist in der Welt nur durch den Sohn und den Heiligen Geist anwesend. Zugleich gibt man zu, daß die Auffassung, die

⁴⁰ "On the whole, Nicene theology stressed at the same time the uniqueness of each of the three persons (*hypostases*) in the one God revealed throughout the history of salvation, and their unity in communion (*koinonia*) in the one divine being." COF 2, 19.

⁴¹ COF 2, 19.

⁴² [15] "The particularity of Christian faith in the one God is based on the revelation of Father, Son and Holy Spirit. Therefore, the divine 'economy', the history of salvation in creation, reconciliation and eschatological fulfilment, is at the basis of the Trinitarian faith." COF 2, 20.

ökonomische und die immanente Trinität seien eine Einheit, nicht immer für klar gehalten werden könne.

Die Einheit von immanenter und ökonomischer Trinitätslehre wird von der Aussage bestätigt, daß nur aufgrund der in Jesus Christus geschehenen Offenbarung Gottes der trinitarische Glaube der Kirche faßbar werden kann. Dem Text zufolge ist der trinitarische Glaube nicht Ergebnis abstrakter Spekulation, sondern die Summe dessen, wie Gott sich selbst in Jesus Christus offenbart hat.⁴³ Die Anschauung, daß die Kirche über die Trinität nur aufgrund der in Jesus Christus geschehenen Offenbarung sprechen kann, tritt akzentuiert in Pannenberg's Dogmatik⁴⁴ zutage. Pannenberg will mit seiner trinitätstheologischen Begründung das seines Erachtens die Theologiegeschichte belastende Problem überwinden, die Dreieinigkeit von der Einheit Gottes herzuleiten, und besonders der Schwierigkeiten der westlichen Denkungsart entgegen, die meint, das Wesen Gottes bestehe in der Einheit, die den Personen der Trinität bei der Analyse des Gottseins vorausgeht.

Der transzendente Gott, der Vater, wird im Text auch durch den Gedanken herausgehoben, daß *Gott* der Vater die Welt mit sich selbst durch die Inkarnation, durch den Dienst und das Leiden des ewigen Sohnes versöhnt. Im Sohn nimmt Gott somit an den menschlichen Gegebenheiten, sogar am Tod teil, um dem Menschen die Sündenvergebung, die Auferstehung und das ewige Leben zu schenken. Durch den Heiligen Geist erweckt Gott den Gekreuzigten zu neuem, unvergänglichem Leben, um die Transfiguration und Verherrlichung des Menschen in der eschatologischen Erfüllung der Schöpfung wirkungsvoll anzukündigen. Im Text bleibt unexpliziert, wie sich die dem Vater eignende Gottheit, die durch den Sohn und den Heiligen Geist in der Heilsgeschichte wirkt, sich zur ewigen Selbsthingabe und zur Kommunion des göttlichen Lebens verhält. Es muß jedoch berücksichtigt werden, daß der endgültige Text von der ewigen Kommunion des göttlichen Lebens und nicht von der ewigen gegenseitigen Kommunion der Personen spricht. Allenfalls

⁴³ "But it is only on the basis of the historical revelation of God in Jesus Christ that the Trinitarian faith of the Church can be accounted for. The Trinitarian doctrine is not a product of abstract speculation, but a summary of how God is revealed in Jesus Christ." COF 2, 20–21.

⁴⁴ Siehe PANNENBERG 1988.

wird die ewige Kommunion zwischen Vater und Sohn erwähnt.⁴⁵ Im endgültigen Text kommt somit die innere Kommunion der Trinität und überhaupt die innertrinitarische Explikation nicht zum Zuge, weil nicht zwischen ökonomischer und immanenter Trinitätslehre unterschieden wird. Die Betonung liegt deutlich auf einer offenbarungsgeschichtlich verstandenen ökonomischen Trinität, in die man jedoch den Gedanken von Gottes Transzendenz einzufügen versucht. So wird der Satz, der die Kommunion von Vater und Sohn zum Ausdruck bringt, sofort mit dem Gedanken weitergeführt, daß diese Kommunion am Kreuz Christi und in seiner Auferstehung durch die Kraft des Heiligen Geistes offenbart ist. Kreuz und Auferstehung können nicht von der Kommunion des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes getrennt und die Trinität kann nicht vom Kreuz und von der Auferstehung abgesondert werden.

Pannenberg's Auffassung, daß die Trinität nur offenbarungsgeschichtlich verstanden werden kann, bestimmt den endgültigen Text nachhaltig. Auf diesem Hintergrund ist auch verständlich, warum die Ansicht, daß Gott der Vater die ewige Quelle der trinitarischen Liebeskommunion ist, vertreten wird. Zugleich aber muß die Anschauung von der Trinität als innerer und gegenseitiger Kommunion der Personen beiseite gelassen werden. Gottes Wirken durch den Sohn und den Heiligen Geist in der Heilsgeschichte ist an deren Stelle getreten. Die Teilhabe der Personen miteinander und aneinander ist lediglich das Siegel ihrer Einheit, nicht die Einheit selbst.⁴⁶ Der Kommentarteil wehrt den Gedanken ab, daß Gott einfach mit dem Vater identifiziert werden könne, obwohl dies gewöhnlicher Anschauung entspricht. Dagegen wird der Gedanke vom Monarchentum des Vaters akzeptiert, was man im endgültigen Text auch

⁴⁵ [17]. "The *incarnate Son* reveals that in God's eternal glory, before all time and history, his divine life is mutual self-giving and communion, that 'God is love' (1 John 4:8). This eternal love and communion between Father and Son is revealed in the cross of Christ and in his resurrection through the power of the Spirit. Cross and resurrection cannot be understood apart the power of the Spirit." COF 2, 21.

⁴⁶ [18.] "The eternal source of that living Trinitarian communion of love is *God the Father*. But the Father was never without the Son, nor was he ever without his Spirit. The mutual indwelling of the three persons is the seal of their unity. God's eternal life and glory is in the free giving of the persons in mutual communion to each other. The divine unity originates from the Father as its source, but is maintained in the obedience of the Son and in the testimony of the Spirit glorifying the Son in the Father and the Father in the Son." COF 2, 21.

ausführt. Beim Monarchentum des Vaters handelt es sich um eine konkrete Form göttlicher Einheit, die sich in der Gegenseitigkeit der Relationen der drei Personen vollzieht.⁴⁷

Mit der Auffassung, daß Gott unbedingt transzendent ist, will man eine Grenze zwischen dem Christentum und anderen modernen Ansichten ziehen. Eine solche moderne Herausforderung, der sich der christliche Glaube stellen soll, liegt im philosophischen Pantheismus. Der Pantheismus kann den für das Christentum wichtigen Gedanken vom transzendenten Gott, der dennoch in seiner Schöpfung anwesend ist, nicht verstehen. Auch wenn der Text prinzipiell von dem Ansatz ausgeht, daß die erste Person der Trinität, der Vater, transzendent bleibt, kann man aufgrund des trinitarischen Hintergrundes doch sagen, der Eine Gott sei in seiner Schöpfung gegenwärtig. Dies setzt jedoch den Gedanken voraus, daß der dreieinige Gott in seiner Schöpfung nur durch den Sohn und den Heiligen Geist präsent ist.⁴⁸ Gottes Anwesenheit in der Schöpfung ist somit nicht vom gesamten heilsgeschichtlichen Wirken des dreieinigen Gottes zu trennen. Dies bedeutet, daß von Gottes Präsenz in seiner Schöpfung nicht gesprochen werden kann, wenn man nicht zugleich von der Erlösung und der Heiligung spricht. Gottes Gegenwart in seiner Schöpfung ist erschaffende, erhaltende und erlösende Anwesenheit.⁴⁹ Die Schöpfungstheologie wird gleich am Anfang christologisch akzentuiert, wenn der Vater mit dem unendlichen Gott identifiziert wird, der im Hinblick auf seine Schöpfung transzendent bleibt.⁵⁰

Die für den Text typische Art und Weise, auf gegenwärtige Herausforderungen einzugehen, indem man die Transzendenz Gottes des Vaters und die nur aus der Christusoffenbarung erhältliche Information

⁴⁷ "In distinction from this [Subordinationismus], the mutuality of inter-relations among the three persons in maintaining the 'monarchy' of the Father should be understood to be concrete of divine unity." CoF 2, 22.

⁴⁸ "But the Triune God of Christian faith is at the same time transcendent and yet present in his creation that originates through his Logos and Spirit. The Triune God is present in the depth of our existence, in spite of our alienation from our Creator." CoF 2, 22.

⁴⁹ "This creative, sustaining and saving presence of God does not destroy the creature's freedom, but on the contrary enables it to enjoy this creaturely independence, to actively preserve it and to engage in acts of devotion to others and to God. But such independence also includes the risk of alienation from the Creator." CoF 2, 22.

über den trinitarischen Gott betont, ist auch bei der Antwort auf die Herausforderung durch den Atheismus ersichtlich. Dem endgültigen Text zufolge kann man verschiedenen Formen des Atheismus nicht auf theoretischer Ebene begegnen. Denn sie sind nicht lediglich theoretische Lebensentwürfe, sondern kompakte und konkrete Lebensausrichtungen. Der christliche Glaube an Gott bedeute neues Leben im Licht des Gottes, der sich selbst in Jesus Christus offenbart hat. Das rationale Argument stehe nicht allein, aber von ihm gehe nicht die stärkste Kraft zur Darstellung des christlichen Glaubens für andere aus. Wesentlicher sei das Zeugnis des eigenen Lebens beispielsweise in der Erfahrung tiefen Leidens angesichts⁵¹ des Reichtums an innerlichem Leben, das aus dem Glauben quillt.

Auch die Antwort auf die Herausforderung der Säkularisierung hebt die Transzendenz Gottes als Grundlage des Lebens hervor. Bei der Säkularisation ist die Beziehung zum transzendenten Fundament des Lebens abgebrochen. Die transzendente Basis allen menschlichen Lebens wird jedoch in einer Weise pointiert, die eine Theozentrierung der menschlichen Werte und Moral bedeutet. Gott ist die transzendente Quelle der moralischen Werte,⁵² und seine Stimme wird im Gewissen des Menschen vernehmbar. Im Text findet sich keine Spur von einem Gedanken des natürlichen Gesetzes oder des Naturrechts. Der Mensch kann nicht mit Hilfe seines Verstandes aus den weltlichen Gegebenheiten folgern, was gut und recht ist. Das theozentrische ethische Denken zeigt sich auch in der Anschauung konsequent, daß der Vater als unendlicher Gott transzendent bleibt und seiner Schöpfung nur durch das Wirken seines Sohnes und des Heiligen Geistes einwohnt. Die "Spuren"

⁵⁰ [22.] "The infinite God also remains transcendent over his creation, dwelling in an unattainable light. In his transcendence, God is the source of newness in his creation, urging it towards a final fulfilment of created existence in communion with God and among the creatures will never be absorbed into God." COF 2, 22.

⁵¹ "Christian faith in God fundamentally means taking up a new life in the light of the God who has been revealed in Jesus Christ, ..." COF 2, 23.

⁵² [29.] "The world of finite things and the secular social system both lack ultimate meaning and purpose without a transcendent reality as their basis. Throughout history men and women of every race and culture have found basis for their existence and for the meaning of their life in the certitude of the existence and action of God. Wherever this is the case, God is the source of moral values, so that his voice is heard in the human conscience." COF 2, 25.

Gottes des Schöpfers vermitteln keine Auffassung von dem moralisch Guten und Bösen in der Welt. Auch der Nächste ist kein Gegenstand moralischen Erkennens.

Der Gedanke von Gottes Einheit und seiner Bindung an die erste Person der Trinität tritt besonders darin hervor, wie die Aussage des NK über den Vater, den Allmächtigen, ausgelegt wird.⁵³ Der Name "Vater" und die Bezeichnung "Allmächtiger" bestätigen die Auffassung, daß das endgültige Papier die Frage nicht genau gelöst hat, was unter der Einheit Gottes zu verstehen ist. Pannenberg's Lösung, die erste Person der Trinität und ihre Transzendenz zu akzentuieren sowie die Gottheit als Relation der ökonomischen Trinität anzusehen, neigt leicht zu der Anschauung vom Monarchentum des Vaters und zugleich zu der Ansicht, daß gerade der Vater als erstes Prinzip die Einheit der Gottheit bildet, obgleich dies nicht explizit ausgesagt wird. Diese Auffassung findet auch bei der Auslegung des Adjektivs "allmächtig" Bestätigung. Mit Pannenberg wird der Vater als Name akzentuiert, und das Papier verbindet die Allmacht gern gerade mit der Person des Vaters. Die Hervorhebung des Vaters bezieht sich nicht nur auf die Tendenz, die erste Person der Trinität als Schöpfer im Gegensatz zu verschiedenen Welterklärungen hervorzuheben, sondern sie betont auch den heilsgeschichtlich-relationalen Charakter der Trinität. Der Vater ist ausgesprochenermaßen der Vater Jesu Christi. So ist die erste Person der Trinität nicht denkbar, ohne zugleich folgerichtig die ontologische und noetische Verbindung zum Heiland, zu Christus, einzubeziehen.⁵⁴ Die christologische Dimension ist bereits im Schöpfungsakt anwesend.

Der Erläuterungsteil des Textes für die Gegenwart betont die Lösung, die Pannenberg schon früher vorgebracht hat, daß der Vater als Name und nicht als Bild verstanden werden soll. "Vater" ist ein persönlicher Name und hebt somit gerade die erste Person der Trinität, nicht die Gottheit allgemein, hervor. Dies betrifft auch die "Ontologie" der Trinität. Der Eine Gott wird vor allem als der Vater bekannt, der als die erste

⁵³ Das Dokument sagt explizit, daß der Vater als Allmächtiger die erste Qualifikation des Glaubensbekenntnisses für den "Einen Gott" ist. COF 2, 28.

⁵⁴ "Against all of these [gegen diverse philosophische und andere Welterklärungstheorien] the Church and the Creed affirmed: the Father of Jesus Christ, and none other, is *Pantokrator*." COF 2, 29.

Person der Trinität der Name ist. Der Vater ist die Quelle aller Gottheit. Zugleich expliziert man, daß der Vater eben der Vater der zweiten Person der Trinität sei. Gottes Vatersein sei gerade im Zusammenhang mit dem einzigen Sohn und dem Heiligen Geist zu verstehen.⁵⁵ Es handelt sich – wieder mit den Worten der Terminologie Pannenberg's – um die ursprüngliche Relation zwischen Vater und Sohn. Der Text, und das ist in diesem Zusammenhang neu, betont, daß sich eine Darstellung der Gottheit mit nur teilweiser und annähernder (approximater) Ausdrucksweise zufriedengeben müsse. Das sei unbedingt der Fall, wenn es um eine Beschreibung des inneren Lebens, des Ursprungs und der Beziehungen der Trinität geht. Über die Trinität könne allerdings gesagt werden, daß sie einen Ursprung habe, daß Beziehungen und inneres Leben vorhanden seien. Auf Wunsch der Orthodoxen kam auch ein Zusatz in den Text, daß einige Patristiker den Ursprung beispielsweise mit dem Bild von der Beziehung zwischen Quelle und Fluß, zwischen der Sonne und ihren Strahlen sowie anhand des Prinzips und seiner Derivate zum Ausdruck bringen. Hierin sind sexuelle Bedeutungen auf andere Weise vermieden wie bei der persönlichen Ausdrucksweise, aber zugleich fehlt etwas Wichtiges: die Anschauung,⁵⁶ daß die Beziehungen persönlichen Charakter aufweisen.

Der Text geht bei der Auslegung des Vaternamens davon aus, daß Jesus Gott seinen Vater nannte. Eine starke offenbarungsgeschichtliche und offenbarungs-christologische Tendenz ist somit ersichtlich. Weil Jesus Gott offenbart und den Vater mit diesem Namen bezeichnet, ist "Vater" als Name Gottes unaufgebbar. Der offenbarungstheologische Ausgangspunkt wird zugleich inhaltlich verbindlich gemacht: Gerade die Sprache "Vater und Sohn" verbinde die Kirchen zu einer christlichen Kommunion durch die Zeiten und verflechte sie zur Glaubenskommunion.⁵⁷ Das bedeutet, daß die Sprache, die als Name an die Person Gottes gebunden ist, unaufgebbar wird: Gott sei die ökonomisch-relationale Beziehung der Personen der Trinität, in der die Originalrelation von Va-

⁵⁵ "[49.] In the Creed the One God is confessed first as the Father. The Father is the source of all divinity; the second article confesses further how this Father is the Father of the unique Son, and finally the third article shows that this Father is the one from whom the Holy Spirit proceeds. Thus the fatherhood of God must be understood in connection with the unique Son and with the Holy Spirit." COF 2, 31.

⁵⁶ COF 2, 31.

ter und Sohn wesentlich ist. Der Vater -Name stelle die Eigenschaften Gottes nicht umfassender dar, als da seien Güte, Fürsorglichkeit, Geborgenheit, Wahrhaftigkeit, Zuverlässigkeit, sondern der Vater als erste Person der Trinität sei die Quelle der Gottheit, die in unaufgebbarer Relation zum Sohn steht. "Der Vater" betone somit die ökonomisch-relationale Trinitätsauffassung, die offenbarungstheologisch begründet ist. Dieses sei wesentlich auch für den Inhalt des christlichen Glaubens und verbinde die Kirche aller Zeiten. Somit wird die Interpretation der Trinitätslehre des N-K an eine bestimmte Theologie gebunden, die der modernen Trinitätsauffassung entspricht und die besonders Pannenberg in seiner Dogmatik dargestellt hat. Der Gedanke, es handle sich nur um eine Auslegungsalternative, wird durch die Aussage abgeschwächt, daß die Vater-Sohn-Sprache die christliche Kommunion durch die Zeiten in Beziehung setze und sie zur Glaubenskommunion verbinde. Genauer gesagt müsse der apostolische Glaube so dargestellt und angeeignet werden.

Das Dokument tendiert dazu, seine Trinitätsauffassung in der gegenseitigen Kommunion der Kirchen als normativ anzusehen. In der endgültigen aktuellen Auslegung des Glaubensbekenntnisses wird vergessen, daß das Nizeno-Konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis Gott als dreieinigen recht offen darstellt. Dadurch sind die verschiedenen Akzentuierungen der Trinitätstheologie in der Theologiegeschichte überhaupt erst ermöglicht worden. Nun bietet ein Dokument, das den apostolischen Glauben expliziert, nur eine einzige Auslegung, wenn man die frühere Erläuterung von Kinshasa nicht als weitere Alternative wieder aufnimmt. Das Papier vertritt selbst einen schroffen Standpunkt, dem gemäß die trinitarisch-ökonomisch-relationale Auslegung gerade die Kommunion des Glaubens ist, die die Kirchen aller Zeiten verbindet. Steht die theologische Explikation des endgültigen Papiers, die zum Problem der Beziehung von Gottes Einheit und Trinität nur eine einzige theologische Auslegungsmöglichkeit zuläßt, nicht im Zwiespalt zu dem Bekenntnischarakter des Dokuments selbst, gemäß dem das, was der

⁵⁷ "The language of 'Father' and 'Son' links the Christian community through the ages and binds it in a communion of faith. Moreover, it is the language which expresses the personal relationship within the inner life of the Trinity, and in our own relations with God." COF 2, 32.

apostolische Glaube ist, erst in der eigenen Unterweisung und im eigenen Leben einer jeden Kirche erkennbar wird? Das Papier scheint nur ein einziges theologisches Modell dafür anzubieten, wie der apostolische Glaube in seinem Herzstück, das heißt in der Trinitätslehre, heutzutage im Blick auf die gemeinsamen Bestrebungen der Kirchen und für das gemeinsame Bekennen des apostolischen Glaubens auszulegen ist.

Literaturverzeichnis

ANNECY MINUTES

1981 Minutes of the Meeting of the Standing Commission 1981. Faith and Order Paper 106. Geneva.

COF 1

1987 Confessing one Faith. Towards an ecumenical explication of the Apostolic Faith as expressed in the Nicene-Constantinopolitan Creed (381). Faith and Order Paper 140. Geneva.

COF 2

1991 Confessing the One Faith. An Ecumenical Explication of the Apostolic Faith as it is Confessed in the Nicene-Constantinopolitan Creed (381). Faith and Order Paper 153. Genf (1993).

Genf

1985 We believe in Father, Son and Holy Spirit. An Ecumenical Explication of the Apostolic Faith as expressed in the Nicene-Constantinopolitan Creed (381). Faith and Order 85: 22. April 1985. [Genf-Archiv].

GRÊT-BÉRAD

1985 We believe in Father, Son and Holy Spirit. An Ecumenical Explication of the Apostolic Faith as expressed in the Nicene-Constantinopolitan Creed (381). Faith and Order 85:22 (rev). June 1985. [Genf-Archiv].

LIMA REPORT

1982 Towards visible Unity. Commission on Faith and Order. Vol. 1: Minutes and Addresses; Vol. 2: Study Papers and Reports. Ed. by Michael Kinnamon. Lima.

KOTIRANTA, Matti

1995 Persoona perikoreesina. Wladimir Losskyn kolminaisuuskäsitys ja sen suhde palamistiseen perinteeseen ja venäläiseen uskonnonfilosofiaan. Diss. Helsinki 1995. [Person als Perichorese. Die Trinitätsanschauung

Wladimir Losskys und deren Beziehung zur palamistischen Tradition und zur russischen Religionsphilosophie].

One God

1988 One God, One Lord, One Spirit. On the Explication of the Apostolic Faith Today. Ed. by Hans-Georg Link. Faith and Order Paper 139. Geneva .

PANNENBERG, Wolfhart

1985 [Vorbereitungstext in Grêt-Bérard]. – Handschriftliches Material in Genf.

