

# *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 Ratze-  
burg in Helsinki 1.–5.4.1992

Herausgegeben von  
Anja Ghiselli, Kari Kopperi und Rainer Vinke

LUTHER-AGRICOLA-GESELLSCHAFT • Helsinki  
MARTIN-LUTHER-VERLAG • Erlangen

1993

Luther-Agricola-Gesellschaft  
Fabianinkatu 7  
FIN-00130 Helsinki  
Finnland

ISSN 0357-3087  
ISBN 951-9047-33-6

Martin-Luther-Verlag  
Fahrstraße 15  
D-91014 Erlangen  
Deutschland

ISBN 3-87513-088-X

© Luther-Agricola-Gesellschaft & Martin-Luther-Verlag

Vammalan Kirjapaino Oy  
Vammala 1993

## Inhalt

<i>Vorwort</i> .....	7
TUOMO MANNERMAA Hat Luther eine trinitarische Ontologie? .....	9
ALEKSANDER RADLER Theologische Ontologie und reale Partizipation an Gott in der frühen Theologie Luthers .....	28
SIMO PEURA Wort, Sakrament und Sein Gottes .....	35
ALBRECHT BEUTEL Antwort und Wort .....	70
OSWALD BAYER Luthers Verständnis des Seins Jesu Christi im Glauben .....	94
ANTTI RAUNIO Sein und Leben Jesu Christi im Glauben bei Luther .....	114
THEODOR JORGENSEN Wort und Bild bei Luther .....	142
JOUKO MARTIKAINEN Bild und Sein Gottes in der Theologie Luthers .....	155
RISTO SAARINEN Die Teilhabe an Gott bei Luther und in der finnischen Lutherforschung .....	167
<i>Autorenhinweis</i> .....	183
<i>Die Herausgeber</i> .....	185

## Vorwort

Ein Thema wie „*Luther und Ontologie. Das Sein Christi im Glauben als strukturierendes Prinzip der Theologie Luthers*“ mag in der Lutherforschung überraschend erscheinen. Verständlicher wird es jedoch auf dem Hintergrund der in Finnland zehn Jahre lang betriebenen Lutherforschung und ihrer Ergebnisse in Verbindung mit der Zusammenarbeit zwischen dem Institut für Systematische Theologie der Theologischen Fakultät an der Universität Helsinki und der Luther-Akademie Ratzeburg. Der Kernpunkt dieser Zusammenarbeit sind die Fachtagungen in Helsinki, die in zeitlichen Abständen von drei Jahren durchgeführt worden sind.

In dem 1986 veranstalteten Symposium „*Thesaurus Lutheri*“ wurden neue Paradigmen der Lutherforschung vorgestellt. Dabei bildete eine damals neue Interpretation von der Bedeutung der realen Gegenwart Christi im Glauben, wie sie in der Theologie Luthers zum Ausdruck kommt, den Mittelpunkt. Diese Paradigmen eröffneten neue Aspekte für die Deutung der Theologie Luthers sowie für ökumenische Theologie.

Die Diskussion wurde im Jahre 1989 im Symposium „*Luther und Theosis*“ fortgesetzt, wo die Problematik der realen Gegenwart Christi anhand des Theosis-Gedankens erläutert wurde. Dabei war festzustellen, daß die bisherigen Forschungsergebnisse eine genauere Untersuchung der ontologischen Fragestellungen der Theologie Luthers erforderlich machen, um den Inhalt der reformatorischen Theologie Luthers klarer zum Ausdruck bringen zu können.

Das Symposium „*Luther und Ontologie*“ im April 1992 hat die obengenannte Herausforderung aufgenommen. Zielsetzung dieses Symposiums war es abzuklären, welcher ontologische Status dem im Glauben gegen-

wärtigen Christus in der Theologie Luthers zukommt und was das Ganze vom Standpunkt des Glaubens und der Liebe her gesehen bedeutet. Gleichzeitig stand die Frage zur Debatte, ob Luther eine besondere Auffassung über die Beziehung zwischen Gott und Mensch vertritt, die für die heutige theologische und ökumenische Diskussion relevant sein könnte.

Der vorliegende Sammelband besteht aus den Symposiumsvorträgen und deren Korreferaten, die die Vortragenden für den Druck überarbeitet haben. Das Thema wurde aus zwei Richtungen angegangen. Erstens (die Artikel von *Mannermaa, Peura, Bayer, Raunio, Jörgensen, Martikainen*) wird eine Antwort auf die im Sinne Luthers grundlegende ontologische Frage gesucht: Was bedeutet es, daß Gott im Christen oder Christus im Glauben gegenwärtig ist? M. a. W. welcher ontologische Status kommt dem göttlichen Sein in der menschlichen Wirklichkeit zu? Die zweite Gruppe besteht aus Artikeln (*Radler, Beutel, Saarinen*), in denen bisherige Untersuchungen zur Problematik der realen Gegenwart und die daraus entstandene Diskussion behandelt werden.

Die Symposiumsteilnehmer waren sich einig darüber, daß die über das vorliegende Thema begonnene Diskussion fortgesetzt werden muß. Dieser nun erscheinende Sammelband verfolgt das Ziel, die Ergebnisse des Symposiums einer breiteren Leserschaft zugänglich zu machen, um damit der Weiterführung der Diskussion zu dienen.

Unser Dank gebührt der Akademie von Finnland, dem Kultusministerium Finnlands samt der Luther-Akademie Ratzeburg, deren finanzielle Hilfe die Veranstaltung des Symposiums und die Publikation dieses Sammelbandes ermöglicht hat. Gleichzeitig danken wir der Luther-Agricola-Gesellschaft, die das Werk in ihre Schriftenreihe aufgenommen hat.

Im Juni 1993

Die Herausgeber

## Hat Luther eine trinitarische Ontologie?

TUOMO MANNERMAA

Dem lutherischen Glaubensverständnis gemäß ist die Heilige Trinität selbst im Glauben des Christen gegenwärtig. Diese Lehre ist typisch nicht nur für die Theologie Luthers, sondern auch für die spätere lutherische Theologie. So hebt die *Formula concordiae* hervor, daß jeder Christ ein Tempel Gottes sei. Im Christen seien nicht nur die „Gaben“ Gottes, sondern Gott selbst gegenwärtig. Der dreieinige Gott ist die „ewige und wesentliche Gerechtigkeit“ (*aeterna et essentialis iustitia*),<sup>1</sup> die im Christen einwohnt und ihn Gutes zu tun drängt. Dessen ungeachtet, daß zwischen der Rechtfertigungslehre Luthers und der *Formula concordiae* große, wenigstens begriffliche Unterschiede bestehen, ist der Gedanke der Gegenwart Christi wesentlich für beide. Gott *ist* im Christen real gegenwärtig.

Was bedeutet, daß Gott im Christen *ist*? Wie ist dieses *Sein* Gottes im Menschen zu verstehen? Die Disziplin, die das Sein als solches als ihren Gegenstand hat, heißt Ontologie. Ontologie muß hier nicht inhaltlich verstanden werden, z. B. im Sinne einer platonischen, aristotelischen, nominalistischen oder funktionalistischen Ontologie, sondern ganz formal im Sinne einer Disziplin, die das Sein erforscht. Unsere Frage kann nun so formuliert werden: Welchen ontologischen Charakter hat das Sein Gottes

---

1 BSLK, 933.

im Christen? Haben die klassischen Vertreter der lutherischen Theologie die Gegenwart Gottes im Christen in dem Masse reflektiert, daß in ihren Texten ontologisches Denken über dieses Sein Gottes zu finden wäre? Im folgenden werde ich versuchen, eine Antwort auf diese Frage aufgrund der Theologie Luthers zu finden. Die Positionen der späteren lutherischen Theologen können hier nicht behandelt werden.

## I

Als Ausgangspunkt auf der Suche nach der Antwort benutze ich die Weihnachtspredigt, den *Sermo Lutheri, In natali Christi. Job 1, 1–14*.<sup>2</sup> Hier skizziert Luther nicht nur sein Verständnis der Partizipation des Menschen an Gott, sondern er entwirft auch den knappen Grundriß einer theologischen Ontologie mit Hilfe philosophisch-ontologischer Begrifflichkeit. Das heißt, er konzipiert einen allgemeinen, d. h. alle Seinsgebiete betreffenden Seinsbegriff anhand der göttlichen Trinität.

Das Modell, demgemäß das allgemeine Sein in allem Seienden verstanden wird, ist eben die innertrinitarische *processio verbi ex Patre*. Der Vater bringt in sich selbst sein Wort für sich selbst hervor (*Deum Patrem sibi suum apud se verbum proferre*).<sup>3</sup> Noch mehr: in diesem *proferre verbum* zeigt sich Gott gewissermassen für sich selbst und bringt gleichsam sich selbst hervor oder produziert sich selbst. Das Sich-Selbst-Produzieren Gottes ist die Bewegung Gottes, mit der er „lebt“ oder die er *ist*.

Im Hintergrund dieses Gedankenganges stehen einige grundlegende Definitionen Luthers. Mit dem Hinweis auf Aristoteles bestimmt er erstens das Wesen Gottes als Bewegung: „die Bewegung ist Aristoteles zufolge das Wesen Gottes selbst“ (*motus est ipsa essentia Dei secundum Aristotelem*). Gott ist der sich bewegende Akt als solcher (*actus mobilis in quantum*

---

2 WA 1, 20–29.

3 WA 1, 26, 39–40.

*huiusmodi*).<sup>4</sup> Nun wurde gesagt, daß Gott sich so bewegt, daß er das Wort aus sich und für sich hervorbringt. Demnach ist der Akt des Hervorbringens des Wortes Gott selbst, *Actus producendi verbi* ist also *deus ipse*.<sup>5</sup>

Nun muß die zweite Definition herausgestellt werden, die in dem schon Gesagten mit vorausgesetzt war, aber noch expliziert werden muß. Diese zweite Voraussetzung heißt: die Bewegung und das Bewegliche bzw. das Sich-Bewegende sind identisch (*identitas motus cum mobili*). Folglich sind in Gott der produzierende Intellekt und das produzierte Wort identisch. „*Sic verbum est intellectus ipse in quantum huiusmodi*.“<sup>6</sup> Der Sohn bzw. das Wort Gottes ist das Wesen Gottes selbst, und das göttliche Sein (*esse divinum*) ist das Wort selbst. „*Ita ergo et Filius Dei est ipsa essentia Dei, et esse divinum est ipsum verbum, solo scilicet illo ineffabili et superintelligibili motu ab eo descendens*.“<sup>7</sup>

Von diesem Seinsverständnis her, nach dem der *actus producendi verbum* das Sein Gottes und in dem *esse divinum ipsum verbum* ist, entwirft Luther dann den knappen Grundriß einer allgemeinen Ontologie des geschaffenen Seins. Das leitende Prinzip liegt darin, daß alle Grundebenen des Seienden die *processio verbi* in Gott stufenweise vetreten. Im geschaffenen Sein gibt es fünf Stufen. Ganz oben auf der Skala steht die *creatura intellectualis*, dann folgt die *creatura rationalis*, weiter *sensualis*, *animalis* und zu unterst die *creatura inanimalis*.<sup>8</sup> Alle diese Seinstufen spiegeln je auf ihre Weise das Hervorgehen des Wortes innerhalb der Heiligen Trinität wieder. „Der Intellekt oder der Verstand, wenn er mit sich tätig ist, sich bewegt, mit sich spricht, bringt das Wort inwendig hervor, und so nimmt er sich gleichsam wahr, lebt und verursacht aus sich den lebendigen Akt und die intellektuale Wahrnehmung, weil ja der Intellekt anzeigt, daß Gott der Vater bei sich das Wort für sich hervorbringt. Auf dieselbe Weise zeigt auch die