1988 Systematische Theologie 1. Göttingen.

Christus als Gunst und Gabe

Luthers Verständnis der Rechtfertigung als Herausforderung an den ökumenischen Dialog mit der Römisch-katholischen Kirche

SIMO PEURA

1. Zum gegenwärtigen Stand des ökumenischen Dialogs

LUTHERANER UND KATHOLIKEN haben seit dem zweiten Vatikanischen Konzil intensiv über strittige theologische Fragen sowohl auf internationaler als auch auf nationaler Ebene miteinander geredet. Bisher haben drei internationale Kommissionen ihre Ergebnisse veröffentlicht, die vierte Kommission hat ihre Arbeit begonnen und beschäftigt sich mit den heißen Fragen von Papstum, kirchlicher Autorität, Ethik und Abendmahl.

Wünschenswerte Ergebnisse hat man auch in nationalen Dialogen erreicht. In den USA haben katholische und lutherische Theologen schon lange Probleme der lutherisch-katholischen Beziehungen miteinander reflektiert und zugleich viele gemeinsame Erklärungen (Common Statements) herausgebracht. Vielleicht die bisher wichtigste Diskussion hat aber in Deutschland stattgefunden. Ein ökumenischer Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen (die sg. Lehmann-Pannenberg-Kommission) hat eine umfangreiche und tiefgehende Materialiensammlung zum Thema "Lehrverurteilungen – kichentrennend?" vorgelegt. Auf Grund dieses Ergebnisses und des amerikanischen Vorschlags hat

dann eine breitere theologische Arbeitsgruppe, die vom Einheitsrat (Rom) und vom LWB benannt wurde, das Dokument "Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre" vorbereitet. Dieses Arbeitspapier wurde im Januar 1997 in Würzburg ergänzt, und jetzt ist die Zeit für die einzelnen Kirchen reif, dazu Stellung zu nehmen. Denkt man an das Weltluthertum insgesamt, war es wichtig, daß in den letzten Redaktionsphasen auch die Vertreter der anderen lutherischen Kirchen neben den deutschen und amerikanischen Theologen an diesem ökumenischen Vorhaben teilnehmen konnten.

Heute also steht das Thema der Rechtfertigung im Zentrum des lutherisch-katholischen Dialogs. Für Lutheraner ist dieses Theologumenon seit der Reformation immer eines der wichtigsten gewesen. Zugleich hat die Rechtfertigungslehre aber auch erhebliche Schwierigkeiten bereitet. Ein schwieriges Problem hat stets darin gelegen, das Verhältnis von forensischem Aspekt und effektivem Aspekt zu bestimmen. Es ist nicht immer leicht, diese Aspekte in überzeugender Weise miteinander zu verbinden. Schon die noch reformatorische Theologie mußte sich mit jenem Problem beschäftigen. Wenn das Thema heute im ökumenischen Dialog zum Gegenstand der theologischen Reflexion erhoben wird,¹ müssen mehrere Gesichtspunkte berücksichtigt werden: es geht einerseits um die Übereinstimmung unter den Lutheranern selbst, und andererseits um den ökumenischen Konsens mit den Vertretern der jeweils anderen Konfession.

Wenn man die erste allgemein bekannte, veröffentlichte Fassung der gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre vom Jahre 1995 analysiert, bemerkt man relativ schnell, daß in der lutherischen Sicht der Rechtfertigung vorwiegend, wenn nicht allein, der forensische Aspekt dominiert. Dagegen ist es der effektive bzw. transformatorische Aspekt, der die entsprechende katholische Auffassung in sachgemäßer Weise zum Ausdruck bringt. Das Dokument gibt zu verstehen, daß die beiden Aspekte zwei Seiten eines Sachganzen darstellen. Problematisch wird

¹ Die Frage der angemessenen Darstellung der lutherischen Rechtfertigungslehre wird heute vor allem im ökumenischen Kontext dringend. In Beziehung zu Katholiken geht es dirket um das Verhältnis zwischen dem forensischen und dem effektiven Aspekt. Im Gespräch mit den Orthodoxen handelt sich um das Verhältnis zwischen Rechtfertigung und Theosis. Wir Lutheranern stoßen auf erhebliche Schwierigkeiten in diesen Dialogen, falls wir die Rechtfertigung einseitig im forensisch-imputativen Sinn darstellen.

dann jedoch ihr Verhältnis: sie werden zwar nebeneinander gestellt, aber zugleich ist ihre Beziehung zueinander nicht ausreichend genug dargestellt. Es sieht sogar so aus, als ob ihr Bindeglied einzig im Wort "und" läge: Die Rechtfertigung, so heißt es, besteht in Gerechterklärung *und* Rechtmachung.²

Was nun das lutherische Rechtfertigungsverständnis anbelangt, ist es notwendig zu fragen, ob es allein als forensische Gerechterklärung in akzeptabler Weise dargestellt werden darf. Die klassische lutherische Rechtfertigungslehre enthält nämlich auch den Aspekt der Rechtmachung. Sie ist also kein spezifisch katholisches Gedankengut.

Die zwei Aspekte der Rechtfertigung werden in Luthers Theologie anhand der Begriffe von Gunst (*gratia, favor*) und Gabe (*donum*) zum Ausdruck gebracht. Der erste bezieht sich auf die forensische Gerechterklärung, der zweite auf die effektive Rechtmachung. Luther nimmt diese Unterscheidung schon relativ früh vor, spätestens in seiner Römerbrief-Vorlesung (1515/1516). Die Begriffe Gunst und Gabe haben ihren biblischen Grund in Röm 5, 15 (*gratia Dei et donum in gratia*). Es war ihm äußerst wichtig, Gnade und Gabe im engen Zusammenhang zueinander zu bestimmen und zu betonen, daß beide dem Christen durch Christus gegeben werden: "Die 'Gnade Gottes' und 'die Gabe' sind dieselbe Sache, nämlich, die Gerechtigkeit, die frei durch Christus geschenkt ist."³ Es sind also beide, Gnade und Gabe, die zusammen die dem Christen geschenkte Gerechtigkeit ausmachen.

Und noch mehr, Gnade und Gabe werden nicht durch Christus, sondern in Christus und mit Christus dem Glaubenden gegeben. Es muß also Berücksichtigung finden, daß Luther, wenn immer er zwischen diesen zweien differenziert, sie nie voneinander trennt. Der Reformator stellt im Römerbrief-Vorwort des Neuen Testaments (1522) fest, daß Gnade und Gabe in Christus sind und daß sie unser werden, wenn Gott Christus und seinen Geist in uns hineingießt: "Gnade und Gabe sind des Unterschieds: daß Gnade eigentlich heißet Gottes Huld oder Gunst, die er zu uns trägt bei sich selbst, aus welcher er geneigt wird, Christum und

² Siehe GEMEINSAME ERKLÄRUNG 1995 im allgemeinen.

³ "Gratia Dei' autem et 'donum' idem sunt sc. ipsa Iustitia gratis donata per Christum." WA 56, 318, 28–29.

den Geist mit seinen Gaben in uns zu gießen, wie das aus dem 5. Kapitel (15) klar wird, wo er spricht: 'Gnade und Gabe in Christo' etc."⁴

Luther behandelt das Verhältnis von Gnade und Gabe am ausführlichsten in seiner Schrift gegen den katholischen Theologen Latomus (1521).⁵ Ihm zufolge verkündigt und lehrt das Evangelium zwei Güter (bona), die Gott dem Sünder gibt, damit er sich den Zorn Gottes und der Verderbtheit der menschlichen Natur, entgegenstellen kann. Diese zwei Güter sind Gnade und Gabe.⁶

Gnade ist das äußere Gut, und sie stellt sich dem größeren Negativum, d. h. Gottes Zorn, entgegen. Gnade ist Gottes Barmherzigkeit (*misericordia dei*) und Gunst (*favor dei*). Sie zeichnet eine freundliche und wohlwollende Haltung Gottes zum Sünder, die Gott in sich selbst trägt. Wenn Gott seine Gnade zeigt, begegnet der Sünder keinem zornigen sondern dem barmherzigen Gott. Gottes Gunst verursacht im Sünder die Überzeugung, daß Gott in sich erbarmend und vergebend ist. Dadurch wird das Gewissen froh, gefestigt und furchtlos. Somit bedeutet Gnade für Luther Gottes günstige Haltung, die im Sünder das Vertrauen auf Gottes Vergebung und Wohlwollen zustandebringt. Die Gnade ist außerdem nach ihrer Natur immer etwas Vollständiges: Der Sünder steht entweder ganz unter Gottes Zorn oder ganz unter Gottes Gunst.

Die Gabe dagegen macht das innere Gut des Christen aus und setzt sich der inneren Bosheit, der Verderbtheit der menschlichen Natur, entgegen. Sie besteht in der Gerechtigkeit (*iustitia*) und im Glauben an Christus (*fides Christi*). Die Gabe wird mit der Absicht geschenkt, daß sie den Christen erneuert und die ihm auch nach der Taufe noch anhaftende, bleibende Sünde (*concupiscentia*) beherrscht und bekämpft. Die Gabe wirkt im Sünder eine reale Erneuerung (*renovatio*), weil sie die Sünde durch die Gerechtigkeit Christi ersetzt und den Christen von der Sünde reinigt (*sanitas iustitiae*). Diese Erneuerung geschieht nicht auf einmal,

⁴ WA DB 7, 9, 10–14.

⁵ StA 2, 491, 19–503, 17.

⁶ "Nam Euangelium etiam duo praedicat et docet, Iustitiam et gratiam dei. Per iustitiam sanat corruptionem naturae, Iustitiam vero quae sit donum dei, fides scilicet Christi, sicut Ro. iij. dicit. ... Huic fidei et iustitiae comes est gratia seu misericordia, fauor dei, contra iram, quae peccati comes est, vt omnis qui credit in Christum, habeat deum propitium." StA 2, 491, 21–30. – Die Darstellung von Gnade und Gabe stützt sich hier vor allem auf StA 2, 491, 22–492, 13; 493, 9–10.

sondern sie hat einen Anfangspunkt und schreitet von Tag zu Tag fort. Luther beschreibt die Erneuerung als lebenslangen Prozeß mit Hilfe von verschiedenen Metaphern (z. B. der Metapher vom Sauerteig, Matth. 13, 33). Es ist außerdem zu bemerken, daß die guten Werke des Christen die von der Gabe hervorgebrachten guten Früchte sind, d. h. sie sind Folge des Tatbestandes, daß der Christ die Gabe schon bekommen hat.

So weit gibt es eigentlich keine großen Schwierigkeiten, die Intention Luthers zu verstehen. Wenn wir aber das Verhältnis zwischen Gnade und Gabe genauer erklären wollen, dann wird es schon problematischer. Luther scheint nämlich einerseits zu behaupten, daß der Christ beide, sowohl Gnade als auch Gabe, haben muß. Und er ist überzeugt, daß Gabe und Gnade am engsten miteinander verbunden sind. Andererseits stellt Luther aber fest, daß die Schrift zwischen Gnade und Gabe in gewissem Sinne unterscheidet.

In der Geschichte des Luthertums ist das Verhältnis von Gnade und Gabe gewöhnlich anhand der Formula Concordiae interpretiert worden. Sie hat der Auffassung Luthers, daß zwischen Gnade und Gabe differenziert werden soll, in der Weise gefolgt, daß die Gabe fast zu einem *minimum in loco iustificationis* herabgemindert wurde.

2. *Die Interpretation von Gnade und Gabe im Luthertum und ihr Korrektiv*

In der Formula Concordiae wird die Rechtfertigung (*iustitia fidei coram Deo*) nur auf die Gunst Gottes, d. h. auf die von Gott forensisch imputierte Gerechtigkeit bezogen. Die Rechtfertigung entspricht damit sachlich der Absolution, d. h. der deklarierten Sündenvergebung. Der Gehorsam Christi wird dem Sünder zugerechnet, was seine Position vor Gott maßgeblich verändert. Jetzt ist der Sünder von dem Verdammungsurteil befreit und zur Kindschaft Gottes sowie zum Erbe des ewigen Leben angenommen.

Anders als bei Luther, schließt die FC die Gabe selbst, d. h. die Erneuerung des Christen und die Entfernung der Sünde, aus der Lehre (*locus*) der Rechtfertigung aus. Sie erwähnt zwar die Gabe, aber sie definiert sie zugleich im wesentlich engeren Sinn als Luther. Die Gabe ist in der FC der Glaube, durch den wir die Verheißungen des Evangeliums (*haec*

bona) ergreifen, annehmen, auf uns applizieren und uns zueignen. Der Glaube bedeutet vor allem die Erkenntnis Christi, das Vertrauen auf ihm, und die Gewißheit, daß Gott der Vater uns wegen des Gehorsams Christi für gerecht hält. Demzufolge besteht die Gabe nur in der Annahme der Sündenvergebung, der Glaubenserkenntnis und dem Vertrauen (*fiducia*).⁷

Dies hat zur Folge, daß die FC fast alles, was für Luther zur Gabe gehört, aus der Gabe ausschließt. Die Erneuerung (*renovatio*), die Lebendigmachung (*vivificatio*) und die Gegenwart Gottes im Sünder (*inhabitatio Dei*) sind keine integrierten Teile der Rechtfertigung, sondern erst notwendige Folgen des deklarativen Aktes Gottes (*iustitia imputata*).⁸ Wie die FC betont, ist die Einwohnung Gottes nicht die Gerechtigkeit, durch die wir für gerecht erklärt werden. Die Einwohnung Gottes folgt der vorausgehenden Rechtfertigung durch den Glauben. Dies heißt also, daß Gott eben dann nicht gegenwärtig ist, wenn er den Sünder wegen des Gehorsams Christi für gerecht erklärt.

Die FC kommt zu dieser Sicht vor allem, um Andreas Osiander zu bekämpfen, der die Einwohnung der göttlichen Natur in seiner Rechtfertigungslehre betont hatte. Es muß aber berücksichtigt werden, daß das Problem bei Osiander an und für sich nicht seine Behauptung betrifft, daß zur Rechtfertigung auch die Einwohnung Gottes im Christen gehört. Osianders Probleme liegen in den christologischen Voraussetzungen dieser Behauptung. Im Gegensatz zu Luther trennt Osiander nämlich die menschliche Natur Christi und die göttliche Natur Christi voneinander, und als Folge dessen geht die *unio personalis* in Christus verloren. Deswegen kommt dem Menschen Christus, seinem Gehorsam und allem, was er als Mensch am Kreuz getan hat, nur eine instrumentale Rolle sowohl bei der Erlösung als auch bei der Rechtfertigung zu.⁹

⁷ "Haec bona nobis in promissione evangelii per spiritum sanctum offeruntur. Fides autem unicum est medium illud, quo illa apprehendimus, accipimus nobisque applicamus. Ea fides donum Dei est, per quod Christum redemptorem nostrum in verbo evangelii recte agnoscimus et ipsi confidimus, quod videlicet tantum propter ipsius obedientiam, ex gratia, remissionem peccatorum habeamus et iusti a Deo reputemur et in aeternum salvemur." SD III, 10–11. Siehe auch Epit. III, 3–4; SD III, 9.

⁸ Siehe Epit. III, 5; SD III, 17–21, 28, 39, 54. Vgl. z. B. mit diesem Zitat bei Luther: "Ecce haec fides est donum dei, quae gratiam Dei nobis obtinet, et peccatum illud expurgat, et saluos certosque facit, non nostris sed Christi operibus..." StA 2, 499, 31–32.

⁹ Siehe im einzelnen PEURA 1996, 33–61.

Später haben die lutherischen Theologen der Interpretation des Verhältnisses von Gnade und Gabe im Sinne der FC weitgehend gefolgt.¹⁰ Demzufolge erweist sich die Gabe und der effektive Aspekt der Rechtfertigung als von ihrem ontologischen Grund getrennt. Die Gabe besteht in einer neuen Relation zu Gott, einem Wandel des menschlichen Selbstverständnisses oder im existentialen Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit. Obwohl diese Überzeugung existentiell äußerst wichtig für den Christen ist, weil er jetzt auf Gottes Gunst vertrauen kann, bedeutet sie zugleich, daß der effektive Aspekt leicht auf etwas, was nur innerlich im Bewußtsein oder in der Erkenntnis des Menschen zustandekommt, reduziert wird. Die Erneuerung besteht dann lediglich in der Erkenntnis der Sündenvergebung, im Begreifen dessen, daß der Christ vor dem Gericht gerettet ist, oder in der Veränderung seiner Gesinnung, so daß er gute Werke zu tun beginnt. Wenn die Gabe *in dieser Weise* auf eine *coram Deo*-Relation und auf einen Wandel des Selbstverständnisses reduziert wird, ist ohne weiteres klar, daß die lutherische Fassung der Rechtfertigung sich in einem tiefgehenden Sinn von der katholischen Rechtfertigungslehre unterscheidet.¹¹

Meiner Meinung nach legt die FC Luthers Verständnis von Gnade und Gabe nicht ganz korrekt dar. Der Reformator versteht die Gabe im wesentlich breiteren Sinn als die FC: auch die Erneuerung des Menschen selbst (*renovatio*), d. h. der effektive Aspekt, gehört bei Luther zum *locus iustificationis*. Die Erneuerung ist also nicht nur als Folge der forensischen Imputation zu verstehen. Gott erneuert den Sünder in der Rechtfertigung sogar in der Weise, daß er den Menschen an seiner göttlichen Natur partizipieren läßt. Es muß außerdem berücksichtigt werden, daß Luther wie auch die FC betonen will, daß die Rechtfertigung und die aus der Rechtfertigung folgende Erneuerung des christlichen Lebens bzw. die guten Werke, zu unterscheiden sind.

Luthers Rechtfertigungsverständnis besteht *in nuce* darin, daß beide, Gunst und Gabe die dem Sünder geschenkte Gerechtigkeit ausmachen

¹⁰ Dies hat vor allem die neuprotestantische Theologie seit Ende des 19. Jahrhunderts stark betont. Dazu siehe im einzelnen SAARINEN 1989.

¹¹ Dazu siehe z.B. HERRMANN 1960 (1930), 108–109, 280. Wie Herrmann feststellt, bedeutet der Glaube an Gottes Gnade und Gunst "das Gott-unmittelbar-Gegenübergestelltsein des Menschen".

und daß sie nur in Christus durch den Glauben geschenkt werden. Bedenken wir jetzt, wie der Sünder die Gerechtigkeit als Geschenk erhält, so setzt die Rechtfertigung die reale Gegenwart Christi und die *inhabitatio Dei* voraus. Christus ist einerseits die unendliche Gnade Gottes, die den Sünder immer deckt und ihn vor dem Zorn Gottes schützt (der forensische Aspekt). Andererseits ist Christus die Gabe, die den Christen ständig erneuert und auch gerecht macht (der effektive Aspekt). Dies alles betrifft den Sünder nur, weil Christus sich durch den Glauben mit ihm vereinigt hat. Somit liegt im Zentrum dieser Deutung die Idee der *unio cum Christo*. Es ist meine Absicht, in den nächsten Passagen zu zeigen, daß die *unio cum Christo* die notwendige Voraussetzung dafür ist, daß der Sünder die beiden Heilsgüter, Gnade und Gabe, erhalten kann.

3. Gnade und Gabe in Christus

Wie schon dargestellt wurde, beruht Luthers Verständnis von Gnade und Gabe auf seiner Interpretation von Röm. 5, 15 (*gratia Dei et donum in gratia unius hominis Jesu Christi in plures abundavit*).¹² Luther argumentiert gegen den katholischen Theologen Latomus in zwei Phasen.

Zunächst betont er Christus und seine Person für unser Heil. Der Begriff der *gratia Christi* bezieht sich auf die persönliche Gnade Christi, weil er der einzige unter den Menschen ist, den Gott als günstig und annehmbar beurteilen kann. Weil seine Person Gott dem Vater gefällt, zeigt dieser ihm seine Gunst und seine Barmherzigkeit. Dies hat zur Folge, daß auch alle Werke Christi in den Augen Gottes annehmbar sind. Alles, was

¹² "Haec duo sic Ro. v. distinguit, Si enim vnus delicto mortui multi sunt, multo magis gratia dei et donum in gratia vnus hominis Jesu Christi in plures abundavit. Donum in gratia vnus hominis, fidem Christi vocat [quam et saepius donum vocat] quae nobis data est, in gratia Christi, id est, quia ille solus gratus et acceptus inter omnes homines, propitium et clementem deum haberet, vt nobis hoc donum et etiam hanc gratiam mereretur. Iohannes .i. Iohan. sic. Lex per Mosen data est. Gratia vero et veritas per Ihesum Christum facta est. Et infra, Plenum gratia et veritate. Ita veritas ex Christo in nos fluens fides est, gratia fidem comitatur ob gratiam Christi, sicut ibidem praemisit, de plenitudine eius omnes accepimus, gratiam pro gratia. Quam gratiam, pro qua gratia? gratiam nostram vt nobis faueret deus, pro gratia Christi, qua illi fauet deus." StA 2, 492, 13–493, 8.

Christus für unser Heil in der Erlösung getan hat, gefällt seinem Vater. In dieser Weise verdient Christus sowohl Gnade und Gabe für die Rechtfertigung des sündigen Menschen.

Es ist zweitens wichtig für Luther, die Person Christi sowie Gnade und Gabe, die er verdient hat, zueinander in Beziehung zu setzen. Anhand von Joh. 1, 17 stellt er fest, daß Gnade und Gabe durch Christus zustandegebracht (*facta*) werden. Christus ist aber nicht nur das notwendige Mittel (*per Christum*), um Gnade und Gabe zu bewirken, sondern er ist in seiner Person selbst voll von Gnade und Gabe (Joh. 1, 14). Somit ist Christus selbst zur Gnade und Gabe für die Sünder geworden. Wir können daher den Schluß ziehen, daß seit dem Erlösungswerk Christi Gnade und Gabe für uns nur in Christus existieren.