---

4 WA 1, 27, 23–24.

5 Vgl. WA 1, 27, 24–26.

6 WA 1, 27, 35.

7 WA 1, 27, 37–39.

8 WA 1, 26, 1–35.

sinnliche Natur, wenn sie den Sinn oder die Sinneswahrnehmung produziert, sich selbst an, verursacht sich selbst und macht sich in gewisser Weise lebendig und produziert sich auf diese Weise selbst, damit sie *in sensu* ist, wo sie früher nicht war. Dasselbe kann auch von dem Beseelten gesagt werden. Wenn es wächst, blüht und Frucht bringt, so geht es schon aus sich selbst heraus und bringt etwas hervor, das sein ist, und dennoch verläßt es sich selbst nicht. So geschieht es auch in Gott.

Dasselbe gilt sogar für die unbeseelte Natur; wenn sie bewegt wird, wächst sie in gewisser Weise an und gelangt vorwärts zu einem Ort, an dem sie zuvor nicht war. Wie nämlich der Intellekt, der Verstand und der Sinn durch ihre Erkenntnis dahin vorwärtsschreiten, wo sie früher nicht waren, so geht auch die beseelte Natur durch ihr Anwachsen und die unbeseelte Natur durch ihre Bewegung dahin, wo sie zuvor nicht waren, und so vervielfältigen sie in sich selbst sich selbst, machen sich mehrfach, aber gehen dennoch nicht von sich selbst weg, sondern bleiben umgekehrt im höchsten Grade bei sich selbst und dasselbe. So bleibt auch Gott in unaussprechlicher Weise dasselbe, er vervielfältigt sich selbst jedoch, wenn er sich selbst versteht, spricht, empfindet, sich vergießt und mit sich selbst tätig ist, sich mit der intelligiblen, ja, superintelligiblen Bewegung bewegt.

Igitur sicut intellectus vel ratio, dum secum agit, se movet, secum loquitur, verbum profert intus ac sic iam velut sentit ac vivit vitalemque actum sensationemve intellectualem ex se suscitatur, quando indicat Deum Patrem sibi suum apud se verbum proferre, Ita sensualis natura, dum sensum vel sensationem facit, seipsam ostendit et suscitatur et quodammodo vivificatur et seipsam producit, ut sit in sensu, ubi prius non erat. Ita de animato, quando crescit, floret, fructificatur, iam velut ex seipso procedit et producit aliquid sui et tamen non seipsum deserit: ita et in Deo fit. Imo est sic inanimatum: dum movetur, quodammodo crescit et proficit, quomodo prius non fuit. Quia sicut per cognitionem suam intellectus et ratio et sensus proficit in id, in quo prius non fuit, Ita animatum per incrementum suum et inanimatum per motum suum proficit in id, in quo prius non fuit, ac sic

in se ipso iam sese multiplicat et plurificat, non tamen recedit a se ipso, imo maxime manet idem. Ita ineffabiliter Deus, dum se intelligit, dicit, sapit, sentit, profundit et agit ac intelligibili, imo superintelligibili quodam motu movet, manet idem et tamen seipsum multiplicat.<sup>9</sup>

Wie das obige Zitat erkennen läßt, besteht kein Zweifel, daß Luther in dieser Phase seines Werkes eine vom augustinischen Denken beeinflusste theologische bzw. trinitarische Ontologie vertreten hat.

Es ist nun schwierig, die bleibende Bedeutung einer solchen Ontologie für die spätere Theologie Luthers einzuschätzen. Es scheint mir jedoch begründet, zuerst *vier Implikationen* dieser Ontologie anzuführen, die sich für die gesamte Theologie Luthers als bestimmend erweisen, auch wenn er ihren Gebrauch später nicht mehr eigens thematisiert.

*Erstens* bedeutet der Gebrauch der philosophischen Begrifflichkeit hier ebensowenig wie anderswo in der Theologie Luthers, daß er Theologie und eine bestimmte Philosophie einfach miteinander vermischt. Luther konstatiert in seiner Weihnachtspredigt zwar ausdrücklich, daß Aristoteles in seiner Philosophie einerseits sehr angemessen der Theologie dient, freilich aber andererseits nicht in dem Sinne, wie Aristoteles selbst es will, sondern nur wenn er „besser verstanden und angewandt“ wird. Luther sagt auch, daß die aristotelische Philosophie schön und der höchsten Theologie nützlich sei, aber daß sie nur von wenigen verstanden, d. h. in ihrer richtigen theologischen Relevanz begriffen werde. Ich zitiere diese zwei Stellen: „*Vide quam apte serviat Aristoteles in Philosophia sua Theologiae, si non ut ipse voluit, sed melius intelligitur et applicatur.*“<sup>10</sup> „*Pulehra haec Philosophia sed a paucis intellecta altissimae Theologiae utilis est.*“<sup>11</sup> In dieser Predigt haben wir wohlgemerkt zwar eine Skizze der Ontologie Luthers, aber genauer ausgedrückt eine Skizze eben der *theologischen* Seinslehre.