Der Ausgangspunkt seiner Argumentation bei der Auslegung von Röm. 5, 15 (*gratia Dei et donum in gratia*) ist somit folgender: Christus selbst ist Gnade und Gabe. Christus ist einerseits die Gnade bzw. die Gunst Gottes, die den Sünder vor dem Haß Gottes schützt, und andererseits die Gabe, die den Sünder innerlich erneuert und gerecht macht. Und diese beide betreffen den Sünder eben dann, wenn Christus sich durch den Glauben mit ihm vereinigt.

4. *Unio cum Christo per fidem*

Nach Luther wird die *unio cum Christo* im grundlegenden Sinn in der Taufe gewirkt.¹³ Die Taufe ist zwischen Gott und dem Getauften ein gnädiger und tröstlicher Bund, in dem Gott sich mit dem Sünder verbindet und mit ihm eins wird. Somit ist die Taufe keine Vereinbarung oder kein Bund in dem Sinne, daß zwei Partner miteinander verbunden sind, um gemeinsam dieselbe Aufgabe zu erfüllen oder dasselbe Ziel, d. h. das

¹³ Die Taufe ist gültig, weil das Wort Gottes sich in der Verkündigung mit dem natürlichen Wasser sich vereint und verbunden ist. Dazu siehe Luthers *Grossen Katechismus* und seine Taufpredigten aus den 1530er Jahren (WA 37, 627–672). Ebenso wichtig ist es für Luther, daß die Taufe ganz und gar ein Werk Gottes ist. Beide, Christus als Taufgabe und der Glaube, durch den der Sünder die Gabe empfängt, sind Werke Gottes. Deswegen sind solche Darstellungen, wo die Gabe auf der Seite Gottes liegt, während der Glaube als Rezeptionsmittel auf der Seite des Menschen steht, eine unangemessene Deutung der Tauflehre Luthers. Dazu siehe Luthers Verständnis der *fides infantium* bei HUOVINEN 1991.

Heil des Getauften, zu erreichen. Die Taufe ist viel mehr, denn durch die sakramentale Taufe verbindet Gott sich selbst real mit dem Sünder, wird eins mit ihm und verspricht, lebenslang eins mit ihm zu bleiben, wenn nur der Getaufte durch den Glauben an Christus hängt.¹⁴

Der Gedanke der *unio cum Christo* tritt auch hervor, wenn Luther sein Verständnis von der Bedeutung der Taufe für das Leben des Christen darlegt. Die Verwirklichung ihrer Bedeutung ist nämlich nichts anderes als der Tatbestand, daß der Sünder als "alter Mensch" mit Christus stirbt, als "neuer Mensch" mit Christus aufersteht, mit Christus vereint ist und gegen die in ihm nach der Taufe bleibende Sünde kämpft. Dies geschieht nicht erst am Jüngsten Tag, sondern schon in diesem Leben, wenn auch nur anfänglich.¹⁵

Luthers Verständnis von Gnade und Gabe beruht also in seinem Antilatimus auf dem Tatbestand der *unio cum Christo*. Ein schwieriger Streitpunkt zwischen Luther und Latomus, wie auch im heutigen Dialog zwischen Lutheranern und Katholiken, liegt im Verständnis der Sünde (*concupiscentia*) des getauften Christen. Für Luther ist es einerseits wichtig, daß dem Christen alle Sünden wegen der Taufe vollkommen vergeben sind (*favor*). Andererseits ist es ihm wichtig, daß die Sünde selbst zum größten Teil aus dem Getauften weggetrieben ist, nicht aber vollständig. Die bleibende Sünde muß also noch aus dem Sünder durch die Gabe herausgetrieben werden, weil die Gabe (*donum*) dies in der Taufe erst zum Teil bewirkt hat. Eben aus diesem Grund ist die ständige Gegenwart Christi und *unio cum Christo* so wesentlich für den Christen.

¹⁴ "Das hilfft dir das hochwirdig sacrament der tauff / das sich gott daselbs mit dyr vorpindet vnd mit dyr eyns wird eyns gnedigen trostlichens bunds." StA 1, 262, 27–29.
– Hans-Ulrich DELIUS, der Herausgeber dieser Predigt, fügt die folgende Bemerkung zum Terminus 'vorpindet' hinzu: "Für Luther war das Verbinden gleich Einswerden wie etwa WA 37, 642, 22–30." – Siehe auch StA 1, 266, 18–20; 269, 1–3.

¹⁵ "Hie ist nu das dritte stuck / des sacraments zu handeln / das ist der glaub / das ist / das man diß alles festiglich glaub / das das sacrament / nit allein bedeut / den todt vnnnd auffersteung am Jungsten tag / durch wilche der mensch new werd ewiglich an sund zu leben / Bondern das es auch gewißlich dasselb anhebe vnd wirck / vnd vnß mitt gott vorpindet / das wir wollen biß ynn den tod / die sund toden vnd widder sie streyten." StA 1, 264, 12–17.

In seinem Antilatomo beschreibt Luther die Idee der *unio cum Christo* mit Hilfe von verschiedenen Metaphern.¹⁶ Die Metapher von der Henne, die ihre Küken schützt und sie unter ihren Flügeln birgt, so daß sie wachsen können, ist vielleicht am eindrucksvollsten. Nach Luther ist es der Glaube, der den Christen unter dem Schutz Christi birgt (Mal. 4, 2). Der Christ hängt an Christus und vertraut darauf, daß Christus ihm gerecht ist. Dieses Vereintsein mit Christus ermöglicht das Heil des Christen. Wie Luther sagt, ist es die Gabe des Glaubens, die dem Sünder sowohl die Gnade (*favor*) bewahrt als auch die Sünde wegtreibt.¹⁷ Diese Schlußfolgerung wird nur aufgrund der *unio cum Christo* verständlich.

Luther betont ebenfalls, daß die Metapher von der Henne unser Sein in Christus (*esse in Christo*) erklärt. Für diejenigen, die in Christus sind, gibt es kein Gericht, obwohl sie immer noch mehr oder weniger sündig sind (Röm. 8, 1). Luther sagt: "...deswegen ist nichts Verdammliches da, nicht weil da keine Sünde wäre, wie Latomo lügt, sondern weil sie in Christo Jesu sind, sagt Paulus, d. h. weil sie Küchlein unter (den Flügeln) der Henne sind und Ruhe finden unter dem Schatten seiner Gerechtigkeit, oder, wie Röm. 5, 15 noch klarer sagt, weil sie die Gnade und die Gabe in seiner Gnade haben."¹⁸

Unser Sein in Christus (*esse in Christo*) bedeutet somit, daß Christus eins mit uns, den Sündern geworden ist, und daß seine Gerechtigkeit uns

¹⁶ Z. B. Sauertaig und Mehl (StA 2, 496, 11–14; 493, 33–494, 2), der gute Samariter und der Halbtot (StA 2, 496, 16–20; siehe auch WA 56, 272, 11–273, 2 und WA 2, 413, 30–36), Christus wäscht die Füße seiner Jünger (StA 2, 496, 20–22; 430, 5–18), der Weinstock mit seinen Reben (StA 2, 496, 22–27) und die Besetzung von Kanaan und die Jebusiter (StA 2, 497, 7–12; 470, 17).

¹⁷ "Quid istis vult Apostolus, nisi quod non satis est illa fides vaga sophistarum, quae accepto dono putatur operari? sed ea demum fides est, quae te pullastrum Christum gallinam facit, vt sub pennis eius speres. Nam salus in pennis eius, ait Malachias, vt scilicet non in fide accepta nitaris, hoc est enim fornicari, sed fidem esse scias, si ei adhaereris, de ipso praesumpseris, quod tibi sanctus iustusque sit. Ecce haec fides est donum dei, quae gratiam dei nobis obtinet, et peccatum illud expurgat, et saluos certosque facit, non nostris sed Christi operibus, vt subsistere et permanere in aeternum possimus, sicut scriptum est, Iustitia eius manet in seculum seculi." StA 2, 499, 25–34.

¹⁸ "Nihil esse damnationis, licet non nihil sit peccati, quia tot de peccato praemiserat, sed ideo nihil est damnationis, non quia non sit ibi peccatum, vt Latomo mentitur, sed quia sunt in Christo Ihesu, dicit Paulus, id est pullastri sub gallina et sub vmbra iustitiae illius pausant, seu vt Ro. v. clarius dicit. Gratiam et donum in gratia illius habent." StA 2, 502, 2–7.

schützt. Aus diesem Grund betont Luther im weiteren, daß der Christ zwei allerstärkste und aufs beste gesicherte Festungen hat, nämlich Gnade und Gabe. Es geschieht also mit Hilfe dieser beiden Größen, daß die im Christen immer noch bleibende wahre Sünde ihm nicht zur Verdammung wird.¹⁹

Summa: Luthers Verständnis dessen, daß Gott der Vater dem Sünder günstig gesonnen bleibt (*favor Dei*) und daß Christus ihn erneuert (*donum Dei*), besteht in der Idee der *unio cum Christo*. Sie erklärt auch den Tatbestand, warum Gnade und Gabe beiderseits notwendig sind. Die Gabe ist nicht nur eine Folge der Gnade, wie so oft in der lutherischen Theologie betont wird, sondern sie ist ebenso im gewissen Sinne auch die Voraussetzung der Gnade.

5. Gnade und Gabe setzen einander voraus

Unsere bisherige Darstellung hat eigentlich schon gezeigt, daß die Gnade die Voraussetzung der Gabe ist. Wie uns die Metapher von der Henne zu verstehen gibt, ist Christus für Luther die Gnade, die den Christen schützt, obwohl dieser sein ganzes Leben lang ein Sünder bleibt. Dieser Schutz hat seinen Grund weder im Glauben des Christen noch im Besitz der Gabe des Glaubens oder in dem Tatbestand, daß der Christ gegen die Sünde kämpft. Im Gegenteil: der Christ hat die Gabe nur unter der Voraussetzung, daß er "in der Gnade ist". Nach Luther kann der Glaube des Christen nicht bestehen, wenn er sich nicht auf Christi eigene Gerechtigkeit stützt, und wenn ihn diese Stütze nicht bewahren wurde. Wegen der bleibenden Sünde kann der Christ niemals vor das Gericht Gottes treten, ohne daß die Gerechtigkeit Christi als Schutz zwischen ihm und Gott wirksam ist.²⁰

Somit kann der Christ als Sünder nur glauben und leben, wenn er durch die vollkommene Gerechtigkeit Christi geschützt ist. Wegen ihrer Vollständigkeit ist die Gnade auch die stärkste Festung des Christen und wird deswegen auch seine Hauptfestung genannt. Wegen ihrer Vollstän-

¹⁹ "Deinde non ambulans secundum peccatum seu carnem peccati, id est, non consentiunt peccato, quod reuera habent. Deus enim eis prouidit duo robustissima munitissimaque firmamenta, ne hoc peccatum eis sit in damnationem." StA 2, 502, 7–10.

digkeit ist Gnade auch die notwendige Voraussetzung der Gabe, d. h. der Erneuerung des Christen, die ihrem Wesen nach immer etwas partiales und unvollständiges ist. Nur wegen der Gunst Gottes (Gnade) kann die Gabe überhaupt etwas (aliquid) in uns sein.²¹ In diesem Sinn können wir sagen, daß die Gnade die notwendige Voraussetzung für die Gabe ist.

Die zweite Festung des Christen ist die Gabe, mit deren Hilfe er im täglichen Leben gegen die Sünde kämpfen kann. Diejenigen, die in Christus sind, haben die Gabe empfangen und wollen nicht mehr nach dem Fleisch leben und nicht mehr der Sünde gehorsam sein. Luther kann sogar sagen, daß Gott nur mit denen den Taufbund eingeht, die in Christus gegen die Sünde kämpfen wollen. Damit meint er, daß der Christ von der Gnade Christi nur dann geschützt ist, wenn die Gabe sein Leben erneuert.²² In diesem Sinne können wir sagen, daß die Gabe bzw. die Erneuerung des Christen die notwendige Voraussetzung der Gnade ist. Außerdem bildet sie die Voraussetzung dafür, daß der Christ unter der Schutz der Gnade bleiben kann.

Es ist nun ohne weiteres klar, daß diese Behauptung unvermeidlich in einem Synergismus führt, wenn die *unio cum Christo* keine Berücksichtigung findet. Sie ist aber der Tatbestand, von dem aus Luther sein Verständnis argumentativ darlegt. Die Gabe bzw. die Wegräumung der Sün-

²⁰ "Primum, ipsum Christum propitiatorium vt Ro. iij. vt sub huius gratia tuti sint, non quia credunt et fidem aut donum habent, sed quia in gratia Christi habent. Nullius enim fides subsisteret, nisi in Christi propria iustitia niteretur, et illius protectione seruetur. Haec est enim fidem vt dixi vera, non absoluta immo obsoleta illa qualitas in anima, vt illi fingunt, sed quae se a gratia Christi non patitur auelli, nec alio nititur, quam quod scit, illum esse in gratia dei nec posse damnari, nec aliquem, qui sic in eum se proiecerit. Scilicet tam magna res est hoc peccatum reliquum, sic intolerabile iudicium dei, vt nisi eum pro te opponas, quem sine omni peccato esse nosti, subsistere nequeas, id quod facit fides vera." StA 2, 502, 10–20.

²¹ Siehe die Anm. 22.

²² "Alterum est, quod dono accepto non ambulat secundum carnem, nec obediunt peccato, sed prius illud principale et robustissimum est, licet et alterum sit aliquid, sed in virtute prioris. Quia pepigit deus pactum iis qui sunt hoc modo in Christo, vt si pugnent contra seipsos et peccatum suum, nihil sit damnationis. Non ergo nihil est damnationis, vt Latomus delyrat, quia non peccant, aut non sit peccatum in opere bono. Hoc fingit sophista, extra et contra apertum textum pauli e proprio capite. Sed quia sunt inquit in Christo Ihesu, et non ambulat secundum carnem, manifeste de mortali peccato loquens." StA 2, 502, 21–29.

de und die Erneuerung des Christen werden nur als Werk des gegenwärtigen Christus im Sünder verwirklicht.

Weil die Idee Luthers, daß auch die Gabe eine Voraussetzung für die Gnade bildet, so oft in der Lutherforschung übergegangen wurde, sei hier noch ein anderes Lutherzitat angeführt, um mehr Klarheit in der Sache zu erreichen. Luther sagt: "Die Gnade zwar hat da keine Sünde, denn die Person steht völlig in Gottes Wohlgefallen; die Gabe aber hat Sünde, die sie ausfeigt und austreibt. Es gilt aber auch von der Person: sie steht nicht in Gottes Wohlgefallen und hat keine Sünde, wenn die Gabe auf solche Weise nicht am Werke ist, um die Sünde auszufegen."²³

Das Zitat gibt uns zu verstehen, daß die ganze Person des Christen für Gott angenehm geworden ist, weil die Gabe die Sünde aus dem Christen herausfeigt und gegen die Sünde kämpft. Ohne daß die Gabe ständig am Werk ist, um die Sünde auszufegen, kann der Christ auch kein Wohlgefallen bei Gott finden. Diesbezüglich kann Luther ebenso sagen, daß "der Glaube die Gabe Gottes ist, die uns die Gnade erlangt".²⁴ Es geschieht somit wegen der Gabe, daß Gott dem Sünder sein gnädiges Wohlwollen ständig zeigt.

Wie wir bemerkt haben, werden Luthers verschiedene Aussagen zum Thema von Gnade und Gabe nur von dem Standpunkt aus verständlich, daß Christus mit dem Sünder eins geworden ist. Im tiefsten Grunde ist es die Idee der *unio cum Christo*, die die Gültigkeit des *sola gratia*-Prinzips in seiner Gnadenlehre bewahrt. Der Tatbestand, daß der Christ partiell gerecht gemacht ist, repräsentiert keine eigene Leistung des Menschen, obwohl er in der Kooperation gegen die bleibende Sünde auch selbst kämpfen muß. Weil diesen Kampf zu führen ihm nur aufgrund der Gegenwart Christi möglich ist, können wir lediglich unter dieser Bedingung über die effektive Rechtmachung sprechen.

Eben aus diesem Grund betont Luther, daß die eigene Gerechtigkeit Christi immer in einer lückenlosen Verbindung zur fremden Gerechtigkeit Christi stehen muß. Obwohl die Gerechtigkeit Christi als Gabe dem

²³ "Gratia quidem nullum ibi peccatum habet, quia persona tota placet. Donum autem peccatum habet quod expurget et expugnet, sed et persona non placet nec habet gratiam, nisi ob donum hoc modo peccatum expurgare laborans." StA 2, 494, 9–12.

²⁴ "Ecce haec fides est donum dei, quae gratiam dei nobis obtinet, et peccatum illud expurgat, et saluos certosque facit..." StA 2, 499, 31–32.

Christen in der Tat gegeben ist, wird sie niemals seine eigene Gerechtigkeit in dem Sinne, daß er entweder auf sich vertrauen oder sie als Gabe Gottes an sich reißen und im Besitz nehmen könnte. Als uns gegebene Gabe bleibt die Gerechtigkeit immer Gottes Eigentum. Das Heil des Christen hat seinen Grund ständig und ausschließlich in Christus. Deswegen ist die eigene Gerechtigkeit des Christen nur dann hinreichend zum Heil, wenn sie ihre Verbindung zur Gerechtigkeit Christi bewahrt und als ununterbrochener Stroh aus dieser Quelle fließt.²⁵ Dieser Tatbestand ergibt sich eindeutig aus dem *unio cum Christo*-Gedanken, der auch den Modus dafür sichert, wie der Christ die geschenkte Gerechtigkeit besitzen kann. Dies hat zur Folge, daß der Christ im Kampf gegen die Sünde nie mit sich zufrieden sein kann, sondern seine Aufmerksamkeit immer auf Christus hin richten muß, von dem allein ihm alle Gerechtigkeit zufließt, auch wenn er selbst gegen die Sünde kämpft.

Aber jetzt müssen wir weiter gehen. Luthers Verständnis der Rechtfertigung enthält noch einen Zug, den wir berücksichtigen müssen, nämlich den der *conformitas Christi*. Der Gedanke ist typisch für die Mystik, aber macht auch einen wesentlichen Teil des Rechtfertigungsverständnisses bei Luther aus. Er bringt vor allem den effektiven Aspekt der Rechtfertigung zum Ausdruck. Das Ziel der Rechtfertigung ist nämlich eine Transformation in Christus.

6. *Conformitas Christi*

Luther führt in seiner Schrift gegen Latomus folgendes aus: "...so daß kein Tor, nachdem er einmal die Gabe empfangen hat, sich selbst schon befriedigt und sicher sehe, sondern er hat gewollt, daß wir in ihn (Christus) von Tag zu Tag mehr hineingerissen werden (*rapi*), nicht stillestehen in dem, was wir empfangen haben, sondern in Christum vollends umgestaltet werden (*transformari*). Denn dessen Gerechtigkeit ist gewiß und beständig, da gibt es kein Schwanken, da gibt es kein Abnehmen, er

²⁵ "Nam quamvis per donum fidei nos iustificarit, et per gratiam suam nobis factus sit propitius, tamen ne vagaremur in nobis ipsis, et in his donis suis, voluit vt in Christum niteremur, vt nec iustitia illa cepta nobis satis sit, nisi in Christi iustitia haereat et ex ipso fluat, ne quis insipiens, semel accepto dono, iam satur et securus sibi videatur..." StA 2, 499, 7–12.

ist Herr über alle. So oft daher Paulus den Glauben an Christus predigt, predigt er ihn mit wunderbarer Eindringlichkeit so, daß nicht nur durch ihn oder von ihm die Gerechtigkeit kommt, sonder daß es auch in ihn hinein sei, daß er uns in sich selbst hineinziehe (referat) und umgestalte (transformet) und gleichsam in das Verborgene stelle, bis der Zorn vorübergehe.²⁶

Es ist ohne weiteres klar, welche Schwierigkeiten begegnen, wenn das Zitat anhand einer bloß forensisch verstandenen Rechtfertigungslehre interpretiert wird.²⁷ Das Zitat wird aber schon viel verständlicher, wenn die Voraussetzung der Transformation, d. h. die *unio cum Christo*, Berücksichtigung findet. Luther will in dem zitierten Abschnitt die totale Abhängigkeit unserer Gerechtigkeit von der Gerechtigkeit Christi betonen. Der Christ ist gerecht nur durch Christus (*per Christum*), seine Gerechtigkeit stammt von Christus (*ab Christo*) und sie richtet sich immer auf Christus hin (*in Christum*). Der letztgenannte Aspekt bedeutet, daß sich der Christ niemals mit seiner eigenen, ihm geschenkten Gerechtigkeit oder mit der in ihm schon stattgefundenen Erneuerung durch die Gabe zufrieden geben darf. Er muß immer wieder seine Aufmerksamkeit auf die Quelle der Gabe, d. h. auf Christus, richten.

Von diesem Gesichtspunkt aus betrachtet, enthält die Transformation in Christus zwei Aspekte. Einerseits geschieht sie als ständige Erneuerung zur Form Christi (*conformatas Christi*). Das Ziel ist die vollkommene Gleichförmigkeit mit Christus, die sich erst in der Auferstehung am

²⁶ "...ne quis insipiens, semel accepto dono, iam satur et securus sibi videatur, sed in illum nos rapi de die in diem magis voluit non in acceptis consistere, sed in Christum plane transformari. Illius enim iustitia certa et perpetua est, ibi non est nutare, ibi non est deficere, ipse dominus omnium. Ideo Paulus mira diligentia quoties fidem Christi praedicat, sic praedicat, vt non tantum per illum aut ab illo sit iustitia, sed etiam in illum, vt nos in ipsum referat et transformet, et velut in absconsum ponat, donec transeat ira." StA 2, 499, 11–18.