*Zweitens* ist es unmöglich, das Seinsverständnis Luthers als eine essen-

---

9 WA 1, 26, 36–27, 12.

10 WA 1, 28, 19–21.

11 WA 1, 29, 27–28.

tialistische Ontologie bzw. „Substanzontologie“ im allgemein üblichen Sinne zu klassifizieren. Das Sein ist in Luthers ontologischem Entwurf keine in sich ruhende und statische Größe. Weil das Grundmodell des Seins die Heilige Trinität ist und weil die *processio verbi* aus Gott Vater Gott selbst *ist*, bedeutet dies, daß das Sein ein ständiges Produzieren des Wortes ist. Gerade wie die *nascentia animati ipsum animatum* ist, so ist die *processio verbi ipse deus in quantum huiusmodi*.<sup>12</sup> Das Sein Gottes, das Luther zufolge auch im Glauben gegenwärtig ist, ist also keineswegs ein Ding oder eine dinghafte Entität, sondern es ist aktuelle Wirklichkeit, die dennoch ein Sein, *esse*, ist. Wenn auch die philosophischen Begriffe, mit deren Hilfe man von diesem Sein spricht, theologisch „getauft“ werden müssen, werden sie doch verwendet. Dieser theologische Gebrauch der philosophischen Begriffe sprengt aber die Grenzen der aristotelischen Ontologie. Schon Augustin übt übrigens ausdrücklich Kritik an der Kategorienlehre des Aristoteles, d. h. an seinem Seinsverständnis. Augustinus versteht, wie *Oeing-Hanhoff* sagt „den Geist, der wesentlich Selbsterkenntnis ist und sich in der Erkenntnis ausspricht und darstellt, auch als ‚Bild und Darstellung seiner selbst‘; ... und zwar derart, daß diese ‚reine Repräsentation seiner selbst‘ nicht mehr als Akzidens einer Substanz zu bestimmen ist. Gehört die Darstellung seiner selbst aber wesentlich zum Leben des Geistes, dann muß auch in Gott ein Sich-selber-Aussprechen, also das Bilden eines ihn völlig darstellenden Wortes als seines vollkommenen Bildes angenommen werden.“<sup>13</sup>

Das *dritte* für unser Thema wesentliche Merkmal dieser frühen theologischen Ontologie Luthers kann folgendermassen charakterisiert werden. In seinem trinitarischen Seinsverständnis vereinigen sich, wenn ich so

---

12 „Sicut autem motus est ipsa essentia Dei secundum Aristotelem, qui dicit, quod sit actus mobilis in quantum huiusmodi, Similiter est dicendum, quod multo magis nascentia animati est ipsum animatum in quantum huiusmodi, quia est actus vivi in quantum huiusmodi.“ WA 1, 27, 22 – 26.

13 L. OEING-HANHOFF, *Ontologie, trinitarische.* – *HWP*, Bd. 6, 1201.

sagen darf, sowohl der relationale als auch der seinshafte Aspekt. Der Vater produziert das Wort, das im gewissen Sinne ein anderes ist und in einer Relation zum Vater existiert, aber dieses Produzieren des Wortes als ein anderes *ist* zugleich das Sein Gottes selbst. Gott *ist*, indem er das Wort produziert. Mit anderen Worten: die Bewegung, *actus mobilis* als solche *ist* das *esse* Gottes selbst. *Relatio* und *esse* sind also ineinander liegende Größen. Dieses Ineinandersein von Relation und Sein ist, wie gezeigt werden soll, von wesentlicher Bedeutung für Luthers Verständnis der im Glauben geschehenden Partizipation des Menschen an Gott.

Der Entwurf einer theologischen Ontologie Luthers umfaßt auch einen *vierten* Gedanken, der für das Verständnis der Partizipation bzw. der „Vergöttlichung“ bei Luther ausschlaggebend ist. Es wurde schon dargelegt, daß gemäß dem Prinzip der Identität von Bewegung und Sich-Bewegendem das Wort Gottes bzw. der Sohn das Wesen Gottes selbst ist und daß das göttliche Sein das Wort selbst ist. „*Ita ergo et Filius Dei est ipsa essentia Dei, et esse divinum est ipsum verbum, solo scilicet illo ineffabili et superintelligibili motu ab eo descendens.*“<sup>14</sup> Die essentielle Identität des Wortes mit dem Gott Vater erweist sich nun als entscheidend wichtig im Zusammenhang mit dem Inkarnationsgedanken. Das innere Wort Gottes nimmt das äussere Wort bzw. das Fleisch an. Weil das göttliche Sein das Wort ist, begegnet uns in dem fleischgewordenen Wort das Sein Gottes selbst. Wenn nun der Glaube Partizipation an Christus bedeutet, geschieht in diesem Glauben notwendigerweise eine Art Teilhabe an Gott bzw. Vergöttlichung des Menschen. Luther spricht diese Konsequenz in der vorliegenden Weihnachtspredigt denn auch explizit aus. Damit sind wir direkt inmitten des Partizipationsgedankens angekommen, wie ihn unser Text mit wünschenswerter Deutlichkeit ausspricht.

---

14 WA 1, 27, 37–39.

## II

Am Ende der Weihnachtspredigt behandelt Luther das Thema der Partizipation als Folgerung seiner trinitarischen Ontologie. In diesem Text tritt die Verwendung ontologischer Begriffe wie z. B. *esse*, *substantia*, *materia*, *forma* und ebenso einiger ontologischer Prinzipien wie z. B. des Satzes von der Identität des Erkennens und des Erkannten in interessanter Weise zutage.

Zunächst erläutert Luther den Kern der Rechtfertigungslehre mit Hilfe der klassischen Formulierung der Vergöttlichungslehre. Das trinitarische Wort ist Fleisch geworden, damit das Fleisch Wort werde. Oder: Gott ward eben darum Fleisch, damit der Mensch Gott werde. Wörtlich sagt Luther: „Wie das Wort Gottes Fleisch geworden ist, so ist es gewiß notwendig, daß auch das Fleisch Wort werde. Denn eben darum wird das Wort Fleisch, damit das Fleisch Wort werde. Mit anderen Worten: Gott wird darum Mensch, damit der Mensch Gott werde. Also wird Macht machtlos, damit die Schwachheit mächtig werde. Der Logos zieht unsere Form und Gestalt, unser Bild und Gleichnis an, damit er uns mit seinem Bilde, mit seiner Gestalt und mit seinem Gleichnis bekleide. Also wird die Weisheit töricht, damit die Torheit Weisheit werde, und so in allen anderen Dingen, die in Gott und in uns sind, sofern er in all dem das Unsere annimt, um uns das Seine zu vermitteln.“<sup>15</sup>