²⁷ Z. B. für HERRMANN (1960, 280) hat die Stelle Probleme verursacht: "Und ein plane transformari, ein völliges, sei es Identisch-werden mit ihm, sei es Seine-Gestaltannehmen, ist Gottes Wille mit uns!? Ist das wirklich Luthers Meinung? Wenn wir seine Worte genau das bedeuten lassen, was sie sagen, so kann es nicht so gemeint sein." Herrmann löst seine Probleme so, daß er den *favor Dei* betont und die Gabe auf einen *minimum*, d. h. auf eine bloße Relation zu Gott, reduziert. Siehe HERRMANN 1960, 280: "Und wenn wir aus unseren früheren Erwägungen über *gratia* und *donum* wissen, daß *donum* den glaubenden Menschen bedeutet, wie er vor den gnädigen Gott (dank der *gratia*) gestellt und zu Leben und Dasein aufgerufen wird, so..."

Jüngsten Tag verwirklicht. Andererseits bedeutet die Transformation eine immer tiefergehende Verbindung zu Christus und zu seiner Gerechtigkeit. Es ist der Glaube, der uns zu den Küken macht, die die Henne so unter ihren Flügeln schützt, daß wir zur vollen Gleichförmigkeit mit unserem Beschützer gestaltet und gebildet werden können. Wenn der Christ mit Christus eins geworden ist, vertraut er nicht auf seine eigene Gerechtigkeit, sondern auf die vollkommene Gerechtigkeit Christi.²⁸

7. Das Gegenwart-Christi-Motiv als Herausforderung für den lutherisch-katholischen Dialog

Und jetzt können wir zurück zur aktuellen ökumenischen Problemstellung kommen. Es war Luthers Absicht in seiner Kritik gegen den katholischen Theologen Latomus, die Realität der bleibenden Sünde nach der Taufe zu verteidigen. Luther argumentiert anhand seines Rechtfertigungsverständnisses, das sowohl den forensischen als auch den effektiven Aspekt enthält. Deswegen stellt er nicht nur den forensischen Aspekt, sondern auch ein von der Position des Latomus abweichendes Verständnis des effektiven Aspektes der Rechtfertigung dar. Es wäre somit durchaus unangemessen, die heutige ökumenische Gesprächssituation so zu verstehen, daß die Lutheraner die forensische Rechtfertigung der effektiven Gerechtmachung entgegen stellen wollten oder gar müssten.

Luther ist überzeugt, daß die bleibende Sünde ihrem Wesen nach wahre Sünde ist und daß sie eben deswegen den effektiven Aspekt der Rechtfertigung als ihr Gegengewicht fordert. Es ist ja das Ziel der Rechtfertigung, daß der Christ vollkommen gleichförmig mit Christus wird bzw. vollkommen gerecht gemacht wird. Der Hauptunterschied zwi-

²⁸ "Ecce fides non satis, sed fides quae se sub alas Christi recondat, et in illius iustitia gloriatur. Et iterum, Per quem habemus accessum ad deum, per fidem in gratiam istam. Iterum fidem sic docet, vt eam sub alas Christi proiciat. Et Colos. i. Et per eum placuit reconciliari omnia in ipsum. Ecce per eum in ipsum, Et vltra, Pacificans per sanguinem crucis eius, per ipsum. Ecce per sanguinem crucis eius per ipsum. Quid istis vult Apostolus, nisi quod non satis est illa fides vaga sophistarum, quae accepto dono putatur operari? sed ea demum fides est, quae te pullastrum Christum gallinam facit, vt sub pennis eius prosperes. nam salus in pennis eius, ait Malachias, vt scilicet non in fide accepta nitaris, hoc est enim fornicari, sed fidem esse scias, si ei adheseris, de ipso praesumpseris, quod tibi sanctus iustusque sit." StA 2, 499, 19–31.

schen Luther und Latomus liegt nun im ontologischen Grund der Rechtfertigung. Nach Luther setzt die effektive Gerechtmachung die Gegenwart Christi voraus, während Latomus den transformatorischen Aspekt der Rechtfertigung mit Hilfe der aristotelisch-scholastischen Metaphysik (die Lehre der *fides charitate formata*) begründen will. Die ökumenische Aufgabe besteht jetzt darin, herauszuarbeiten, wie diese zwei verschiedenen Fassungen von Rechtfertigung und Sündhaftigkeit des Getauften in angemessener Weise in Beziehung zueinander gesetzt werden können.

Der Abschnitt 4.4. "Das Sündersein des Gerechtfertigten" der gemeinsamen lutherisch-katholischen Erklärung hat außerordentlich große Schwierigkeiten der Kommission bereitet. Am Anfang wurde das Thema kaum in Beziehung zur Taufe gesehen. Deswegen ist es zu begrüßen, daß der erste gemeinsame Paragraph im Abschnitt 4.4. jetzt die Taufe zum Ausgangspunkt der ganzen Darstellung des Problems erhebt. Es wird festgestellt: "Wir bekennen gemeinsam, daß der Heilige Geist in der Taufe den Menschen mit Christus vereint, rechtfertigt und ihn wirklich erneuert." Danach wird erklärt, daß der Gerechtfertigte trotz seiner Taufe zeitlebens auf die bedingungslos rechtfertigende Gnade angewiesen bleibt. Er muß gegen das gottwidrige, selbstsüchtige Begehren des alten Menschen kämpfen und täglich um Vergebung seiner Sünden bitten. Somit ist er immer wieder zu neuer Umkehr und Buße gerufen.²⁹

Obwohl dann im Artikel 29 die spezifisch lutherische Darstellung des Themas und im Artikel 30 die spezifisch katholische Auffassung des Themas auch die sachlichen Unterschiede zum Ausdruck bringen, kann man den gemeinsamen Artikel immer noch als echten Fortschritt begrüßen. Er betont nämlich die Realität der in der Taufe geschehenen Erneuerung des Sünders, was im Luthertum nicht immer genug beachtet worden ist. Wichtig sind aber auch die Hinweise auf den Kampf gegen die bleibende Sünde und auf die Notwendigkeit der Gnade Gottes *post baptismum*. Es kann konstatiert werden, daß im Artikel 28 Lutheraner und Katholiken ihr gemeinsames Verständnis in dem Maß und so weit dargelegt haben, wie es ihnen heute in der Tat möglich ist. Mehr zu fordern, würde bedeuten, daß man zuvor gewisse, noch bestehende Unterschiede in der Anthropologie und im Verständnis der Konkupiszenz beseitigt hätte.

²⁹ GEMEINSAME ERKLÄRUNG 1997, 28.

Es sieht im weiteren so aus, daß der lutherische Artikel 29 als Kompromiß zwischen verschiedenen Interpretationen unter den Lutheranern selbst entstanden ist. Der Artikel enthält sachlich mehrere für uns Lutheraner wichtige Aspekte, obwohl ihre Formulierungen nicht immer ganz glücklich sind. Er enthält den *totus*-Aspekt der Rechtfertigung, d. h. daß der Mensch im Blick auf sich selbst ganz Sünder ist und deswegen der Gnade als vollkommene Gerechtigkeit Christi bedarf. Er bringt den *partim*-Aspekt in Spiel, d. h. daß der Gerechtfertigte wirklich, aber zugleich erst anfänglich erneuert ist, und daß das *peccatum manens* seinem Wesen nach wahre Sünde in ihm ist. Diesbezüglich sagt der Artikel aber auch das *peccatum regnatum*, d. h. daß die im Gerechtfertigten bleibende Sünde trotz ihres wahren Sündencharakters eine von Christus beherrschte Sünde ist und daß deswegen der Getaufte sich in einer anderen Situation als ein Gottloser befindet. Es muß aber auch gesagt werden, daß der Artikel eindeutiger und theologisch klarer geworden wäre, wenn die erwähnten Aspekte klipp und klar mit der Tauftheologie Luthers verbunden worden wären.

Die letzte Bemerkung führt uns schon zum abschließenden Punkt. Das finnische Luthertum ist gegenwärtig einigermaßen darin besorgt, wie weit und in welchem Maß lutherische Kirchen ihr ökumenisches Bemühen an der Theologie des Reformators ausrichten wollen. Zu oft neigt das heutige Luthertum dazu, moderne theologische Kategorien zu benutzen oder lieber auf den Distinktionen der FC als auf der Theologie des Reformators aufzubauen. Es ist imgrunde immer eine große Tragödie des Luthertums gewesen, daß Luther seit dem Bann von 1521 an den Gesprächen mit den katholischen Theologen nicht teilnehmen konnte. Melanchthon und andere evangelische Theologen mußten die reformatorische Theologie vertreten.

8. Die Ökumene – an Luther vorbei?

Ein gutes Beispiel liefert das Gespräch zwischen evangelischen Theologen (Melanchthon, Bucer und Pistorius) und Katholiken (Eck, Pflug, Gropper und Contarini) in Regensburg 1541. Als Ergebnis des Einigungsgesprächs wurde das sogenannte Regensburger Buch formuliert, in

dessen fünftem Artikel eine Konvergenz in der Lehre der Rechtfertigung dargelegt wird.³⁰

Das Ziel war, die forensische Rechtfertigungslehre (*justitia imputata*), wie sie von Melanchthon verstanden wurde, und die katholische *fides charitate formata*-Lehre anhand von Gal. 5, 6 (*fides quae est efficax per charitatem*) in Beziehung zueinander zu setzen. Trotz eines ersten Versuchs wurde schließlich kein Konsens erreicht. Sowohl Rom als auch Wittenberg wollten das Ergebnis "der zweifachen Formulierung der Rechtfertigungslehre" ablehnen, weil der Artikel unbefriedigend und undeutlich war. Ökumenisch vielleicht noch wichtiger als dieser nicht gelungene Versuch ist aber die Stellungnahme Luthers zum fünften Artikel.

Luther wollte das Ergebnis nicht akzeptieren, weil die Übereinstimmung dadurch erreicht wurde, daß die scholastische *fides charitate formata*-Lehre mit dem biblischen Verständnis der Rechtfertigung zusammengeleimt war. Es war also keine wahre Übereinstimmung erreicht worden. Die Unterschiede in der Sache würden, so Luther, hervortreten, wenn man Gal. 5, 6 interpretiert.

Nach Luther erklärt Gal. 5, 6 nicht den Tatbestand, wie ein Sünder gerecht wird, sondern betrifft denjenigen, der schon gerecht ist. Es ist somit notwendig zwischen zwei Sachen zu differenzieren: nämlich zwischen "etwas werden" und "etwas tun", d. h. zwischen dem, daß man etwas wird, und dem, daß man in seinem Leben etwas tut. Die Frage, wie ein Sünder vor Gott gerecht wird, unterscheidet sich von der Frage, was er als Gerechtfertigter tut. Es ist, so Luther, eine Sache, daß der Baum zum guten Baum wird, und eine andere Sache, daß der Baum gute Früchte trägt. Gal. 5, 6 spricht also nicht von dem *ustum fieri*, was nur durch den Glauben, aber nicht anhand von Werken möglich ist. Das Thema dieser Bibelstelle betrifft somit die Qualität des christlichen Lebens, das selbstverständlich gute Werke enthält. Der gute Baum existiert nicht, ohne gute Früchte zu bringen. Die Tätigkeit ergibt sich immer aus dem Zustand des Agierenden (*agere sequitur esse*) und entspricht ihm folglich.³¹

³⁰ Zur Diskussion über das Regensburger Buch (CR IV, 190–238) siehe im einzelnen JUSTIFICATION BY FAITH 1985, 32–33, ZUR MÜHLEN 1979, 331–359 und VON LOEWENICH 1972, 23–55.

³¹ WA Br. 9, Nr. 3616, 40–50.

Nach dem Luther in dieser Weise die Mißdeutung von Gal. 5, 6 abgewiesen hat, behandelt er die für ihn selbst wichtigste Frage, nämlich, wie der Mensch gerecht wird. Zunächst stellt er fest, daß die Gerechtigkeit nicht durch Werke, durch eine inhärente habituale Liebe oder durch eine inhärente Gnade geschaffen wird.³² Die vor dem Urteil Gottes geltende Gerechtigkeit ist keine inhärente Qualität des Christen, d. h. keine inhärente Qualität der habitualen Gnade im Christen. Wie wir bemerken können, lehnt Luther die scholastische Lehre der *fides charitate formata* ab.

Auf den Hintergrund des scholastischen Verständnisses legt er seine eigene Auffassung dar. Er sagt: "Denn fur Gott gilt nichts, denn blos und allein sein lieber son Jesus Christus, der ist gantz rein und heilig fur yhm. Wo der ist, da sihet er hin und hat seinen wolgefallen an yhm Luce 3. Nu wird der son nicht durch werck, sondern allein durch den glauben, on alle werck ergriffen und ym hertzen gefasset. Da spricht denn Gott: Das hertz ist heilig umb meines sons willen, der drinnen wonet durch den glauben."³³

Das Zitat gibt uns zu verstehen, daß Christus allein die Gerechtigkeit ist, die vor Gott gelten kann, weil nur Christus vollkommen gerecht und rein in den Augen Gottes ist. Wo also Christus ist, dorthin neigt Gott seine Gunst. Und im weiteren stellt Luther fest, daß Christus im Herzen des Christen durch den Glauben wohnt. Aus diesem Grund ist es so, daß die vor Gott geltende Gerechtigkeit ihren Grund stets in der Einwohnung Christi bzw. in dem Tatbestand hat, daß wir in Christus sind. Denken wir an Luthers Schrift gegen Latomus, so können wir sagen, daß die Einwohnung Christi im Herzen des Christen die notwendige Voraussetzung dafür ist, daß sowohl die Gunst Gottes als auch seine erneuernde Gabe den Sünder trifft. Das Herz des Christen ist ja nur deswegen heilig, weil Christus in ihm wohnt.

Luthers Stellungnahme ist exakt und sorgfältig durchgedacht. Um sicher zu sein, daß seine Position nun richtig verstanden werden kann, wiederholt er sein Verständnis: "Die liebe und werck sind nicht, können auch nicht sein der son Gottes oder solche gerechtigkeit, die fur Gott so rein und heilig seien, als der son ist, darumb können fur sich selbs nicht bestehen fur Gott als eine reine gerechtigkeit, Wie der Son bestehet. Das

³² WA Br. 9, Nr. 3616, 51–55.

³³ WA Br. 9, Nr. 3616, 55–61.

sie aber gerecht und heilig heissen, geschicht aus lauter gnaden, nicht aus recht. Denn Gott wil sie nicht ansehen gleich seinem son, sondern umb seins sons willen zu gut halten und yhre unreinigkeit nicht rechnen, dazu auch noch kronen und belohnen, Aber alles umb des Sons willen, der ym hertzen durch den glauben wonet."³⁴

Somit können wir mit Luther feststellen, daß Gott dem Sünder wegen seines Sohnes, der im Sünder wohnt, günstig und gnädig ist, aber auch, daß Gott den Sünder durch die Gegenwart Christi krönt und belohnt. Diese Idee der Krönung zielt hier, wie auch schon in den *Dictata super Psalterium*, auf den effektiven Aspekt der Rechtfertigung, Wir können bemerken, daß der Reformator auch im Römerbrief-Vorwort zu seiner Übersetzung des Neuen Testaments (1546) in ähnlicher Weise argumentiert. Er behauptet, daß der Christ vollkommen gerecht vor Gott wegen unseres Fürsprechers und Mittlers Christus *und* der Gabe ist. "Es sey nichts verdamlichs an denen, die in Christo sind, der unuolkomenen Gaben und des Geistes halben."³⁵

Wie wir bemerkt haben, ist es in Luthers Theologie möglich, den forensischen und den effektiven Aspekt der Rechtfertigung anhand der Ideen der *unio cum Christo* und der *inhabitatio Christi* konsequent miteinander zu verbinden. Wenn diese Ideen Berücksichtigung finden, können die Lutheraner im ökumenischen Gespräch mit den Katholiken, ohne das spezifisch Reformatorische zu verlieren, behaupten, daß der Christ gerecht gemacht ist und daß er der göttlichen Natur teilhaftig geworden ist. Es ist vielleicht doch nicht ganz unwichtig, daß dies eben anhand der genuin-authentischen lutherischen Tradition zum Ausdruck gebracht werden kann.³⁶

³⁴ WA Br. 9, Nr. 3616, 62–69.

³⁵ "So thut doch die Gnade so viel, das wir gantz und fur vol gerecht fur Gott gerechnet werden. Denn seine gnade teilet und stücket sich nicht, wie die gaben thun, sondern nimpt uns gantz und gar auff in die hulde, umb Christus unsers Fürsprechers und Mittlers willen, und umb das in uns die Gaben angefangen sind. ... Es sey nichts verdamlichs an denen, die in Christo sind, der unuolkomenen Gaben und des Geistes halben." WADB 7, 9, 18–25.

³⁶ Das Regensburger Buch kennt auch die Idee der Teilhabe an der göttlichen Natur: "Item, nulli Christiano ambigendum est, nullum hominem posse Deo reconciliari, itemque liberari a servitute peccati, nisi per Christum unum mediatorem Dei et hominum, per cuius gratiam, ut inquit Apostolus ad Romanos, non tantum reconciliamus Deo, et liberamur a servitute peccati, sed etiam efficimur consortes divinae naturae et filii Dei." CR IV, 198–199. – In bezug auf das partizipatorische Motiv hat der Reformator nichts zu kritisieren.

Obwohl das lutherische Verständnis der effektiven Rechtfertigung nicht mit der katholischen Lehre der *fides charitate formata* identisch ist, ist es jedenfalls aussichtsreicher, den ökumenischen Konsens mit der katholischen Theologie anhand der Kernideen Luthers zu erzielen. Es ist unsere Aufgabe als lutherische Theologen diese Ideen des Reformators im ökumenischen Dialog in den Vordergrund zu stellen. Ansonsten geraten wesentliche Aspekte unserer eigenen Tradition in Vergessenheit, und wir selbst werden zugleich in eine solche Enge getrieben, aus der es schwierig wird, einen gangbaren Weg zur Übereinstimmung in den Glaubenswahrheiten mit den Vertretern der anderen Kirchen zu finden.

Quellen und Literatur

LUTHER, Martin

- WA 56 Divi Pauli apostoli ad Romanos epistola. 1515/1516.
 WA 2, 391–435 Resolutiones Lutherianae super propositionibus suis Lipsiae disputatis. 1519.
 StA 1, 258–269 Eyn Sermon von dem heyiligen Hochwirdigen Sacrament der Tauffe. 1519.
 WA 5 Operationes in Psalmos. 1519.
 StA 2, 405–519 Rationis Latomianae. 1521.
 WA 33, 181–242 Predigt zu Joh. 6, 51–58. 1531.
 WA 37, 627–672 Predigten zur heiligen Taufe. 1535.
 WABr. 9, Nr. 3616 Luther und Bugenhagen an Kurfürst Johann Friedrich. 10./11.5.1541.
 WADB 7, 2–27 Vorrede auf die Epistel S. Pauli an die Römer. 1522/1546.
 CR IV, 190–238 Liber Ratisbonensis (Regensburger Buch). 1541.
 Epit. Epitome. Formula Concordiae. 1577.
 SD Solida Declaratio. Formula Concordiae. 1577.

HERRMANN, Rudolf

- 1960 Luthers These "Gerecht und Sünder zugleich". Gütersloh.

HUOVINEN, Eero

- 1991 Fides infantium (auf finnisch; auf deutsch 1997), STKSJ 175. Helsinki.

GEMEINSAME ERKLÄRUNG

- 1995 Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre. Version 1995.
1997 Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre. Version Würzburg 1997.

JUSTIFICATION BY FAITH

- 1985 *Justification by Faith. Lutherans and Catholics in Dialogue VII.* Minneapolis.

VON LOEWENICH, Walther

- 1972 *Duplex iustitia.* Luthers Stellung zu einer Unionsformel des 16. Jahrhunderts. VIEG 68. Wiesbaden.

PEURA, Simo

- 1996 *Gott und Mensch in der Unio. – Unio. Gott und Mensch in der Nachreformatorischen Theologie.* Referate des Symposiums der Finnischen Theologischen Literaturgesellschaft in Helsinki 15.–16. November 1994. Hrsg. von M. Repo und R. Vinke. STKSJ 200 & SLAG 35, Helsinki. S. 33–61.

SAARINEN, Risto

- 1989 *Dottes Wirken auf uns.* Die transzendente Deutung des Gegenwart-Christi-Motivs in der Lutherforschung. VIEG 137. Stuttgart.

ZUR MÜHLEN, Karl-Heinz

- 1979 *Die Einigung über den Rechtfertigungsartikel auf dem Regensburger Religionsgespräch von 1541 – eine verpaßte Chance?* ZThK 76, 331–359.

Speculatio practica. Das Betrachten Gottes als Ursprung des aktiven Lebens bei Luther

ANTTI RAUNIO

1. *Die Frage nach dem Verhältnis zwischen Theorie und Praxis in Luthers Theologie*

1.1. Die Theologie als praktische "Wissenschaft"

LUTHER STELLT in mehreren Zusammenhängen die Forderung, die Theologie solle praktisch sein. Damit schließt er sich wenigstens begrifflich dem im Spätmittelalter üblich gewordenen Verständnis von der Theologie an. Nach *Wolffhart Pannenberg* vollzog sich die Entstehung der protestantischen Theologie in der von Duns Scotus ausgehenden und durch die Schule Ockhams vermittelten Tradition des Selbstverständnisses von Theologie als praktischer Wissenschaft. Daher war es für Luther selbstverständlich, daß die Theologie eine praktische und keine spekulative Wissenschaft ist.¹

Die besonders von Duns Scotus betriebene Veränderung des Theologieverständnisses führte also zu dem Ergebnis, daß die Theologie nicht mehr als spekulative sondern als praktische Wissenschaft verstanden wurde. Damit meint Scotus, daß der eigentliche Gegenstand der Theologie auf die Entstehung der Liebe zu Gott im menschlichen Willen zielt.

¹ PANNENBERG 1973, 233.