Die Menschwerdung Gottes bedeutet natürlich nicht, daß Gott aufhörte, Gott zu sein. Dagegen nimmt Gott Fleisch an und vereinigt es mit sich. Aufgrund dieser Vereinigung wird aber nicht nur gesagt, daß Gott Fleisch *hat*, sondern auch, daß er Fleisch *ist*. – Entsprechend wird auch der Mensch, d. h. das Fleisch, nicht so zu Wort gemacht, daß er sich in das

---

15 „...sicut verbum Dei caro factum est, ita certe oportet et quod caro fiat verbum. Nam ideo verbum fiat caro, ut caro fiat verbum. Ideo Deus fit homo, ut homo fiat Deus. Ideo virtus fit infirma, ut infirmitas fiat virtuosa. Induit formam et figuram nostram et imaginem et similitudinem, ut nos induat imagine, forma, similitudine sua: ideo sapientia fit stulta, ut stultitia fiat sapientia, et sic de omnibus aliis, quae sunt in Deo et nobis, in quibus omnibus nostra assumpsit ut conferret nobis sua.“ WA 1, 28, 25–32.

Wort verwandelt. Statt dessen nimmt der Mensch das Wort an, und der Glaube vereinigt den Menschen im Wort mit Christus. Aufgrund dieser Vereinigung wird aber nicht nur gesagt, daß der Mensch das Wort *hat*, sondern daß er auch das Wort *ist*. Der Mensch wird aber dessen ungeachtet nicht zu Gott gemacht, sondern göttlich und teilhaftig der göttlichen Natur.

Efficimur autem verbum vel verbo similes, i.e. veraces, sicut ipse homo vel homini similis, i.e. peccatori et mendaci, sed non peccator et mendax, sicut nos non Deus efficimur nec veritas, sed divini et veraces vel divinae consortes naturae, quando assumimus verbum et per fidem ei adhaeremus. Nam nec verbum ita factum est caro, quod se deseruerit et in carnem mutatum sit, sed quod assumsit et sibi univit carnem, qua unione non tantum habere dicitur carnem, sed etiam esse caro. Ita nec nos qui sumus caro sicefficimur verbum, quod in verbum substantialiter mutemur, sed quod assumimus et per fidem ipsum nobis unimus, qua unione non tantum habere verbum sed etiam esse dicimur.<sup>16</sup>

Es ist noch zu bemerken, daß die Wortwerdung des Menschen auch in dieser Weihnachtspredigt – wie in der ersten Psalmenvorlesung – nur so geschieht, daß der Mensch sich selbst zuerst als „zunichte“ geworden verurteilt. Nur so, in diesem Kontext der Rechtfertigung, wird der Mensch zu dem gemacht, was er angenommen hat. *„Oportet autem, quando verbum assumimus, nos ipsos deserere et exinanire, nihil de nostro sensu retinendo, sed totum abnegando, et sic sine dubio efficimur illud, quod assumimus, et ita portat Dominus in hac vita omnes verbo virtutis suae...“*<sup>17</sup>

An der Partizipationslehre der Weihnachtspredigt vom Jahre 1514 kann nun sehr gut gesehen werden, wie Luther die ontologische Begrifflichkeit im Dienst seiner Theologie verwendet. Nehmen wir als Beispiel den Begriff Substanz. Es ist in der Lutherforschung oft behauptet worden, daß Luther den philosophischen Substanzbegriff „*ens in se*“ durch einen

16 WA 1, 28, 32–41.

17 WA 1, 29, 6–10.

theologischen ersetze. Substanz würde dann in diesem theologischen Sinn „den Boden, auf dem man steht“ bedeuten. Mir scheint es jedoch richtiger zu sein, daß bei Luther beide Begriffe, sowohl der philosophische als auch der theologische, erhalten bleiben. Die philosophische Begrifflichkeit bringt eben theologische Sachverhalte zum Ausdruck. Auch die Verwendung des Begriffs Substanz in dieser Predigt dient dem rechten theologischen Verständnis des Partizipationsgedankens.<sup>18</sup>

Luther betont nun, daß die Fleischwerdung des Wortes bzw. die Wortwerdung des Fleisches keineswegs *substantialiter* verstanden werden dürfen, also als eine Veränderung der Substanz Gottes oder des Menschen. Mit dem Gebrauch des Begriffs Substanz will Luther hier sagen, daß Gott und Mensch in sich seiende Entitäten bleiben. Anders ausgedrückt, Gott verwandelt sich nicht in den Menschen und der Mensch nicht in Gott. Gott hört nicht auf, Gott zu sein, und der Mensch hört nicht auf, Mensch zu sein. Beide bewahren ihre Substanzen, d. h. ihr jeweiliges In-sich-Sein. Die Verwendung des philosophischen Substanzbegriffes bedeutet also an sich keinesfalls eine Verdinglichung oder eine „Physikalisierung“ Gottes. Luther schließt sich gerade nicht einer statischen Substanzontologie an. Der Gebrauch des Substanzbegriffes bedeutet auch keinesfalls eine pantheistische Verschmelzung von Gott und Mensch, sondern genau umgekehrt: der Substanz-Begriff dient hier gerade der Aufrechterhaltung des Unterschiedes zwischen Schöpfer und Geschöpf. Gott und Mensch bleiben auch in der *unio* jeweils in sich seiende Wirklichkeiten (*ens in se*), d. h. eigenständige Substanzen.

Aus der Tatsache, daß die Vereinigung von Gott und Mensch keine Substanzveränderung bedeutet, darf allerdings nicht gefolgert werden, daß die *unio* keine Seinsgemeinschaft bedeutet. Wie das *verbum* in der Inkarnation nicht nur *„unser Fleisch angenommen hat“*, sondern *„wirklich Fleisch ist“*, so *„haben wir nicht nur im Glauben das Wort“*, sondern *„sind es*

---

18 Siehe WA 9, 91, 13–92, 11.

auch.<sup>19</sup> Luther betont bewußt den realen Seins-Charakter der *unio*, indem er hinzufügt: Der Herr ist Geist und wer „aus dem Geist geboren *ist*, der *ist* Geist“. Er drückt sich aber noch gewagter aus: aufgrund der Vereinigung *sind* wir die Gerechtigkeit Gottes in Christus. Der Christ *ist* Geist, er *ist* Gerechtigkeit, er *ist* Wahrheit, er *ist* Heiligung, Reich, Weisheit, Kraft und Herrlichkeit. Luther wörtlich: „Auf gleiche Weise wie wir also Geist und Gerechtigkeit und Wahrheit und Heiligung und Reich genannt werden, heissen wir auch Wort und Weisheit und Kraft, weil Judea gemacht worden ist zur Heiligkeit Gottes, Israel zu seiner Macht. Und weil Christi Gewand Gerechtigkeit und Heiligkeit und Herrlichkeit ist, wir aber das Gewand selbst sind, sind wir also Gerechtigkeit und Herrlichkeit.“<sup>20</sup>

Luther beschreibt sein starkes Partizipationsverständnis mit Hilfe der ontologischen Erkenntnislehre aristotelischer Provenienz. Er konstatiert, daß es kein Wunder sei, wenn gesagt wird, daß wir Wort werden müssen, weil auch die Philosophen sagen, daß der Intellekt durch das aktuelle Erkennen das Erkannte *ist* und daß der Sinn durch die aktuelle sinnliche Wahrnehmung das sinnlich Wahrgenommene *ist*. Luther betont, daß derselbe Sachverhalt um so mehr gilt, wenn es um die Theologie, d. h. um Geist und Wort, geht, und entfaltet seinen Gedankengang weiter mit Hilfe der aristotelischen Erkenntnislehre. Aristoteles zufolge, sagt Luther, richtet sich der *intellectus* nur auf die Erkenntnisformen, die er erkennt, aber *in potentia* umfaßt der Intellekt alle Erkenntnisformen; der Intellekt selbst *ist* in gewisser Weise alles (*quodammodo omnia*). Auf gleiche Weise sind das Streben und das, was erstrebt wird, eins, wie auch die Liebe und das Geliebte eins sind.

---

19 WA 1, 28, 41.

20 „Sic enim Apostolus ait: Dominus Spiritus est, et qui adhaeret domino unus spiritus est. Et Ioh.3. Sic est omnis qui ex spiritu natus est, item: quod ex spiritu natum est, spiritus est. Et Apostolus: ut simus iustitia Dei in illo. Quomodo ergo spiritus et iustitia et veritas et sanctificatio et regnum dicimur, ita et verbum et sapientia et virtus, quia facta est Iudea sanctificatio eius, Israel potestas eius. Et cum Christi vestis sit iustitia et sanctitas et gloria, nos autem vestis ipsa simus, ergo iustitia et gloria sumus.“ WA 1, 28, 42–29, 6.

Nun kommt eine für den theologischen Gebrauch dieser ontologischen Erkenntnislehre wichtige Abgrenzung. Das Einswerden des Erkennens und des Erkannten, des Sinnes und des sinnlich Wahrgenommenen, des Strebens und des Erstrebten sowie der Liebe und des Geliebten darf keinesfalls *substantialiter* verstanden werden. Das wäre eine *opinio falsissima*. Diese Abgrenzung bedeutet jedoch auch diesmal keineswegs, daß der Substanzbegriff dem theologischen Sprachgebrauch überhaupt nicht angemessen wäre. Luther gebraucht hier den Begriff Substanz bzw. *substantialiter*, um positiv zum Ausdruck zu bringen, daß die Einheit des Intellekts und des Erkannten, der Liebe und des Geliebten nicht so verstanden werden dürfte, daß der Intellekt oder der Liebende ihre je eigene Substanz verlören (d. h., daß sie kein In-Sich-Sein mehr hätten), wenn man sie ohne Bezug auf die erkannten oder erstrebten Gegenstände betrachtet.

Eine wesentliche Rolle in diesem Gedankengang Luthers spielt das Materie-Form-Schema. Nur wenn der *intellectus* und der *affectus* sich auf ihre Objekte richten, werden sie sich wie Materie verhalten, die ihre Form sucht. Im Verhältnis zu ihren Objekten, d. h. als Ersehrende (also nicht als Subsistierende, d. h.: als in sich Seiende) sind der Intellekt und der Affekt bloße Möglichkeiten, d. h. Nichts. Dagegen in sich selbst, d. h. als Subsistierende oder anders ausgedrückt ohne Bezug auf ihre Gegenstände, sind sie natürlich nicht nichts, sondern Seiende.

Der Intellekt und die Liebe sind also nur unter dem Aspekt, daß sie ihre Objekte erstreben, gewissermassen *nichts*, aber sie werden zu etwas *Seiendem*, sobald sie die Objekte ihrer Sehnsucht erreichen. Diesem Gedankengang fügt Luther die Darstellung der entscheidenden Analogie zwischen aristotelischer Ontologie und Theologie hinzu: „*So sind denn Objekte (des Intellekts und des Affekts) ihr Sein und Akt, ohne die sie nichts wären, gleichwie die Materie ohne Form nichts wäre.*“<sup>21</sup>

Nun sind wir zu dem entscheidend wichtigen Ergebnis gekommen: Die Objekte des Intellekts und der Liebe sind also Luther gemäß das Sein und die Wirklichkeit des Intellekts und der Liebe selbst. Wenn diese