Diese Auffassung wurde dann zum Beispiel von Wilhelm Ockham und Gabriel Biel weitergeführt. Pannenberg weist darauf hin, daß Luther die spekulative Theologie entschieden ablehnt. *Reinhold Weier* konstatiert in seiner Studie über Martin Luthers Theologieverständnis, daß der Reformator den praktischen Charakter der Theologie besonders in der Gegenüberstellung zur Spekulation, aber auch zur Kontemplation betont. Nach Weier urteilt Luther über die Kirchenväter, sie hätten zu viel Kontemplation betrieben und sich zu wenig um die "practica" gekümmert, das heißt um die Verwaltung des Hirtenamtes, das in der Sorge um die Armen und Kranken besteht.²

Weier zufolge versteht Luther unter der praktischen Ausrichtung der Theologie vor allem ihre seelsorgerliche Dimension. Darüber hinaus spielt eine bestimmte Art von Erfahrung eine bedeutende Rolle in seinem Theologieverständnis. Dabei sind besonders die geistlichen Anfechtungen, "das Praktische der Theologie", das erfahren werden muß im Blick.³

In der Hervorhebung der pastoralen bzw. seelsorgelichen Aufgabe der Theologie sieht Weier den Gegensatz Luthers zur Scholastik und zur spekulativen Theologie. Die Hochscholastik hatte die aristotelische Denkweise auf die Theologie angewendet und letztlich die Spekulation, d. h. die *visio Dei* als Endziel der Theologie herausgearbeitet. Das praktische, sich auf das Handeln richtende Wissen beurteilte sie als minderwertig im Vergleich zu dem theoretischen Wissen, das sich aus dem Schau des Wesens verschiedener Dinge ergibt.

Ohne in diesem Zusammenhang präziser zu analysieren, wie z. B. Thomas von Aquin die *visio Dei* als Ziel und das Wesen Gottes als Gegenstand der Theologie verstanden hat, sollte noch gefragt werden, ob die Ablehnung der spekulativen Theologie im Spätmittelalter und in der Reformation dazu führt, daß die *visio Dei*, die Schau Gottes, ihre Stellung im Theologiekonzept verliert. Besonders was Luther betrifft, wird meistens nur betont, daß er die spekulative Theologie einfach ablehnt und sie für gefährlich sowie verderblich hält.

Oswald Bayer macht in diesem Zusammenhang darauf aufmerksam, daß Luthers Betonung der praktischen Natur der Theologie nicht bedeu-

² WEIER 1976, 118

³ WEIER 1976, 120–122

tet, daß er die auf Aristoteles zurückgehende Unterscheidung zwischen Theorie und Praxis akzeptiert. Vielmehr zerbricht dieses Zweierschema in seinem Verständnis des Glaubens und der Theologie.⁴ Bayer weist auch darauf hin, daß Luther den Begriff 'speculatio' gelegentlich positiv verwendet. Der Reformator kann zum Beispiel über "das wahre spekulative Leben" oder über "die rechte spekulative Theologie" sprechen. Bayer zufolge geschieht dies freilich nur in polemischen Zusammenhängen.⁵

Obwohl alle, die Luther gelesen haben, seine Neigung zu polemischen Äußerungen kennen, ist es m. E. berechtigt zu fragen, ob die positiven Hinweise auf die richtige Spekulation nur als Polemik verstanden werden sollten. Wenn Luther nämlich tatsächlich das Verhältnis zwischen Theorie und Praxis in neuer Weise versteht, ist es durchaus möglich, daß auch die Spekulation eine Bedeutung bekommt, die nicht direkt aus der aristotelischen Tradition stammt. Hier sollte diese Frage und – wenn auch nur andeutungsweise – zu erklären versucht werden, welche Rolle die "richtige Spekulation", d. h. das Sehen bzw. Betrachten Gottes im Glauben für Luthers Verständnis von Theorie und Praxis spielt.

1.2. Praktische Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis

Einer der bekanntesten Texten, in denen Luther die praktische Natur der Theologie behandelt, ist seine Auslegung des 51. Psalms aus dem Jahre 1532.⁶ Ihm zufolge besteht die praktisch-theologische Erkenntnis aus zwei Teilen. Der erste Teil besteht in der Erkenntnis des Gesetzes, der Sünde und der menschlichen Natur. Der andere Teil liegt dann in der Erkenntnis der Gnade, der Gerechtigkeit und des "Rates" Gottes. Ebenso wie sich die praktische theologische Erkenntnis auf die obengenannte Gegenstände richtet, ist sie auch sensitives Wissen, Erfahrung und Ge-

⁴ BAYER 1994, 42–43. Bayer zufolge ersetzt Luther das herkömmliche Theorie-Praxis-Schema durch seinem Verständnis des Glaubens als *vita passiva*. Der Reformator betont also den Glauben als Gottes Werk im Menschen, das leidend erfahren wird. Die *vita passiva* tötet nicht alles Wissen und Tun, sondern macht es neu.

Über die *vita passiva* bei Luther siehe LINK 1984.

⁵ BAYER 1994, 45.

⁶ BRUSH (1997) hat eben eine Untersuchung über Luthers Auslegungen des 51. Psalms veröffentlicht. Die Frage nach der praktischen Natur der Theologie wird darin aber nicht behandelt.

wißheit des menschlichen Herzens. Luther betont auch sonst, daß die praktisch-theologische Erkenntnis erfahrbar sein soll, oder wie er sagt "practicam theologiae muß man erfahren".⁷ Die Erfahrung, um die es hier geht, zielt auf die Anfechtung, aber nicht nur auf sie, sondern auch auf die Erfahrung der Gnade und der Rechtfertigung. Sowohl die Erkenntnis der Sünde als auch der Gnade soll also in diesem Sinne praktische, erfahrbare Erkenntnis sein.⁸ Die zwei Teile des theologischen Wissens nennt Luther auch, wenn er die theologische Erkenntnis von Gott und Mensch anspricht. Die für die Theologie spezifische Erkenntnis vom Menschen betrifft ihn als Sünder und als Verlorenen, die theologische Gotteserkenntnis aber betrifft Gott als den, der den Menschen rechtfertigt und heilt. Präziser ausgedrückt geht es um Gott als den, der den Menschen rechtfertigt und heilt, der seine eigene Sünde erkennt.⁹

Obwohl Luther die Selbsterkenntnis des Menschen den ersten und die Gotteserkenntnis den zweiten Teil der praktischen Theologie nennt, ist die wahre Selbsterkenntnis eigentlich eine Folge der Gotteserkenntnis. Wie er zum Beispiel in seiner Auslegung von Jakobs Ringen mit Gott erklärt, bedeutet das Sehen des Angesichtes Gottes eben Gott durch den Glauben im Widerstreit des Kreuzes zu erkennen und zu erfahren. Wenn

⁷ WA TR II, 35, 12–15 (TR 1306; v. 1532): "Theologia practica. Practicam theologiae muß man doch erfarn, es stehe, wie lang es wolle mit einem, aufs lengst doch in agone mortis. Selig ders ehe erfert und ders gewont, als Shclainhauffen, ich." Ks. myös WA TR II, 435, 11–13; 438, 19–22.

⁸ WA 40 II, 326, 34–37: "Porro haec cognitio peccati non est speculatio aliqua seu cogitatio, quam animus sibi fingit, sed est verus sensus, vera experientia et gravissimum certamen cordis, sicut testatur, cum dicit: 'iniquitatem meam cognosco', hoc est, sentio, experior." ; 327, 26–30: "Haec cum in animo sic sentiuntur, tunc debet sequi altera pars cognitionis, quae quoque non speculativa, sed tota practica et sensitiva esse debet, ut homo discat et audiat, quid sit gratia, quid iustificatio, quod Dei sit de homine sic ad infernum lapso consilium, quod scilicet per Christum stauerit hominem restituere etc."

Zu Luthers Verständnis der Erfahrung in der Theologie siehe z. B. BLAUMEISER 1995, 391–404.

⁹ WA 40 II, 327, 35 – 328, 18: "Hae sunt istae duae Theologicae cognitiones, quas David in hoc Psalmo tradit, ut sit argumentum Psalmi de cognitione hominis Theologica et de cognitione Dei etiam Theologica, Ne quis de Maiestate cogitet, quid fecerit Deus et quam potens sit... Nam Theologiae proprium subiectum est homo peccati reus ac perditus et Deus iustificans ac salvator hominis peccatoris"; 328, 30–34: "Ergo necessaria haec Theologica cognitio est, ut homo cognoscat, hoc est, ut sciat, sentiat et experiatur, quod sit reus peccati et addictus morti, Deinde etiam, ut contrarium sciat et experiatur, quod Deus sit iustificator et redemptor talis hominis, qui sic se cognoscit."

ein Mensch Gottes Angesicht sieht, wird ihm Gottes Wesen und Sinn ohne alle Larven offenbart. Dann erkennt er die Güte Gottes. Eben aus dieser Erkenntnis der göttlichen Güte folgt, daß der Mensch auch seine eigene Nichtigkeit erkennt. Luther kommt dann zu dem für unser Thema zentralen Ergebnis, daß alle die glauben, Gottes Angesicht ohne Unterlaß sehen. Sie erkennen und erfahren also, daß Gott reine Güte ist und sie mit barmherzigen Augen ansieht. Dies impliziert, daß sie zugleich ihre eigene Nichtigkeit erkennen.¹⁰ Mit den 'Larven Gottes' meint Luther hier vor allem den Zorn Gottes, der seine Güte verbirgt. Eben diese Larve wird durch die wahre Erkenntnis des Kreuzes von Gottes Angesicht weggenommen. Das Sehen Gottes ohne Larven verwirklicht sich aber nicht durch den spekulativen Versuch, sein Wesen direkt zu ergreifen, d. h. an der Larve in die Gott sich gekleidet hat, vorbei.¹¹

Luther betont immer wieder, daß die praktisch-theologische Erkenntnis keine Spekulation ist. Mit Spekulation meint er hier die Erkenntnis, die die Menschenseele selbst ausformt, also das diskursive Schließen, das von Prinzipien ausgeht, die in der Vernunft angelegt sind und die zu Schlußfolgerungen führen. Er stellt die im Herzen des Menschen entstehende Erkenntnis und die vom Himmel gegebene Erkenntnis gegeneinander.¹² Ein entsprechender Gegensatz besteht zwischen der rationalen Theologie und der auf dem Wort Gottes beruhenden

¹⁰ WA 24, 579, 22 – 580, 12.

¹¹ WA 40 II, 329, 7–11: "quia [David] non habuit deum, ut fingunt eum hypocritae, Mahometistae etc., qui speculationibus suis ascendunt in coelum et speculantur de deo creatore etc. Cum isto deo sey unverborren; qui vult salvus fieri, relinquat deum in Maestate, quia iste et humana creatura sunt inimici; 330, 9–13: "Si etiam Mahometista dicit: 'Miserere' etc., et Monachus, Si hereticus, so gilts nicht, quia non apprehendit deum velatum vel indutum larva vel persona nobis attemperata, sed in sua absoluta maiestate; da folget hals stortzen, Casus Luciferi et desperationem sempiternae."

Ein wichtiger Text über das Sehen des Angesicht Gottes im Glauben ist Luthers Auslegung zu Psalm 4,7 in den Operationes in Psalmos. Luther zufolge sieht der Glaube den gegenwärtigen Gott, der zum Helfen bereit ist. AWA 2, 200, 3 – 202, 14. Dazu siehe BLAUMEISER 1995, 330–331; RAUNIO 1993, 302–303.

¹² WA 40 II, 316, 2–3: "... cognoscere enim peccatum, gratiam et veram poenitentiam non est humanae rationis, sapientiae nec nascitur in nostris cordibus, sed divinitus datur"; 20–22: "vera cognitio horum locorum non pendet ex cognitione et sapientia rationis humanae nec nascitur, ut sic dicam, domi nostrae, in cordibus nostris, sed de coelo revelatur et datur."

Theologie.¹³ Die wahre Erkenntnis von Mensch und Gott ist also keine menschliche Weisheit, die als Folge des Vernunftgebrauchs entsteht, sondern sie ist stets Werk des Heiligen Geistes.¹⁴

2. *Spekulatives und praktisches Schließen in der Theologie*

2.1. Christus als Grund der praktischen Theologie

In Luthers Verständnis der praktischen Theologie werden vor allem zwei Gegebenheiten anders gesehen als in der spekulativen Theologie: erstens der Grund der Theologie und zweitens die Anwendung der theologischen Inhalte auf das Leben des Menschen. Die Bestimmung des Grundes der Theologie zeitigt auch entscheidende Folgen dafür, wie die Anwendbarkeit der Theologie verstanden wird.

Der Grund der praktischen Theologie ist Christus, dessen Tod durch den Glauben zugeeignet wird. Auf diesem Grund beruht das richtige praktisch-theologische Schließen. Die spekulative Theologie schließt nach Luther zum Beispiel folgendermaßen: Einem, der Gutes tut, geht es gut. Das richtige theologische Schließen geschieht aber anders, nämlich so: Einem, der Gott fürchtet, geht es letzten Endes gut. Das spekulative Schließen kann also keine richtige Erkenntnis vom Heil des Menschen vermitteln. Deswegen gehört sie zum Bereich der Hölle, wie Luther sagt. In demselben Zusammenhang verweist Luther auch auf Zwinglis Verständnis von der geistlichen Gegenwart Christi im Abendmahl, das er für spekulativ hält. Es erweist sich als eine rationale, aber

¹³ WA 40 II, 317, 18–19: ”Haec autem manifesta testimonia sunt, quod neque peccatum nec gratiam recte intellexerunt et simpliciter Theologiam Rationalem sine verbo Dei docuere.” WA TR I, 146 1–2 (1532): ”Sapientes homines vident ecclesiam contemptam et alios elatos, richten es nach der ratio sine verbo Dei, so gehn sie dahin.”

¹⁴ WA 40 II, 326, 25–33: ”De hac peccati et totius naturae cognitione Psalmus docet, et non tractat solum exemplum (...), sed complectitur totam doctrinam religionis spiritualis, de noticia Dei, item de noticia nostrae naturae, peccati, gratiae etc. Quare sentiamus hunc Psalmum esse generalem doctrinam totius populi dei, ab initio, quo factus est, usque in hunc diem, qua David, seu potius Spiritus sanctus in Davide, nos erudit ad cognitionem Dei et nostri. Magnifice autem utrunque tradit, Nam et egregie primo peccatum et deinde cognitionem gratiae, sine qua desperatio accidit, ostendit.”

nicht auf Gottes Wort beruhende Auffassung. In den Psalmen begegnet aber eine andere Denkweise. David hat nicht spekulativ geschlossen, sondern hat seine Sünde erkannt und gesagt: Gott erbarme dich meiner.¹⁵ Wenn ein Mensch 'miserere mei' zu Gott ruft, spricht er schon mit dem Gott, der sein Vater ist. Dies aber bedeutet, daß der Grund der Theologie, Christus, auch vorhanden ist, weil der Mensch nur dann zum Kind Gottes wird, wenn Christus im Glauben gegenwärtig ist. Christus ist aber eben dann gegenwärtig, wenn der Mensch den "sich in seinen Verheissungen gekleideten Gott" ergreift.¹⁶

Die spekulative Theologie führt jedoch zu falschen Konsequenzen. Ein Beispiel für spekulatives Schließen liegt dann vor, wenn der Mensch nach seinen Werken bestimmt wird. Es ist ebenso falsch, guten Werken ein gutes Resultat zu entnehmen, wie aus bösen Werken auf ein verdammendes Urteil zu schließen. Die Erkenntnis der Sündhaftigkeit des Menschen kann also auch zu der spekulativen Schlußfolgerung führen: Ich habe Sünde begangen, also bin ich verurteilt.¹⁷ Die beiden spekulativen Argumente gehen demnach davon aus, was der Mensch selber getan hat.

¹⁵ WA TR I, 72, 16–24: "Vera theologia est practica, et fundamentum eius est Christus, cuius mors fide apprehenditur. Omnes autem hodie, qui non sentiunt nobiscum et non habent doctrinam nostram, faciunt cum speculativam, quia sie konnen aus der cogitatio nit kommen: Qui bene fecerit etc. Es heist aber hit so, sed: Timenti dominum bene erit in ultimis. Speculativa igitur theologia, die gehort in die hell zum Teuffel. Sic Zinglius speculabatur: Corpus Christi est in pane, sed spiritualiter, quia ego speculor esse in pane. Haec est quoque Origenis theologia. Dauid non sic facit, sed agnoscit peccatum et dicit: Miserere mei, Deus."

¹⁶ WA 40 II, 329, 3–8 : "Quando audis, Prophetam Davidem loqui cum deo sic: 'Miserere' etc., et nullam fieri ab eo mentionem de Christo, ne putes Davidem Mahometistam, epicureum, gentilem; observa, quod loquatur cum deo non ut homines idolatrae, sectae etc., sed loquitur cum deo patrum suorum, cum deo promissore, das Christus mit drinnen sey, quia non habuit deum, ut fingunt eum hypocritae, Mahometistae etc. ...; 329, 11– 330, 2 Sed illum deum apprehendas, quem David, qui est vestitus suis promissionibus, ut Christus adsit, qui ad Adam dicit: 'Ponam inimicicias', 'et ipsum' etc. Den Gott man haben, Ne sit nudus deus da cum nudo homine."

Über die Gotteskindschaft der Christen als Teilhabe an Christus durch den Glauben siehe z. B. RAUNIO 1993, 315–317 und SAARINEN 1993, 179–181. Wichtige Luthertexte dazu z. B.: WA 10 I 1, 100, 8 – 101, 2; WA 17 II, 324, 8–15.

¹⁷ WA TR II, 56, 17–23 : "Omnes enim theologi speculative iudicantes in causis divinis sindt des Teuffls... Zwinglius, Oecolampadius fuerunt in tali tentatione ut iustitiarum dicentes: Male feci; sum damnatus. Mox cum audiunt theologiam, speculantur: ego peccavi; sum damnatus. Theologia est practica, non speculativa."

Die theologisch richtige Schlußfolgerung, was den Menschen als Sünder betrifft, muß jedoch auf dem Grund der Theologie, d. h. auf der Gerechtigkeit Christi, beruhen.¹⁸ Luther argumentiert folgendermaßen: "Wenn ich auch in mir Sünder bin, in Christus, der uns als Gerechtigkeit gegeben worden ist, bin ich nicht Sünder, sondern gerecht und gerechtfertigt durch den gerechten und rechtfertigenden Christus, der also der Rechtfertigende ist und von dem gesagt wird, daß er den Sündern gehört und daß er den Sündern gesandt worden ist."¹⁹

Der Mensch also bekennt, in sich selbst Sünder zu sein, in Christus aber gerecht und gerechtfertigt. Der Grund der Theologie, Christus, ist gerecht und er ist der Rechtfertiger und damit auch die Gerechtigkeit des Menschen. Christus als Gerechtigkeit gehört eben den Sündern, d. h. denen, die erkennen und bekennen, daß sie Sünder sind. Das oben dargestellte Schließen der praktischen Theologie: 'einem, der Gott fürchtet, geht es letzten Endes gut' betrachtet dieselbe Sache aus einem anderen Gesichtspunkt. Auch dieses Schließen muß vom Grund der Theologie ausgehen, weil es keine echte Gottesfurcht ohne Christus geben kann.

Luther betrachtet das spekulative Fehlschließen auch im Zusammenhang mit der Frage der Prädestination und des Vorherwissen Gottes. Von der Prädestination ausgehend kann folgendes fehlerhafte Argument dargestellt werden: Wenn ich prädestiniert bin, werde ich geheilt ohne Bezug darauf, ob ich Gutes oder Böses tue. Wenn ich nicht prädestiniert bin, werde ich verurteilt, ohne daß meine Werke berücksichtigt werden. Solches Schließen auf Grund der Prädestination geht jedoch am heilenden Werk Christi vorbei, d.h. an der Inkarnation, am Leiden und an der Auferstehung. Ebenso bleiben auch die Verkündigung der Propheten,

¹⁸ WA 40 II, 64, 9–12 (1531): "Postquam, sicut solet, Paulus 1. iecit fundamentum Christianae doctrinae, solet sic superstruere 'aurum, argentum', ut docet ad Cor: 'fundamentum est Christus' et iustitia Christi...".

¹⁹ WA 40 II, 327, 26–35: "Haec cum in animo sic sentiuntur, tunc debet sequi altera pars cognitionis, quae quoque non speculativa, sed tota practica et sensitiva esse debet, ut homo discat et audiat, quid sit gratia, quid iustificatio, quod Dei sit de homine sic ad infernum lapsa consilium, quod scilicet per Christum stauerit hominem restituere etc. Hic iterum erigitur animus deiectus et secundum hanc gratiae doctrinam cum gaudio statuit: Si sum peccator in me, in Christo non sum peccator, qui nobis factus est iusticia, sed sum iustus et iustificatus per iustum et iustificantem Christum, qui ideo iustificans est et dicitur, quod ad peccatores pertinet et peccatoribus missus est etc."

die Botschaft der Bibel und die Sakramente, d.h. alle Heilmittel, unbeachtet und nutzlos.²⁰

Das von der Prädestination ausgehende Schließen ist für Luther "die Ursünde selbst". In ihm kommt nämlich der Versuch zum Ausdruck, die Tiefe der Gottheit mit den Mitteln der natürlichen Spekulation, am geoffenbarten Gott vorbei, zu erreichen. Den Gegensatz zum spekulativen Denken über das Heil des Menschen sieht Luther stets in der Sendung Christi, seinem Leiden und Tod, dem Wort Gottes als Gesetz und Evangelium und den Sakramente.²¹

²⁰ WA 43, 457, 32 – 458, 2: "Libet autem ex hoc loco captare occasionem disputandi de dubitatione, de Deo et voluntate Dei. Audio enim spargi sceleratas voces inter nobiles et magnates de praedestinatione, sive praescientia divina: Sic enim loquuntur: Si sum praedestinatus, sive bene, sive male egero, salvabor. Si non sum praedestinatus, damnabor, nulla ratione habita operum. Contra has impias voces libenter multis disputarem, si possem per incertam valetudinem. Quia, si sunt verae voces, ut ipsis quidem videtur, tum plane tollitur incarnatio filii dei, passio et resurrectio, et quicquid fecit pro salute mundi. Quid proderunt prophetae ac tota scriptura sacra? Quid Sacramenta? Abiiciamus ergo et conculcemus ista omnia."

²¹ WA 43, 458, 3–19: "Sunt haec Diabolica et venenata tela et ipsum peccatum originale, quo seduxit Diabolus primos parentes, cum diceret: 'Eritis sicut dii.' Non enim erant contenti revelata divinitate, qua cognita beati erant. Sed volebant penetrare profunditatem divinitatis. Sic enim ratiocinabuntur, subesse aliquam arcanam causam, cur prohibuisset Deus, ne ederent de arboris fructu, quae erat in medio paradisi, eam volebant scire. Perinde ut isti hodie loquuntur: Oportet fieri, quod Deus praefinivit. Igitur incerta et inanis est omnis cura de religione aut de salute animarum. Atque tibi non est commissum, ut feras sententiam, quae est impervestigabilis: Quare dubitas tu aut abiicis fidem, quam Deus tibi praecepit? Quorsum enim attinebat mittere filium, ut pateretur et crucifigeretur pro nobis. Quid proderat instituere Sacramenta, si incerta sunt aut irrita prorsus ad nostram salutem? Alioqui enim, si quis fuisset praedestinatus, absque filio et absque Sacramentis aut scriptura sancta esset salvatus. Ergo Deus iuxta istorum blasphemiam horribiliter fatuus fuit mittendo filium, promulgando legem et Euangelium, mittendis Apostolis, si hoc voluit tantum, ut essemus incerti, et dubitarem, utrum simus salvandi, an vero damnandi."

WA 43, 459, 7–14: "Moses etiam petebat, ut ostenderet ipsi Deus faciem suam. Sed respondet Dominus: 'Posteriora mea tibi ostendam, faciem autem meam videre non poteris.' Est enim curiositas ista ipsum peccatum originis, quo impellimur, ut ad Deum adfectemus viam naturali speculatione. Sed est ingens peccatum, et conatus inutilis et irritus. Sic enim inquit Christus Ioannis 6.: 'Nemo venit ad patrem, nisi per me.' Ideo quando ad Deum non revelatum accedimus, ibi nulla fides, nullum verbum, neque ulla cognitio est, quia est invisibilis Deus, quem tu non facies visibilem."

Das in die göttlichen Geheimnisse eindringende spekulative Schließen führt entweder zur Unsicherheit und Verzweiflung oder zur Verachtung Gottes und aller seiner guten Gaben. Das Ergebnis des spekulativen Schliessens besteht letzten Endes im Unglauben, und eben dieser führt zum Untergang und zur Verdammnis. Deswegen nennt Luther solches Schließen eine List und eine Irreführung des Teufels.²² Entscheidend ist also, daß das spekulative Denken die Güte Gottes außer acht läßt.

2.2. Die sichtbare und erfahrbare Offenbarung der göttlichen Güte

Beide Argumente, sowohl die, die von der Sündigkeit des Menschen als auch die, die von der göttlichen Prädestination ausgehen, führen zu falschen Schlußfolgerungen, wenn der geoffenbarte Gott dabei nicht berücksichtigt wird. Luther zufolge "kann Gott nicht bezweifelt werden". Dies bedeutet, daß einer, der an der Wahrhaftigkeit Gottes zweifelt, Gott nicht als den verehrt, der er ist. Gott hat den Menschen sichere Zeugnisse von seiner Verlässlichkeit und Wahrhaftigkeit gegeben. Um den Menschen zu zeigen, daß er es ernst mit ihnen meint, hat Gott seinen Sohn gesandt und die Sakramente eingesetzt. Er bekräftigt also seine Wahrhaftigkeit nicht mit geistlichen, sondern mit sichtbaren und erfahrbaren Zeugnissen. In diesem Zusammenhang zählt Luther zu den sichtbaren Zeugnissen neben dem Wasser, dem Brot und dem Wein auch das Amt.

²² WA 43, 458, 20–27: "Sed sunt hae praestigiae Diaboli, quibus conatur nos dubios et incredulos reddere, cum Christus ideo venerit in hunc mundum, ut faceret nos certissimos. Necessè enim est sequi tandem vel desperationem, vel contemptum Dei, sacrorum Bibliorum, baptismi et omnium beneficiorum divinorum, quibus nos voluit confirmatos adversus incertitudinem et dubitationem. Dicent enim cum Epicureis: vivamus, edamus, bibamus, cras moriemur. Turcarum in morem temere in ferrem et ignem ruent, si quidem hora praefinita est, qua vel occumbas, vel evadas."

WA 43, 459, 35 – 460, 2: "Alias cogitationes et vias rationi aut carnis occidito, quia Deus eas detestatur. Id unum age, ut suscipias filium, ut placeat in corde tuo Christus in sua nativitate, miraculis et cruce. Ibi enim est liber vitae, in quo scriptus es. Idque unicum et praesentissimum remedium est istius horribilis morbi, quo homines in inquisitione Dei procedere volunt speculative, et ruunt tandem in desperationem aut contemptum. Si vis effugere desperationem, odium, blasphemiam Dei, omitte speculationem de Deo abscondito, et desine frustra contendere ad videndam faciem Dei. Alioqui perpetuo tibi in incredulitate et damnatione haerendum et pereundem erit. Quia, qui dubitat, non credit, Qui non credit, condemnatur."

Gott offenbart sich in allen diesen "fleischlichen Bildern". Seine Absicht ist, den Menschen sicher davon zu überzeugen, daß er ihm um Christi willen günstig gesonnen ist und daß er ihn heiligen und retten will. Auf diese Weise kann der Mensch auch seiner Prädestination gewiß werden, ohne neugierige und gefährliche Fragen nach Gottes Geheimnissen zu stellen.²³

Ein Denken, das aus der Offenbarung Gottes herausstrebt und über sie gelangen möchte, trachtet nach einem unerforschbaren Gegenstand, d. h. nach dem nicht geoffenbarten, verborgenen Gott. Es richtet sich also auf einen Gegenstand, der weder mit dem Glauben noch mit dem Wissen oder dem Denken zu erreichen ist. Solches Streben kann nur zur Zerstörung führen. Zerstörung bedeutet hier Unsicherheit, Verzweiflung und Unglauben. Dagegen soll die "wahre und sichere" Erkenntnis Christi gesetzt werden. Wer sich in ihr festmacht, der hat die allersicherste Gotteserkenntnis, die im Menschen bleibt, wenn die Seele sie mit festen Zutrauen ergreift.²⁴

Gottes Vorherwissen und Vorherbestimmung können also nicht mit den Mitteln der fleischlichen Weisheit bzw. des Schließens der menschlichen Vernunft begriffen werden. Gott erfüllt jedoch den Wunsch des Menschen, zu wissen, ob er prädestiniert ist, auf andere Weise. Gott offenbart sich nämlich, er macht sich den Menschen bekannt, ohne dabei seine Gottheit zu verlieren. Er inkarniert sich, d. h. er sendet seinen Sohn, der wegen der Sünden der Menschen stirbt und aufersteht. Er ermahnt die Menschen, seinem Sohn zuzuhören und auf ihn zu sehen, wie er in der Krippe schläft, im Schoß seiner Mutter liegt und am Kreuze hängt. Wenn der Mensch nämlich sieht, was Christus tut und spricht,

²³ WA 43, 462, 14–27: "Sed cum Deo non potest agi dubitative. Is enim non vult, nec potest esse mutabilis aut mendax. Sed summus cultus est, quem requirit, ut statuas eum esse veracem. Ideo enim dedit tibi firmissima argumenta certitudinis et veritatis suae. Dedit filium in carnem et mortem, instituit Sacramenta, ut scias eum non velle fallacem esse, sed veracem. Neque id spiritualibus argumentis, sed palpabilibus confirmat. Video enim aquam, video panem et vinum, video ministrum, quae omnia sunt corporalia, in quibus figuris carnalibus se revelat. Si cum hominibus agendum est, ibi licet dubitare, quid cui credas, et quomodo erga te adfecti sint. Sed de Deo certo et indubitanter statuere debes, eum esse tibi propitium propter Christum, te redemptum et sanctificatum esse precioso sanguine filii Dei: atque ita de praedestinatione tua certus eris, remotis omnibus curiosis et periculosis quaestionibus de DEI arcanis consiliis, ad quas impellere nos Sathan, sicut primum parentem impulit, conatur."

dann kann er gewiß sein, Gott zu ergreifen. Die Schlußfolgerung daraus ist: Wenn du auf Christus hörst, in seinem Namen getauft wirst und sein Wort liebst, bist du bestimmt prädestiniert und kannst auch deines Heils gewiß sein. Wenn du aber das Wort verachtest oder verleumdest, dann bist du verdammt.

Die Gewißheit, daß Gott Wahrhaftig ist und das Heil wirkt, entsteht also dort, wo der Gottessohn empfangen und ergriffen wird. Wenn dies geschieht, findet der Mensch gefallen an der Geburt Christi, an den Wundern und am Kreuz; er freut sich daran und dankt Gott in Christus. In Christus empfängt er auch die Verheißung, die ergangen ist, und wird seiner Prädestination gewiß. Neugieriges Eindringen in die göttlichen Geheimnisse erweist sich als überflüssig. Wer nämlich den menschengewordenen, geoffenbarten Gott empfangen hat, der hat auch den verborgenen Gott. Wenn der Mensch an den geoffenbarten Gott glaubt und sein Wort empfängt, dann wird ihm allmählich auch der verborgene Gott geoffenbart. Einer, der mit starkem Glauben den geoffenbarten Gott so ergreift, daß sein Herz auch dann an Christus festhält, wenn er "völlig leer geraubt ist", d. h. nichts eigenes mehr besitzt, versteht den verborgenen Gott. Dafür braucht man keine Eindringen in Geheimnisse, es wird aus dem heraus verstanden, was dem Menschen gegeben ist. Dies bedeutet, daß der Mensch, der den Sohn Gottes erkennt und weiß, daß er sich ihm als sein Herr und Heiland offenbaren will, auch daraus gewiß sein

²⁴ WA 43, 458, 28 – 459, 6: "Opponenda est autem cogitationibus istis vera et firma cognitio Christi: Sicut saepe moneo inprimis utile et necessarium esse, ut cognitio Dei certissima sit in nobis, et firma animi adensione adprachensa haereat. Aliqui inanis erit fides nostra. Si enim non stat promissionibus suis Deus, tum de nostra salute actum est. Cum e contra haec nostra consolatio sit, tametsi nos mutemur, ut ad immutabilem tamen confugiamus. Sic enim de se adfirmat Malachiae 3.: 'Ego Dominus et non mutor', et Romanorum 11.: 'Sine poenitentia enim sunt dona et vocatio Dei.' Sic igitur in libello de servo arbitrio et alibi docui. Esse distinguendum, quando agitur de notitia, vel potius de subiecto divinitatis. Aut enim disputandum est de Deo abscondito, aut de Deo revelato. De Deo, quatenus non est revelatus, nulla est fides, nulla scientia et cognitio nulla. Atque ibi tenendum est, quod dicitur: Quae supra nos, nihil ad nos. Eiusmodi enim cogitationes, quae supra aut extra revelationem Dei sublimius aliquid rimantur, prorsus Diabolicae sunt, quibus nihil amplius proficitur, quam ut nos ipsos in exitium praecipitemus, quia obiiciunt obiectum impervestigabile, videlicet Deum non revelatum. Quin potius retineat Deus sua decreta et mysteria in abscondito. Non est, cur manifestari nobis tantopere laboremus."

kann, daß Gott sein Herr und Vater sein will.²⁵ Er darf sich also des guten Willen Gottes gewiß sein.

3. *Spekulation und Kontemplation in der praktischen Theologie*

3.1. Das Betrachten der Güte Gottes als wahre Spekulation

Oben wurde schon mehrmals darauf hingewiesen, daß die praktische Theologie aus einer bestimmten Art des Sehens hervorgeht. Dieses Sehen ist jedoch etwas anders als die visio Dei, die Luther aus der Tradition kennt.²⁶ In einer bekannten Tischrede lehnt er eine Theologie als spekulativ ab, deren Ziel es ist, die Vereinigung Gottes mit der menschlichen Seele, d. h. mit dem Intellekt und den Willen, zu betreiben. Als Alternative nennt er das richtige spekulative Schließen, das zugleich auch praktisch ist: "glaube an Christus, und tue, was du tun sollst". Eine Theologie, die auf die Erkenntnis der mystischen unio zielt und eine Theologie, die sich auf die aus dem Glauben folgenden Werke richtet, bilden für Luther klare Gegensätze. Beachtenswert ist, daß die richtige Art der Theologie gleichzeitig sowohl spekulative als auch praktische Bezüge aufweist.²⁷

Obwohl Luther in mehreren Zusammenhängen über die auf menschlicher Vernunft beruhende Spekulation in negativem Sinne spricht, ist dies also nicht die einzige Bedeutung, in der er den Tatbestand der Spe-

²⁵ WA 43, 460, 23–35: "Deus dicit tibi: En, habes filium meum, hunc audias et accipites. Id si facis, iam certus es de fide et salute tua. Sed nescio, inquires, an maneam in fide? Attamen praesentem promissionem et praedestinationem suscipe, et non inquires curiosius de arcanis Dei consiliis. Si credis in Deum revelatum, et recipis verbum eius, paulatim etiam absconditum Deum revelabit. Quia, 'qui me videt, videt et patrem'. Ioannis 14. capite. Qui firma fide revelato Deo adhaeris, ita ut cor tuum sic sentiat te non amissurum Christum, etiamsi omnibus spoliatus fueris: tum certissime praedestinatus es, et absconditum Deum intelliges: imo iam de praesenti intelligis. Si filium agnoscis, et voluntatem eius, quod velit se tibi revelare, quod velit tibi esse Dominus: et salvator tuus. Igitur certus es, quod Deus etiam tuus Dominus et pater sit."

WA 43, 461, 23–28: "Caveant igitur pii, et id unum agant, ut discant adhaerere puero et filio, Iesu, qui est Deus tuus, propter te incarnatus. Hunc agnosce et audi, ac delectare in eo et age gratias. Si hunc habes, tunc etiam Deum absconditum pariter cum revelato habes. Et illa unica via, veritas et vita, extra quam nihil praeter exitium et mortem invenies."

²⁶ In diesem Zusammenhang muß außer Betrachtung bleiben, ob Luthers Auffassung faktisch Vorgänger in der Theologiegeschichte hat.

kulation verwendet. Die richtige Spekulation ist für ihn aber nichts, was von der Praxis getrennt wäre. Für das Verständnis des Verhältnisses zwischen Theorie und Praxis bei Luther ist es von entscheidender Bedeutung, daß der Spekulation auch eine positive Bedeutung zukommt. Dies wird zum Beispiel in der Erklärung von Gal. 3: 13 deutlich:

Christus wird aber nicht mit dem Gesetz oder mit den Werken angeeignet, sondern mit der vom Glauben erleuchteten Vernunft bzw. mit dem Intellekt. Diese Aneignung Christi mit dem Glauben ist spekulatives Leben (darüber die Sofisten viel plaudern, aber nicht wissen, worüber sie sprechen) im eigentlichen Sinne des Wortes. Und diese Spekulation, mit der Christus angeeignet wird, ist keine dumme Imagination der Sofisten und Mönche, die sich auf wunderbare Sachen über ihnen richtet. Sie ist vielmehr theologisches, glaubendes und göttliches Betrachten der auf den Baum gehängten Schlange, d. h. Christi, der wegen meiner, deiner und der gesamten Welt Sünden an das Kreuz gehängt ist. Es ist also klar, daß der Glaube allein rechtfertigt. Wenn wir aber durch den Glauben gerechtfertigt sind, treten wir in das aktive Leben ein. Die Sofisten hätten das kontemplative und das aktive Leben in dieser Weise richtig unterscheiden können, wenn sie das erstgenannte als Evangelium und das letztgenannte als Gesetz bezeichnet hätten, d. h. wenn sie gelehrt hätten, daß das spekulative Leben im Wort Gottes enthalten bleiben und von ihm geführt werden soll und daß darin nur das Wort Gottes betrachtet werden soll. Aber im Gesetz soll man das aktive Leben suchen, das nicht in Christus ergreift, sondern sich in den Werken der Liebe am Nächsten übt.²⁸

²⁷ WA TR I, 302, 30–34 (1532): "Speculativa scientia theologorum est simpliciter vana. Bonauenturam ea de re legi, aber er hett mich schir toll gemacht, quod cupiebam sentire unionem Dei cum anima mea (de qua nugatur) unione intellectus et volutatis. Sunt mere fanatici spiritus. Hoc autem est vera speculativa, quae plus est practica: Crede in Christum et fac quod debes."

²⁸ WA 40 I, 447, 15–28: "Apprehenditur autem Christus non lege, non operibus, sed ratione seu intellectu illuminato fide. Et illa apprehensio Christi per fidem proprie est Speculativa vita (de qua Sophistae multa nugantur; sed quid dicant, nesciunt). Et illa speculatio qua Christus apprehenditur, non est illa Sophistarum et Monachorum stulta imaginatio in mirabilibus supra se, sed est Theologica, fidelis et divina inspectio Serpentis suspensi in palo, Hoc est, Christi pendentis in cruce pro meis, tuis et totius mundi peccatis. Manifestum est ergo solam fidem iustificare. Fide autem nobis iustificatis, egredimur in vitam activam. Ad hunc modum Sophistae recte discernere potuissent vitam Contemplativam et Activam, Si hanc Evangelium, illam legem vocassent, hoc est, si docuissent speculativam vitam includi et dirigi debere in verbo Dei et plane nihil in ea spectandum esse quam verbum Evangelii; Activam vero vitam debere peti ex lege, quae Christum non apprehendit, sed exercet sese operibus charitatis erga proximum."

Diese Beschreibung des spekulativen Lebens enthält genau das, was oben 'praktische Theologie' genannt wurde. Das spekulative Leben besteht eben aus dem Fundament der Theologie: Christus, dessen Kreuz und Tod durch den Glauben angeeignet wird. Der Glaube, der Christus ergreift, erleuchtet die menschliche Vernunft so, daß der Mensch den gekreuzigten Christus, in dem zugleich seine Sünde und alle Sünden der Welt gekreuzigt sind, betrachten kann. Solches Betrachten Christi im Glauben ist zugleich theologisches und göttliches Betrachten, d. h. Betrachten, das nicht auf der eigenen Aktivität der menschlichen Vernunft beruhen kann. Luther schließt jedoch die Vernunft nicht völlig aus der richtigen Spekulation *aus*. Es geht ja um das Handeln der vom Glauben erleuchteten Vernunft, genauer gesagt des Intellekts.

Das Betrachten des gekreuzigten Christus erweitert sich dann auf das Betrachten des gesamten Evangeliums. Die Voraussetzung dafür ist, daß eben durch das Evangelium der Glaube sich Christus aneignet. Der Gegenstand des spekulativen Betrachtens ist das Evangelium, nicht das Gesetz. Das Gesetz und die Werke können sich Christus nicht aneignen. Deswegen kann sich das echte aktive Leben nur mit und durch den rechtfertigenden Glauben sich verwirklichen.

Auch in den Genesis-Vorlesungen kommt die Spekulation in positivem Sinne zur Sprache. Nach Luther soll das Spekulative jedoch eine andere Bedeutung erhalten als in den Klöstern gelehrt worden ist. Echtes spekulatives Leben ist, das gesprochene Wort zu hören und zu glauben und nur den gekreuzigten Christus kennen zu wollen. Nur Christus zusammen mit seinem Wort ist nützlicher und heilender Gegenstand der Spekulation. Luther warnt auch, sich von Christus zu trennen, d. h. über Gott an der Menschheit Christi vorbei zu spekulieren, was z. B. bei Kaspar Schwenkfeld der Fall war. Der Versuch, Gott ohne die Menschheit Christi zu erkennen, führt entweder in die Entzweiflung oder zu der falschen Vorstellung, daß der Himmel schon erreicht ist. Der Gegenstand der Kritik Luthers ist auch hier das Trachten nach einer solchen *Visio Dei* und einer solchen *unio cum Deo*, in der die Menschheit Christi keine Berücksichtigung findet.²⁹

3.2. Das Sehen der Güte Gottes in der unio cum Christo

Luthers Ziel besteht jedoch nicht darin, den Gedanken von einer Vereinigung zwischen Gott und Mensch abzulehnen, im Gegenteil. Die Vereinigung muß nur anders verstanden werden als in einer Mystik, die am menschengewordenen Christus vorbeigeht. Die richtige und "Frucht bringende" Spekulation oder Kontemplation Gottes verwirklicht sich, wenn sich der Mensch mit Christus durch die Menschheit Christi vereinigt. Es geht dann um die Vereinigung mit dem Christus, der sowohl menschlicher als auch göttlicher Natur ist. In dem inkarnierten Sohn Gottes sind nämlich "alle Schätze der Gottheit verborgen". Wie besonders *Tuomo Mannermana* in seinen Lutherstudien hervorgehoben hat, bedeutet die Gegenwart Christi im Glauben, daß Gott in der Fülle seines Wesens gegenwärtig ist. Im Glauben wird der Christ aller göttlicher Schätze, bzw. Eigenschaften Christi, wie Gerechtigkeit, Weisheit, Heiligkeit, Freude, Friede, Licht und Liebe usw., teilhaftig.³⁰

In der Kontemplation bzw. Spekulation, die sich auf den menschengewordenen Christus richtet, vereinigt sich der Mensch sowohl mit dem in der Krippe liegenden Kind Marias als auch mit dem ans Kreuz gehängten Opfer. Eben durch die Kontemplation, die durch die Menschheit Christi geschieht, zeigt sich dem Glauben das Herz bzw. das Wesen Gottes, nämlich seine Barmherzigkeit und sein guter Wille dem Sünder gegenüber. Aus dem Sehen der Barmherzigkeit und des guten Willen Got-

²⁹ WA 43, 72, 15–30: "Qui tales sunt, contemptissime loquuntur de vita activa, ac mihi quidem magno consistit, donec ex hoc errore liberatus sum. Placet enim rationi, et, ut Paulus appellat, videtur esse Angelorum religio. Hypocrita Vuicelius, et blasphemus Apostata aliquando obiiciebat mihi, nos nimis externa docere, spiritualibus insistendum esse etc. Vult enim ratio ambulare in mirabilibus super se: sed vos cavebitis hos laqueos Sathanae, et aliam constituētis definitionem vitae speculativae, quam in monasteriis docuerunt. Nempe hanc: Vera vita speculativa est, audire et credere verbum vocale, ac nihil velle scire, 'nisi Christum, eumque crucifixum'. Is solus cum verbo suo est obiectum speculationis utile et salutare, ab eo cave discedas, qui enim abiecta vel neglecta humanitate, seu carne Christi, de Deo, ut monachi solebant, et nunc Suenckfeldius et alii solent, speculantur, aut ad desperationem adiguntur, oppressi claritate Maiestatis, aut iubilant stulte, ac se in coelos positos somniant, decepti a Satana, talibus praestigiis animos ludente. Ac desperantibus quidem succurri potest, sed istis, qui ceu gaudio ebris se in sinu Dei sedere putant, non item." Siehe auch LINK 1984, 318–319.