Erkenntnisauffassung in Beziehung zu dem paradigmatischen Fall der Gottesbeziehung des Menschen, nämlich zu der *visio beatifica*, gebracht wird, dann kommt das Wesen des Gottesverhältnisses auch strukturell zum Vorschein. „So ist Gott als Objekt der Glückseligkeit das Wesen selbst (*ipsa essentia*) der Glückseligen, ohne das die Glückseligen gar nichts wären, aber wenn sie ihn erreichen, werden sie gleichsam aus der Möglichkeit etwas. Darum ist Gott der Akt.“<sup>22</sup>

Die obigen Ausführungen Luthers zeigen, daß er in seiner frühen Theologie es nicht für unangemessen hält, die Begrifflichkeit seiner trinitarischen Ontologie anzuwenden. Diese Anwendung kulminiert in der These, daß *in statu gloriae* Gott selbst das Sein der Seligen ist. Dazu kommt noch weiteres. Wie in dem innertrinitarischen Sein vereinigen sich auch hier in der Bestimmung der Partizipation des Menschen an Gott der relationale und der ontologische Aspekt eng miteinander. Dem relationalen Aspekt entspricht, daß der Intellekt (bzw. die Liebe) sich von sich weg auf sein Objekt richtet. Der Intellekt *ist* also etwas nur, indem er sich zu einem anderen hinwendet, das ausserhalb des Intellekts ist und in *Relation* dazu steht. Dem ontologischen Aspekt wiederum entspricht, daß gerade in diesem Sich-Von-Sich-Selbst-zu-einem-anderen-Hinwenden die *Form* bzw. die Seinswirklichkeit des Objekts gerade das *esse* und der *actus* des Intellekts selbst, das heißt die Seinswirklichkeit des Intellekts (bzw. der Liebe) selbst *ist*. Kurz: Der relationale und der ontologische Aspekt gehören zusammen und liegen ineinander. Mit dieser Feststellung kann die

21 „Sed sic quia intellectus et affectus dum desiderant sua Obiecta, in quantum sic desiderantes, habent se velut materia appetens formam, et secundum hoc, i. e. in quantum desiderantes, non autem in quantum subsistentes, sunt pura potentia, imo quoddam nihil et fiunt quoddam ens, quando sua obiecta attingunt, et ita obiecta sunt eorum esse et actus, sine quibus nihil essent, sicut materia sine forma nihil esset.“ WA 1, 29, 22–27.

22 „...et ita obiecta sunt eorum esse et actus, sine quibus nihil essent, sicut materia sine forma nihil esset. Pulchra haec Philosophia sed a paucis intellecta altissimae Theologiae utilis est. Sic v.g. Deus Obiectum beatitudinis est ipsa essentia beatorum, sine qua beati nihil essent omnino, sed dum attingunt ipsum fiunt velut ex potentia aliquid. Quare Deus est actus.“ WA 1, 29, 26–31.

Behandlung der Weihnachspredigt aus dem Jahre 1514 abgeschlossen werden.

### III

Bis jetzt ist meine Analyse eigentlich kein Wagnis gewesen, sondern faktisch eine gewöhnliche Textanalyse. Die Schwierigkeiten beginnen erst, wenn man fragt, welche Bedeutung die Gedanken der frühen Weihnachspredigt für die spätere Theologie Luthers gehabt haben. Läßt Luther die Gedankenwelt dieser Predigt hinter sich und bleibt sie somit eine zufällige Insel in seiner Entwicklung? Man kann diese Frage nur so beantworten, wenn man fragt: Bestimmen die tragenden Gedanken dieser trinitarischen Ontologie das Denken Luthers an zentralen Stellen auch später?

Ich wage die These aufzustellen, daß die ontologischen Grundentscheidungen dieser Predigt gerade darin zum Ausdruck kommen, wie Luther später die Partizipation des Menschen an Gott darstellt. Dagegen macht Luther meines Wissens keinen expliziten Gebrauch von der Beschreibung der Stufen des Kosmos anhand der innertrinitarischen *processio verbi* selbst. Ich kann den ausführlichen Beweis für meine These hier nicht erbringen und muß mich damit begnügen, anhand von Textbeispielen anzudeuten, in welche Richtung meine Gedanken gehen. Alle folgende Texte stammen aus dem zweiten Psalmenkommentar, nur ein Text aus der Galaterbriefvorlesung von 1516–1517.

Erstens ist zu beobachten, daß Luther auch später die Partizipation an Gott ganz real als Partizipation am *esse dei* beschreiben kann. In den *Operationes* sagt er, das Wort Gottes bewirke, daß wir das sind, was Gott selbst ist. Im Glauben wird der Christ wirklich des Seins Gottes teilhaftig – oder wie Luther auch sagt: das *esse* Gottes wird unser *esse*. „...*institiam dei etiam tropo iam dicto esse institiam, qua deus iustus est, ut eadem institia deus et nos iusti simus, sicut eodem verbo deus facit et nos sumus, quod ipse est, ut in ipso simus et suum*

*esse nostrum esse sit.*<sup>23</sup> Luther kann also in den Operationes unbedenklich von den Denkstrukturen und Begriffen Gebrauch machen, die genau seiner trinitarischen Ontologie entsprechen.

Das Partizipationsverständnis Luthers, dem zufolge das Verhältnis zu Gott auch eine seinshafte *unio* ist, hat seine Entsprechung in der epistemologischen Charakterisierung dieser Vereinigung. Luther konstatiert in der Galaterbriefvorlesung von 1516–1517, daß Gott zuerst Fleisch werden müsse bevor wir Gott werden könnten. Zuerst geschieht also immer die *incarnatio dei* und dann erst die *indiviniatio hominis*. Dann bringt Luther das eben genannte epistemologische Prinzip zum Ausdruck, wenn er sagt: „Darum hat jenes platonische Prinzip recht, daß das Gleiche das erkennt, was ihm gleich ist.“<sup>24</sup> Die Anwendung dieses platonischen Prinzips zeigt, wie konsequent Luther sich an die Epistemologie der Weihnachtspredigt von 1514 hält. In dieser Predigt sagte Luther, wie konstatiert wurde, daß die Objekte des Intellekts und des Affekts das Sein und die Wirklichkeit des Intellekts und Affekts selbst seien. Oder: Gott als Objekt der Glückseligkeit ist das Wesen der Glückseligen selbst. Das platonische Prinzip *simile simili cognosci* bringt den Inhalt dieser Epistemologie der Partizipation direkt zum Ausdruck.