³⁰ Siehe MANNERMAA 1989, 99–101. Diese für das Verständnis der Theologie Luthers zentrale Auffassung scheint dem modernen Luthertum besonders schwer verständlich zu sein.

tes entsteht dann "der wahrhaftige Friede und die Freude des Herzens."³¹ Im Glauben ist also alles, was gesehen und meditiert wird, durch die Menschheit Christi gegenwärtig.

In diesem Zusammenhang verbindet Luther mit der richtigen Spekulation neben dem Hören und dem Lesen des Wortes auch das Betrachten der Sakramente und das Ehren der Eltern und die Hilfe für die Elenden, d. h. das gottgewollte Leben unter den Menschen. Das spekulative Leben verwirklicht sich also nicht dann, wenn ein Mensch sich in die Einsamkeit zurückzieht, um mit Gott zu verkehren, sondern es bringt Frucht in der Welt und für die Welt.³² Das Sehen der Güte Gottes durch die Menschheit Christi führt demnach zum aktiven Leben. Dann sieht der Mensch nämlich die Güte, die sich ohne Unterlaß sich verwirklicht und wird dieser aktiven Güte teilhaftig.

Luthers Verständnis der praktischen Theologie umfaßt also sowohl die richtige Erkenntnis und die Erfahrung, wie es um den Menschen vor Gott steht, als auch die Werke, die im Dienst des Nächsten getan werden sollen. Spekulatives bzw. kontemplatives und aktives Leben sind beide Aspekte derselben praktischen Theologie. Beide Dimensionen der praktischen Theologie sollen vom Fundament der Theologie, d. h. von Christus und seiner Gerechtigkeit her betrachtet werden.³³

³¹ WA 43, 73, 3–10: "Ordinatam potentiam, hoc est, filium incarnatum amplectemur, in quo reconditi sunt omnes thesauri divinitatis'. Ad puerum illum positum in gremio matris mariae, ad victimam illam pendentem in cruce nos conferemus, Ibi vere contemplabimur Deum, ibi in ipsum cor Dei introspeciemus, quod sit misericors, quod nolit mortem peccatoris: sed ut convertatur et vivat. Ex hac speculatione seu contemplatione nascitur vera pax, et verum gaudium cordis. Itaque Paulus dicit: 'Nihil iudico me scire praeter Christum' etc. Huic speculationi cum fructu vacamus."

³² WA 43, 72, 9–14: "Qui enim recte speculari volet, intueatur Baptismum suum: legat Biblia sua, audiat conciones, honoret patrem et matrem, fratri laboranti subveniat, non concludat se, ut sordidum monachorum et monacharum vulgus solet, in angulum, et delectetur ibi suis devotionibus, ac sic putet se in Dei sinu sedere, et commercium habere cum Deo sine Christo, sine verbo, sine Sacramentis etc."

³³ WA 40 II, 64, 9 – 65, 1 (1531): "Postquam, sicut solet, Paulus 1. iecit fundamentum Christianae doctrinae, solet sic superstruere 'aurum, argentum', ut docet ad Cor: 'fundamentum est Christus' et iustitia Christi, postea 'superedificatur' bona opera et vere bona opera, quae opera comprehenduntur in brevi praecepto: 'diliges proximum tuum'."

4. Die praktische Kontemplation der göttlichen Güte

Anhand der Auslegung von Genesis 30: 9–11 betrachtet Luther auch das Verhältnis zwischen aktivem und kontemplativem Leben. Er kritisiert jede spekulative Allegorie, die die geistliche Dimension von Liebe, Geduld und Hoffnung mit Blick auf Gott verfinstert. Der Ausgangspunkt soll in keiner Allegorie, sondern im historischen Sinn gefunden werden. Der historische Sinn lehrt richtig, er "streitet, verteidigt, gewinnt und baut auf". Luther betont zwar, er hasse die Allegorie, aber findet doch eine Art und Weise dar, sie nützlich zu verwenden. Die Allegorie muß "mit dem reinen historischen Sinn zusammenpassen und sie muß die Spuren des heiligen Kreuzes enthalten". Sie muß also die Lehre vom Kreuz, von Glaube, Hoffnung, Liebe und Geduld vermitteln. Eine spekulative Allegorie aber, die in der Müßigkeit ohne das Kreuz und die Anfechtung entsteht, ist nicht in der Lage, dies zu lehren.³⁴

Besonders gefährlich ist die unhistorische Allegorie dann, wenn die Unterweisungen, wie Gottes Herrschaft in allen Ordnungen des Lebens, beispielsweise in der Familie, in der Gesellschaft und in der Kirche, zu verstehen ist, beiseite geschoben werden. Zum Beispiel spricht die allegorische Auslegung dieses Textes vom kontemplativem Leben in einem Kloster und verachtet das aktive Leben, obwohl es darin in der Tat um Familie und Ehe geht.³⁵

Luther lehnt also die Unterscheidung zwischen einem guten kontemplativem Leben und einem minderwertigen und sogar verachtenswerten aktiven Leben ab. Das aktive Leben ist nämlich Liebe bzw. der durch die Liebe wirkende Glaube und die Geduld unter dem Kreuz; es ereignet sich also, wenn dem Menschen die Widerwärtigkeiten und die Anfechtungen begegnen. Die Übung der Liebe und der Geduld gehört sowohl zum kontemplativen als auch zum aktiven Leben. Beide, d. h. das Be-

³⁴ WA 43, 668, 13–21: "Ego itaque odi allegorias. Si quis tamen volet iis uti, videat, ut cum iudicio eas tractet. Primum omnium enim quaerendus est historicus sensus, qui recte et solide nos erudit, qui pugnat, defendit, vincit et aedificat. Hic si fuerit genuinus et purus, postea quaeratur allegoria, sed non monastica, nec de vita speculativa. Sed quae concordet cum historia et complectatur reliquias Sanctae crucis, hoc est, doctrinam crucis, fidei, spei, charitatis, patientiae. Non monachum, qui sedet et loquitur cum Christo, et iactat apparitiones et voces angelorum, aut beatæ virginis Mariæ auditas. Is enim ociosus sine cruce ac tentatione. Talis vita speculativa est maledicta et damnat."

³⁵ WA 43, 666, 36 – 667, 29.

trachten der Güte Gottes und die Übung der Liebe in den Werken, müssen auch in der Familie und in der Gesellschaft praktiziert werden.³⁶ Zum Bereich des aktiven Lebens gehören zum Beispiel Unterweisungen, wie Gott im Familienleben gegenwärtig ist und handelt. Luther hält solche Unterweisungen für äußerst wichtig.³⁷

Ein Beispiel dafür ist Luthers bekannter Text, in dem er darstellt, wie unterschiedlich die natürliche Vernunft und der christliche Glaube das eheliche Leben betrachten.³⁸ Wenn die natürliche Vernunft das eheliche Leben ansieht, so rümpft sie die Nase und spricht: Ach, sollte ich das Kind wiegen, die Windeln waschen, Betten machen, Gestank riechen, die Nacht wachen, beim Schreien für es sorgen, seinen Ausschlag und Geschwür heilen, danach das Weib pflegen, ernähren, arbeiten, hier sorgen, da sorgen, hier tun, das leiden und dies leiden und was denn mehr an Unlust und Mühe der Ehestand lehrt. Ei, sollt ich so gefangen sein? O du elender, armer Mann, hast du ein Weib genommen, pfui, pfui des Jammers und der Unlust. Es ist besser, frei bleiben und ohne Sorgen ein ruhiges Leben geführt. Ich will ein Pfaff oder Nonne werden, meine Kinder auch dazu anhalten!

Der christliche Glaube aber *tut seine Augen auf und sieht* alle diese geringen, unangenehmen und verachteten Werke *im Geist an* und wird gewahr, daß sie alle mit göttlichem Wohlgefallen wie mit kostbarstem Gold und Edelsteinen geziert sind, und spricht: Ach Gott, weil ich gewiß bin, daß

³⁶ WA 43, 668, 36 – 669, 3: "Activa autem vita est charitas, vel fides per charitatem efficax, patientia etiam in cruce. Haec exercitia sunt utriusque vitae et contemplativae et activae, Non solum in monasteriis apud monachos et Conversos, verum etiam in oeconomia et politica apud omnes homines, qui vivunt in (40) fide et exercentur quantumvis obscuris et sordidis actionibus. Sed humana natura non vult esse contenta usitata doctrina et verbo Euangelii, nec sacramentis acquiescere, quae per filium Dei ac Apostolos tradita, perque eorum successores propagata sunt, sed requirit singulare aliquid. Ibi tum Diabolus venit et loquitur tecum. Nisi igitur poteris responderere: Sic dicit verbum Dei. Tu dicis contraria verbo, vade retro, Sathana, confestim subvertis."

³⁷ WA 43, 669, 19–25: "Ideo exempla earum sunt utilissima et maxime necessaria Ecclesiis: quia testantur Deum adesse, gubernare, tueri genus vitae oeconomicum, prae quo tuus coelibatus tua vita monastica et contemplativa foetet coram Deo: quin etiam in conscientia tua. Ac merito luunt monachi hunc suum contemptum coniugii. Quia enim rident haec et similia exempla et Dei opera ipsis sordent: vicissim ipsi quoque a Deo abiecti sunt et neglecti, donec in portetna turpitudinis et libidinum prolapsi sunt."

³⁸ WA 10 II, 295, 16 – 296, 11. Die Übertragung von O. Bayer. (Die Hervorhebungen vom Verfasser.) Siehe z. B. BAYER 1990, 59.

du mich als einen Mann geschaffen und von meinem Leib das Kind gezeugt hast, so weiß ich auch gewiß, daß dir's aufs allerbeste gefällt, und bekenne dir, daß ich nicht würdig bin, das Kindlein zu wiegen, seine Windeln zu waschen und für seine Mutter zu sorgen. Wie bin ich in die Würdigkeit ohne Verdienst gekommen, daß ich deiner Kreatur und deinem liebsten Willen zu dienen gewiß geworden bin? Ach, wie gerne will ich solches tun, auch wenn's noch geringer und verachteter wäre. Nun soll mich weder Frost noch Hitze, weder Mühe noch Arbeit verdrießen, weil ich gewiß bin, daß dir's so wohlgefällt.

Die natürliche Vernunft versucht also alle Mühe zu vermeiden, der Glaube aber betrachtet die allergeringsten Werken geistlich und sieht das Wohlgefallen Gottes in ihnen. Er sieht natürlich auch die Mühe, will sie aber nicht fliehen. Er sieht nämlich, wie Gott in dieser Welt gegenwärtig ist und handelt, er erfährt beides, das Kreuz und die göttliche Güte. Dies ist nichts anderes als das praktische Sehen, das Betrachten der Güte Gottes im Glauben, das zum aktiven Handeln für die anderen führt.

Quellen

- WA 10 II, 267–304 Vom ehelichen Leben. 1522.
WA 40 I In epistolam S. Pauli ad Galatas Commentarius ex praelectione D. Martini Lutheri collectus. (Cap. 1–4) 1531/35.
WA 40 II, 1–184 In epistolam S. Pauli ad Galatas Commentarius. Kap. 5–6. 1531/35.
WA 40 II, 313–470 Enarratio Psalmi 51. 1532.
WA 43 Die Große Genesisvorlesung. Kap. 18–30. 1535–1545.
WA TR I Tischreden.
WA TR II Tischreden.

Literatur

- BAYER, Oswald
1990 Schöpfung als Anrede. 2., erweiterte Auflage. Tübingen.
1994 Theologie. Handbuch Systematischer Theologie. Band 1. Gütersloh.

BLAUMEISER, Hubertus

1995 Martin Luthers Kreuzestheologie. Schlüssel zu seiner Deutung von Mensch und Wirklichkeit. Eine Untersuchung anhand der Operationes in Psalmos (1519–1521). Konfessionskundliche und Kontroverstheologische Studien. Paderborn.

BRUSH, Jack E.,

1997 Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis. Luthers Verständnis des 51. Psalms. Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 36. Tübingen.

LINK, Christian

1984 Vita passiva. Rechtfertigung als Lebensvorgang. —Evangelische Theologie 44, 315–351.

MANNERMAA, Tuomo

1989 Der im Glauben gegenwärtige Christus. Rechtfertigung und Vergottung. Zum ökumenischen Dialog. Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums, Neue Folge 8. Hannover.

PANNENBERG, Wolfhart

1973 Wissenschaftstheorie und Theologie. Frankfurt am Main.

RAUNIO, Antti

1993 Summe des christlichen Lebens. Die "Goldene Regel" als Gesetz der Liebe in der Theologie Martin Luthers von 1510 bis 1527. Helsinki.

SAARINEN, Risto

1993 Die Teilhabe an Gott bei Luther und in der finnischen Lutherforschung. —Luther und Ontologie. Das Sein Christi im Glauben als strukturierendes Prinzip der Theologie Luthers. Hrsg. von Anja Ghiselli, Kari Kopperi und Rainer Vinke. Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft 31. Veröffentlichungen der Luther-Akademie Ratzeburg Band 21. Helsinki und Erlangen. S. 167–182.

WEIER, Reinhold

1976 Das Theologieverständnis Martin Luthers. Paderborn.

Publikationsliste

Tuomo Mannermaa 1961–1997

Professori Tuomo Mannermaan
kirjallinen tuotanto 1961–1997

RITVA VETRI & JARI VISTO

1961

Albert Camus ajattelijana. – *TA* 66, S. 301–309.

1962

Arvostelu on vaikeata. – *Etsijä* Nr. 5, S. 18–19.

(& Myllyniemi, Seppo) AS:n uskontokeskustelun selostuksesta. – *Ylioppilaslehti* 22.3. 1962.

Humaniteettinäkemys ja kristinusko. – *Ylioppilaslehti* 23.11. 1962.

Matti Luomalle. – *Ylioppilaslehti* 8.12. 1962.

Mytologiaa ja mysteeriöitä. – *Etsijä* Nr. 4, S. 21–22.

Professori Osmo Tiililä. – *Etsijä* Nr. 11, S. 19.

Vasama avaruuteen. – *Etsijä* Nr. 4, S. 22.

Viimeinen Thermopylain sankari teologina. – *Ylioppilaslehti* 2.11. 1962.

(Rez.) Melkein hyvä kirja. Fromm, Erich, Rakkaus ja henkinen kypsyyys. – *Etsijä* Nr. 1, S. 14.

1963

Hromádka, kommunismi ja Suomen kirkko. – *Kyyhkynen* Nr. 2, S. 14–16.

Kuka on Josef L. Hromádka? – *Vartija* 76, S. 31–34.

(Rez.) Lepp, Ignace, Ateismens psykologi. – *Vartija* 76, S. 88–91.

1964

Kriisin ihminen. – *Vartija* 77, S. 252–260.

Teologian ajankohtaisesta tehtävästä. – *Vartija* 77, S. 57–60.

(Rez.) Kristus ja inhimillinen kärsimys. Jones, Stanley, Kärsivien Kristus. – *Etsijä* Nr. 3, S. 30–31.

1965

Ainutlaatuinen ekumeeninen konferenssi. – *Näköala* Nr. 6, S. 191–193.

J. L. Hromádkan käsitys kirkosta ja sen suhteesta maailmaan. – *TA* 70, S. 214–225.

Kristinusko ja moderni tajunta. – *Suomalainen Suomi* 33, S. 226–227.

(Rez.) Dogma und Denkstrukturen. Festschrift für Edmund Schlink. – *TA* 70, S. 175.

(Rez.) Hromádka, Josef L., An der Schwelle des Dialogs zwischen Christen und Marxisten. – *TA* 70, S. 372.

(Rez.) Hromádka, Josef L., Kirkko ja rautaesirippu. – *TA* 70, S. 105.

(Rez.) Johannes XXIII, Geistliches Tagebuch. – *TA* 70, S. 370.

(Rez.) Simojoki, Martti, Uskonto vai Jumala. – *TA* 70, S. 106.

(Rez.) Spener, Philip Jacob, Kirkon uudistus (Pia desideria). – *TA* 70, S. 105.

(Rez.) Teinonen, Seppo A., Kriisin kirkko. – *TA* 70, S. 105.

1966

Eräs tapa oppia teologiaa. Kuraattorin palsta. – *Kyyhkynen* Nr. 1–2, S. 5.

Teologian ylioppilaiden asenteista. Kuraattorin palsta. – *Kyyhkynen* Nr. 4, S. 7–8.

Uutta katolista fundamentaaliteologiaa. – *TA* 71, S. 136–141.

(Rez.) Künneht, Walter, Miten puhua Jumalasta. – *TA* 71, S. 115–116.

- (Rez.) Luoma, Matti, Uskonnonpsykologiaa eilen ja tänään. – *Teologia ja kirkko* 13, S. 111–113.
- (Rez.) Melzer, Friso, Haaste Intiasta. – *TA* 71, S. 289.
- (Rez.) Richardson, Alan, Uskon pääpuolustuslinjalla. – *TA* 71, S. 289.
- (Rez.) Seidlmayer, Michael, Wege und Wandlungen des Humanismus. – *TA* 71, S. 174.
- (Rez.) Tillich, Paul, Perustukset järkkyvät. – *TA* 71, S. 349–350.

1967

- Kirkko ja yhteiskunta. Genevessä 12.–16.7.1966 pidetyn konferenssin asiakirjoja. Toim. Esko Rintala, Tuomo Mannermaa & Riitta Virkkunen. *Suomen ekumeenisen neuvoston julkaisuja XII*. Joensuu. 182 S.
- Ancilla theologiae. Kuraattorin palsta. – *Kyybkyinen* Nr. 5–6, S. 5–6.
- Dietrich Bonhoeffer – teologian tiennäyttäjät? – *TA* 72, S. 406–411.
- Kirkkojen maailmanneuvoston keskuskomitean 20. kokous Heraklionissa 15.–26.8.1967. – *Näköala* Nr. 3, S. 156–158.
- Teologian mielekkyydestä. Kuraattorin palsta. – *Kyybkyinen* Nr. 1, S. 10–11.

1968

- Kaikki uudeksi. Upsalassa 4.–20. heinäkuuta 1968 pidettävän Kirkkojen maailmanneuvoston neljännen yleiskokouksen valmistelukirjanen. Toim. Tuomo Mannermaa. *Suomen ekumeenisen neuvoston julkaisuja XIII*. Helsinki. 56 S.
- Esipuhe. – Erwin Metzke, Jumala ja materia. Lutherin sakramenttiteologian maailmankatsomuksellinen merkitys. *Avain-sarja* 23. Helsinki. S. 5–6.
- Oleminen ja ilmiö. Eräs Rahner-tutkimuksen perustehtävä. – *TA* 73, S. 128–134.
- Upsala Suomessa. – *Kyybkyinen* Nr. 3, S. 9–11.
- (Rez.) Luominen ja lunastus. Toim. Seppo A. Teinonen. – *TA* 73, S. 111–112.
- (Rez.) Suuntana ykseys. Toim. Seppo A. Teinonen. – *TA* 73, S. 111–112.

1969

- Onko Karl Rahnerin uskonnonfilosofinen pääteos tulkittu virheellisesti? – *TA* 74, S. 450–456.

(Rez.) Rendtorff, Trutz & Tödt, Heinz Edward, Vallankumouksen teologia. – *TA* 74, S. 510–511.

1970

Lumen fidei et obiectum fidei adventicium. Uskontiedon spontaanisuus ja reseptiivisyys Karl Rahnerin varhaisessa ajattelussa. *MESJ* 19. Kuopio. 156 S.

Eine falsche Interpretationstradition von Karl Rahners "Hörer des Wortes"? – *Zeitschrift für katholische Theologie* 92, S. 204–209.

(Rez.) Grane, Leif, Die confessio Augustana. – *TA* 75, S. 461.

(Rez.) Laestadius, Lars Levi, Hulluinhuonelainen. – *TA* 75, S. 212.

1971

Karl Rahnerin varhainen filosofinen antropologia. *MESJ* 21. Helsinki. 74 S.

Karl Rahnerin teologinen metodi. – *TA* 76, S. 57–63.

(& Kiviranta, Simo) Tunnustus kriisissä. – *Kevätkyhö* Nr. 3, S. 22–30.

1972

Fritz Burin käsitys ilmoituksesta. – *TA* 77, S. 107–122.

(& Forsberg, Juhani & Kiviranta, Simo) Ongelmana Raamattu. Appendicula Heikki Räisäsen ohjelmaan. – *TA* 77, S. 213–226.

Kristillisen spiritualiteetin merkitys teologialle. Katkelmia Tuomo Mannermaan alustuksesta. – *Kyyhkynen* Nr. 4, S. 11–12.

Välttämätön tieto. – *Kyyhkynen* Nr. 7, S. 15–16.

(Rez.) Rahner, Karl, Hörer des Wortes. – *TA* 77, S. 67.

(Rez.) Ranchetti, Michael, The Catholic modernists. – *TA* 77, S. 265.

1973

(& Kiviranta, Simo) Genesis und Struktur. Das Problem der Einheitlichkeit des Leuenberger Konkordienentwurfs. – Von der wahren Einheit der Kirche. Lutherische Stimmen zum Leuenberger Konkordienentwurf. Hrsg. von Ulrich Asendorf & Friedrich Wilhelm Künneth. Berlin. S. 79–87.

Kirkon kasvatustoiminnan suunnittelun mahdollisuuksia. – *TA* 78, S. 278–292.

Konkordian metodi ja teologinen kokonaiskonseptio. – Leuenbergin konkordialuonnoksen teologisia perusongelmia. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon työryhmän muistio. *MESJ* 22. Toim. Simo Kiviranta. Kuopio. S. 38–47.

1974

(& Kiviranta, Simo) Genesis und Struktur II. Das Problem der Einheitlichkeit der Leuenberger Konkordie. – Leuenberg – Konkordie oder Diskordie? ökumenische Kritik zur Konkordie Reformatorischer Kirchen in Europa. Hrsg. von Ulrich Asendorf & Friedrich Wilhelm Künneth. Berlin. S. 115–123.

Der Interpretationsprozess der Leuenberger Konkordie. Esitelmä Euroopan luterilaisten kirkonjohtajien konsultaatiossa Nyborg Strandissa 25.–30.11.1974. Moniste. Helsingin Yliopiston systemaattisen teologian laitoksen Leuenberg-kokoelma.

(Rez.) Weth, Gustaf, Maon ja Jeesuksen välissä. – *TA* 79, S. 149.

1975

Kristillisen opin vaiheet. Dogmihistorian peruskurssi. Helsinki. 197 S. (2. p. 1977, 3. p. 1983, Jyväskylä.)

Dietrich Bonhoefferin uskonnoton kristinuskon tulkinta. – *TA* 80, S. 3–10.

Kristillinen sielunhoito ja psykoterapia. – *TA* 80, S. 77–84.

Leuenbergin konkordian teologinen metodi. – *TA* 80, S. 438–452.

Sielunhoidon perusteet. – *Hengellinen Kuukauslehti* 87, S. 259–260.

Sielunhoito kirkon tehtävänä I. – *Kirkkopäivät Joensuussa 1975*. Vammala. S. 72–83.

(Rez.) Kyrkogemenskap. Red. av Thurnberg, Lars. – *TA* 79, S. 423–424.

1976

Kansankirkon teologinen tulkinta suomalaisessa keskustelussa. – *TA* 81, S. 138–153.

(& Kiviranta, Simo) Katholizität der Kirche in den evangelisch-lutherischen Bekenntnisschriften. – Kirche – Sakrament – Amt. Deutsch-skandinavische Theologentagung von 25.–28. August in Ratzeburg. Hrsg. Ulrich Asendorf & J. Heubach Hamburg. S. 130–134.

Totuus vallankäytön kohteena. – *Kotimaa* 12/2.11. 1976.

(Rez.) Talasniemi, Jussi, Sielun pelastus. Christian Scriverin teologia. – *TA* 81, S. 281–284.

1977

Kenellä on valta kirkossa Lutherin mukaan? – Iustificatio impii. Jumalattoman vanhurskauttaminen. Juhlakirja professori Lauri Haikolan täyttässä 60 vuotta 9.2.1977. Toim. Jussi Talasniemi. *STKSJ* 103. Helsinki. S. 161–165.

Pelastus vanhurskauttamisena ja jumalallistamisena. – *TA* 82, S. 500–526. Auch: *TA* 83, S. 307.

Raamatullisuus kirkossa. – Mitä on Raamatullisuus. Pieksämäki. S. 12–18.

1978

Preussista Leuenbergiin. Leuenbergin konkordian teologinen metodi. *MESJ* 29. Vammala. 209 S.

Luterilainen ”potestas fidelium”. – *Sisarenpoika* Nr. 1, S. 8–11.

Oulun püspanvaali. – *Kotimaa* 68/11.9.1978

1979

In ipsa fide Christus adest. Luterilaisen ja ortodoksisen kristinuskonkäsityksen leikkauspiste. *MESJ* 30. Vammala. 78 S.

Uskon ja rakkauden suhde Lutherin teologiassa. – *TA* 84, S. 329–340.

1980

Kontrapunkteja. Teologisia tutkimuksia ajankohtaisista teemoista. *STKSJ* 122. Vammala. 187 S.

Augsburgin tunnustus tänään. – *Kotimaa* 21/21.4.1980 Auch: *Keskijohjanmaa* 24.4.

Kaikenlaisia eläimiä Nooan arkissa. – Yhteyttä etsimässä. Kirkkopäivät 1981 valmisteluaineisto. Vammala. S. 13–20.

Luterilainen uskonkäsitys perustuu kirkon isien kirjoituksiin. – *Kotimaa* 36/27.3.1980

Luterilaisen etiikan aarteita. – *Turun Sanomat* 20.4.1980

Tunnustuksen merkitys. – *Keskipojhanmaa* 24.2.1980

Usko ja rakkaus pelastuksen kannalta. – *TA* 85, S. 455–468.

1981

Augsburgin tunnustus tänään. – *Perusta* Nr. 1, S. 15–17.

Itse ihmisen hyvä tahto on läsnäoleva Kristus. Karl Hollin Luther-tulkinnan filosofinen lähtökohta. – Teologian näkymiä 1980-luvun alkaessa. Toim. Eeva Martikainen & Kalevi Tamminen. *STKSJ 123*. Helsinki. S. 67–74.

Jumalan hengellinen ja maallinen hallinta. – Luterilainen usko tänään. Augsburgin tunnustuksen selityksiä. Toim. Simo Kiviranta. Vaasa. S. 81–84.

Mikä on kirkossa muuttumatonta. – Luterilainen usko tänään. Augsburgin tunnustuksen selityksiä. Toim. Simo Kiviranta. Vaasa. S. 78–80.

”Mitä minun pitää tekemän, että pelastuisin?” (Apt 16:30). – Samalla tiellä. Oulun ekumeeniset päivät 11.–13.9.1981. Raportin laatinut Aino Iho. Suomen Ekumeeninen neuvosto, paikallisen yhteyden jaosto. Helsinki. S. 6–9.

Puun ”täytyy” kantaa hedelmää. – Luterilainen usko tänään. Augsburgin tunnustuksen selityksiä. Toim. Simo Kiviranta. Vaasa. S. 46–49.

Martti Luther, Kristityn vapaudesta. Von der Freiheit eines Christenmenschen. Suomentanut Tuomo Mannermaa. *Uusi Luther sarja 1*. Vaasa. 48 S.

1982

Von Preussen nach Leuenberg. Hintergrund und Entwicklung der theologischen Methode der Leuenberger Konkordie. *Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums, Neue Folge. Band 1*. Hamburg. 207 S.

Ekumeniikka ja kultainen sääntö. – *TA* 87, S. 283–289.

Miten uudistaisiin kirkkoa. – *Perusta* Nr. 2, S. 13–14.

Suomalainen kulttuuri ja Martti Luther. – *Suomalainen vuosikirja* 83. Pieksämäki. S. 173–177.

Martti Luther, Isä meidän -rukouksen selitys. Auslegung deutsch des Vaterun-
sers für die einfältigen Laien 1519. Suomentanut Tuomo Mannermaa.
Uusi Luther sarja 2. Vaasa. 112 S.

- (Rez.) Martikainen, Jouko, Gerechtigkeit und Güte Gottes. – *TA* 87, S. 62–64.
 (Rez.) Ruokanen, Miikka, Hermeneutics as an ecumenical method in the theology of Gerhard Ebeling. – *TA* 87, S. 593–599.

1983

- Kaksi rakkautta. Johdatus Lutherin uskonmaailmaan. Juva. 99 S.
 Jumalan yleinen ja pelastava työ maailmassa. – *Perusta* Nr. 2, S. 57–64.
 Lutherin oikeusajattelu ja sen vaikutus Suomessa. – Luther ja yhteiskunta. Toim. Eeva Martikainen. *STKSJ* 136. Helsinki. S. 51–65.
 Luther-pimennys luterilaisuudessa. – *Turun Sanomat* 27.3.1983 Auch: *Kotimaa* 38/31.3.1983
 Stellungnahme zu ”Kirche als geistlich-sakramentale Communio mit Christus und seinen Heiligen” in der Theologie Luthers. – Ökumenische Erschliessung Martin Luthers. Referate und Ergebnisse einer internationalen Theologenkonsultation. Hrsg. von Peter Manns & Harding Meyer. Paderborn. S. 184–188.
 Theosis und das Böse bei Luther. – Makarios-Symposium über das Böse. Vorträge der Finnisch-deutschen Theologentagung in Goslar 1980. Hrsg. von Werner Strothmann. Wiesbaden. S. 170–179.
 Työnohjausten teologisista perusteista. – *TA* 88, S. 217–221. Auch: Työnohjaus – ammatillisen kasvun avain. Toim. Kirsti Aalto. Hämeenlinna 1984. S. 255–262.

1984

- Diakonia elettyinä sovituksena. – *TA* 89, S. 1–5.
 Johdatus Lutherin lukemiseen. – *TA* 89, S. 477–480.
 Laupiaan samarialaisen teologia. – *Diakonian vuosikirja* 1984. Helsinki. S. 19–26.
 Rakkaus Jumalaan Lutherin teologiassa. – *Elevatis Oculis*. Studia mystica in honorem Seppo A. Teinonen. Toim. Pauli Annala. *MESJ* 42. Vammala. S. 144–154.
 Das Verhältnis von Glaube und Liebe in der Theologie Luthers. – Luther in Finnland. Hrsg. von Miikka Ruokanen. *Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft* A 23. Vammala. S. 99–110.
 (Rez.) Ahonen, Risto, Kristillisen lähetystyön ja amerikkalaisen imperialismin dilemma John R. Mottin ajattelussa. – *TA* 89, S. 46–48.

1985

Eksegetiikka, teologia ja kirkon oppi. – *TA* 90, S. 277–279.

Eksegetiikka ja raamattuteologia. – *TA* 90, S. 479–490.

Keskustelu naisesta ja kirkon virasta jatkuu. Edellisen johdosta. – *TA* 90, S. 130–133.

Luther ja theosis. – Pastor et episcopus animarum. *Studia in honorem episcopi Pauli Verschuren*. Toim. Pentti Laukama. *MESJ* 47. Vammala. S. 15–29.

Nykyinen vaihe keskustelussa pappisviran avaamisesta naisille. – *TA* 90, S. 46–49.

Teksti ja tulkinta. Edellisen johdosta. – *TA* 90, S. 299–302.

Suhteeni musiikkiin. – *Vartija* 98, S. 83–84.

Virsikirjachdotuksen sisältö. – *Hengellinen Kuukauslehti* 97, S. 14–15.

1986

Hannu Salorannan kirjoituksen johdosta. – *TA* 91, S. 293.

Luterilaisten suhde toisiin kirkkoihin. – *TA* 91, S. 138–140.

Luther-tulkinnan todentamisesta. – *TA* 91, S. 40–42.

Tosiasiat ja tulkinta. – *TA* 91, S. 121–127.

1987

Thesaurus Lutheri. Auf der Suche nach neuen Paradigmen der Luther-Forschung. Referate des Luther-Symposiums in Finnland 11.–12.11.1986. Hrsg. von Tuomo Mannermaa, Anja Ghiselli & Simo Peura. *Veröffentlichungen der Finnischen Theologischen Literaturgesellschaft 153 & Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft A 24*. Vammala. 327 S.

Grundlagenforschung der Theologie Martin Luthers und die Ökumene. – Thesaurus Lutheri. Auf der Suche nach neuen Paradigmen der Luther-Forschung. Referate des Luther-Symposiums in Finnland 11.–12.11.1986. Hrsg. von Tuomo Mannermaa, Anja Ghiselli & Simo Peura. *Veröffentlichungen der Finnischen Theologischen Literaturgesellschaft 153 & Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft A 24*. Vammala. S. 17–35.

Lauri Haikolalle. – *TA* 92, S. 9.

Lutherin käsitys tieteiden ja uskonnon erilaisista logiikoista. – *Tiedepolitiikka* Nr. 2, S. 11–14.

Mikä on mahdotonta ja mikä mahdollista? – *Tule ja auta* Nr. 2, S. 8–10.

Muuan unohdus. – *Kotimaa* 16/6.2.1987.

1988

Diakonian hengellinen perusta. – *Diakonia tänään*. Toim. Leena Suominen. Piek-sämäki. S. 12–24.

Martti Simojoki ja teologia – erään teologin silmin. – Rukous ja jumalanpalvelu-selämä. Toim. Tapio Lampinen. *STKSJ* 162. Helsinki. S. 93–98.

Miksi julistus ja palvelu ovat irronneet toisistaan? – *Kirkkomme lähetys* Nr. 1, S. 2–5.

Sielunhoidon paikka ja tulkinta kirkossa. – *Sielunhoidon Aikakauskirja* 1. Helsinki. S. 1–12.

1989

Der im Glauben gegenwärtige Christus. Rechtfertigung und Vergottung Zum ökumenischen Dialog. *Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums, Neue Folge. Band 8*. Hannover. 200 S.

Ekumeenisen tiedekunnan haasteet ja mahdollisuudet. – *Karjalainen* 23.4.1989.

Luterilainen ehtoollisoppi vanhurskauttamisopin näkökulmasta. – *TA* 94, S. 385–388.

Luterilainen teologia ja rakkauden teologia. – Usko ja rakkaus. Luterilaisen teo-logian mahdollisuudet tänään. Toim. Simo Peura. *STKSJ* 165. Jyväskylä. S. 9–18.

Oikeutettu viha? – *Viesti terveydenhuollon henkilökunnalle* Nr. 1, S. 4–6.

Uusi raamatunkäännös ja kritiikki luterilaisen vanhurskauttamisopin hämärtymi-sestä. – *Hengellinen Kuukauslehti* 101, S. 150.

(Rez.)Yhdessä Jumalan lähetyksessä. Luterilaisen maailmanliiton näkemys lähe-tyksestä. Ajankohtaisia missiologisia dokumentteja Nr. 2. – *Kirkkomme lä-hetys* Nr. 1, S. 45.

1990

Einig in Sachen Rechtfertigung? Eine lutherische und eine katholische Stellung-nahme zu Jörg Baur. – *Theologische Rundschau* 55, S. 325–335.

Evangelis-katolinen dialogi umpikujassa. – *TA* 95, S. 425–429.

- Evankeliumin puhtaus ja terapeuttinen sielunhoito. – Evankeliumi ja sen ulottuvuudet. Toim. Antti Raunio. *STKSJ 172*. Vammala. S. 95–106.
- Paavalin kirjeiden suomennoksen filosofis-teologinen lähtökohta. – *TA 95*, S. 209–214.
- Theosis als Thema der finnischen Lutherforschung. – Luther und Theosis. Vergöttlichung als Thema der abendländischen Theologie. Hrsg. von Simo Peura & Antti Raunio. *Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft A 25 und Luther-Akademie Ratzeburgs Band 15*. Helsinki. S. 11–26.
- (& Ghiselli, Anja; Peura, Simo; Lohse, Bernhard) Thesaurus Lutheri: lupaava alku dialogille. – *TA 95*, S. 324–327.
- (& Ghiselli, Anja; Peura, Simo; Hägglund, Bengt) Thesaurus Lutheri: en lutherrenässans i nutida finsk teologi. – *TA 95*, S. 327–328.
- (& Ghiselli, Anja; Peura, Simo; White, Graham) Thesaurus Lutheri: Luther teologisena ajattelijana. – *TA 95*, 329–331.
- Valoisia päiviä. Saarna Siionin virsien 200-vuotisjuhlilla Jalasjärvellä. – *Hengellinen Kuukauslehti 102*, S. 340–342.
- Vielä Paavalin kirjeiden suomentamisesta. – *TA 95*, S. 319–320.

1991

- Diakonian teologiaa vanhasta kirkosta reformaatioon. – Hoivatkaa toinen toistanne. Diakonian teologian käsikirja. Toim. Kerttu Inkala. Pieksämäki. S. 39–47.
- Kirkon uudistus, rakkaus ja luterilainen perintö. – Purjeena perinne. Juhlakirja Arkkipiispa John Vikstromin täyttäessä 60 vuotta. *Turun arkkipiispan vuosikirja 41*. Turku. S. 74–79.
- Liebe VI. Reformation und Orthodoxie. – *Theologische Realenzyklopädie. Band 21*. Salzweg-Passau. S. 152–156.
- Musiikin teologiasta. Teesejä ja toivomuksia. – *TA 96*, S. 1–2.
- Rukouksen teologia – keskeneräinen tehtävä akatemian ja kirkon välimaastossa. – *Academia et ecclesia. Studia in honorem Fredric Cleve*. Red. Hans-Olof Kvist. Åbo. S. 140–145.
- Tiede ja henkilökohtainen sitoutuminen – Lennart Pinomaa teologina. Kirkon uudistusten teologia. Toim. Kari Kopperi. *STKSJ 174*. Helsinki. S. 11–15.

1993

Paralleleleja. Lutherin teologia ja sen soveltaminen. Toim. Antti Raunio. *STKSJ* 182. Jyväskylä. 288 S.

Nordiskt Forum för Studiet av Luther och luthersk teologi 1. Referate des ersten Forums für das Studium von Luther und lutherischer Theologie in Helsinki 21.–24.11.1991. Hrsg. von Tuomo Mannermaa, Petri Järveläinen & Kari Kopperi. *Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft A 28*. Helsinki. 103 S.

Hat Luther eine trinitarische Ontologie? – Luther und Ontologie. Das Sein Christi im Glauben als strukturierendes Prinzip der Theologie Luthers. Referate der Fachtagung des Instituts für Systematische Theologie der Universität Helsinki in Zusammenarbeit mit der Luther-Akademie Ratzeburg in Helsinki 1.–5.4.1992. Hrsg. von Anja Ghiselli, Kari Kopperi & Rainer Vinke. *Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft A 31 & Veröffentlichungen der Luther-Akademie Ratzeburg Band 21*. Vammala. S. 9–27.

Jumalan yleinen ja pelastava työ maailmassa. – *Perusta* Nr. 2, S. 57–64.

Theologische Ontologie bei Luther? – Nordiskt Forum för Studiet av Luther och luthersk teologi 1. Referate des ersten Forums für das Studium von Luther und lutherischer Theologie in Helsinki 21.–24.11.1991. Hrsg. von Tuomo Mannermaa, Petri Järveläinen & Kari Kopperi. *Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft A 28*. Helsinki. S. 37–53.

1994

Hat Luther eine trinitarische Ontologie? – Luther und die trinitarische Tradition: ökumenische und philosophische Perspektiven. Hrsg. von Joachim Heubach. *Veröffentlichungen der Luther-Akademie Ratzeburg Band 23*. Erlangen. S. 43–60.

Konrad Raiserin ekumeeninen ohjelma. – *Reseptio* Nr. 3, S. 17–18.

Santiago de Compostela 1993 ja me. – *Reseptio* Nr. 1, S. 9–12. Auch: Ekumeeninen vuosikirja 1993. Toim. Jan Edström & Sirpa-Maija Vuorinen. *Suomen ekumeenisen neuvoston julkaisuja XLIII*. Helsinki. S. 9–13.

Uskonto olkoon uskontoa. Teinosen teologian perusintentioneista. – *TA* 99, S. 375–376.

1995

Kaksi rakkautta. Johdatus Lutherin uskonmaailmaan. 2. täydennetty painos. *STKSJ 194*. Helsinki. 115 S.

Pieni kirja Jumalasta. Jyväskylä. 105 S.

Grund der Freiheit in der Theologie Martin Luthers. – Kirche in der Schule Luthers. Festschrift für D. Joachim Heubach. Erlangen. S. 79–89.

Hyvydessään Jumala lahjoittaa meille iankaikkisen elämän. – *Kotimaa 44/3.11.1995*

Vorwort & Freiheit als Liebe. Einführung in das Thema. – Freiheit als Liebe bei Martin Luther. 8th International Congress for Luther Research in St. Paul, Minnesota, 1993. Seminar I Referate/papers. Eds. Dennis Biefeldt & Klaus Schwartzwäller. Frankfurt am Main. S. 7–8 & 9–18.

1996

Jumalan armo ja lahja – vanhurskauttamisopin perusta. Laato taistelee itse keksimänsä vastustajan kanssa. – *TA 101*, S. 173–175.

Lapsi uskon esimerkinä. – *Tule ja auta*. Nr. 3, S. 4–5.

Die lutherische Theologie und die Theologie der Liebe. – In der Wahrheit bleiben: Dogma – Schriftauslegung – Kirche. Festschrift für Reinhard Slenczka zum 65. Geburtstag. Hrsg. von Manfred Seitz & Karsten Lehmkuhler. Göttingen. S. 111–119.

Sana ja kuva, eleet ja riitti. Kasualiat julistavina toimituksina. – *TA 101*, S. 204–207.

Über die Unmöglichkeit, gegen Texte Luthers zu systematisieren. Antwort an Gunther Wenz. – *Unio. Gott und Mensch in der nachreformatorischen Theologie*. Hrsg. von Matti Repo & Rainer Vinke. *STKSJ 200*. Helsinki. S. 381–391.

Vapauden perusta Lutherin teologiassa. – Jumalan kansan tie. Simo Kivirannan 60-vuotisjuhlakirja. Toim. Reijo Arkkila & Erkki Koskeniemi & Seppo Suokunnas. Jyväskylä. S. 33–36.

1997

Participation and Love in the Theology of Martin Luther. – Philosophical Studies in Religion, Metaphysics, and Ethics. Essays in Honour of Heikki Kirjavainen. Edited by Timo Koistinen and Tommi Lehtonen. *Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft 38*. Saarijärvi. S. 303–311.