Es ist leicht zu erkennen, daß gerade die *unio* zwischen dem Glaubenden und Christus die Anwendung des platonischen Prinzips auf das Gottesverhältnis ermöglicht. Gott selbst bzw. der Geist ist das Erkenntnisprinzip, mit dem man Gott erkennen kann. Luther veranschaulicht dieselbe Sache sehr eindrucksvoll auch mit Hilfe der Licht-Metapher.

Das platonische Prinzip mit der Licht-Metapher ausgedrückt bedeutet, daß der Mensch Gott nur sieht, wenn Gott sich selbst *als* Licht *zum* Licht des Menschen gibt. Der Mensch sieht Gott nur in Gott selbst. Luther sagt

---

23 AWA 2, 259.

24 „Nam hoc est quod prius Deus est factus caro, quam fieret Deus. Ita oportet in omnibus prius Deum incarnari, quam eos in Deo indivinari, et inde recte habet illud Platonium: ‚simile simili cognosci:‘ WA 57G, 94, 9–13.

wörtlich: „Es sind nämlich das Gleiche und beide sind gleichzeitig: Gott, der erleuchtet, und das erleuchtete Herz; der von uns gesehene Gott und der gegenwärtige Gott.“<sup>25</sup> Hier kommt wieder zum Vorschein, daß auch im Glauben das Objekt des Intellekts, d. h. Gott, *esse et actus*, Sein und Akt bzw. die Wirklichkeit des Intellekts selbst ist.

Daß Luther auch in seiner unbestritten reformatorischen Phase die zentralen Gedankenkreise seiner trinitarischen Ontologie gebrauchen kann, kommt besonders klar in seiner Behandlung der sog. theologischen Tugenden zum Ausdruck. Luther kritisiert in den *Operationes* die in der scholastischen Theologie oft vorkommende Auffassung, daß der *habitus* dieser theologischen Tugenden von ihren *actus* unterschieden werden sollte. Luther verwirft also den Gedanken der geschaffenen Gnade (*habitus*), die zum Sein des Menschen gehört und auf die sich der *actus* der Gnade ontologisch gründen könnte. Dieser Wesensbestimmung der theologischen Tugenden stellt Luther seine eigene Auffassung entgegen.

In den theologischen Tugenden, also in Glaube, Hoffnung und Liebe, sind *opus* und *esse* identisch, d. h. das Werk dieser Tugenden ist identisch mit ihrem Sein. Der Glaube ist nach Luther nichts anderes als jene *Bewegung* des Herzens, die „glauben“ genannt wird, die Hoffnung ist nichts anderes als jene *Bewegung* des Herzens, die „hoffen“ genannt wird, und die Liebe ist nichts anderes als jene *Bewegung* des Herzens, die „lieben“ genannt wird. In diesen theologischen Tugenden, fährt Luther fort, gibt es nichts als *passio*, *raptus* und *motus*, mit denen das *Wort Gottes* die Seele bewegt, formt, reinigt und durchsetzt. Ich zitiere:

At fidei, spei, caritatis opus et esse videntur idem. Quid enim est fides nisi motus ille cordis, qui credere, spes motus, qui sperare, caritas motus, qui diligere vocatur? Nam phantasmata illa puto humana esse, quod aliud sit habitus et aliud actus eius, praesertim in his divinis virtutibus, in quibus

---

25 „Idem enim est et utrumque simul est; deus illuminans et cor illuminatum, deus visus a nobis et deus presens.“ AWA 2, 201, 20–21.

non est nisi passio, raptus, motus, quo movetur, formatur, purgatur, impregnatur anima verbo dei, ut sit omnium negotium harum virtutum aliud nihil quam purgatio palmitis, ut Christus dicit, quo fructum purgatus plus afferat.<sup>26</sup>

Wer an die grundlegende trinitarisch-ontologische Auffassung Luthers denkt, der zufolge das Sein Gottes gerade die Bewegung selbst bzw. die *Bewegung des Wortes ist*, kann verstehen, was Luther meint, wenn er sagt, daß Glaube, Hoffnung und Liebe nichts anderes sind als die *Bewegung* des Herzens, die man glauben, hoffen und lieben nennt und mit der das *Wort Gottes* die Seele „bewegt“, „informiert“ und „durchsetzt“. Man geht nicht irre, wenn man den Tatbestand bündig so ausdrückt: Die Bewegung der theologischen Tugenden in der Seele ist das göttliche Sein selbst.

Diese Wesensbestimmung der theologischen Tugenden wird bestätigt durch einen anderen Text des zweiten Psalmenkommentars. Luther behauptet hier, daß die theologischen Tugenden ganz göttlich seien und daß sie ausschließlich das göttliche Objekt, das göttliche Subjekt, den göttlichen Täter, die göttliche Tat, die göttliche Art und Weise haben und behalten. In den theologischen Tugenden, fährt Luther fort, sind die Braut, d. h. die Seele, und der Bräutigam, d. h. Christus, ganz allein miteinander, während in den anderen Werken die Seele sich mit den Töchtern oder Gefährten Jerusalems beschäftigt.<sup>27</sup> Wenn Luther sagt, daß diese Tugenden ein *divinum obiectum, subiectum, operatorem, opus, artem* und *modum* aufweisen, meint er, daß diese Tugenden schlechthin göttlich seien. Es gilt genau zu beachten, daß Gott hier wieder dem platonischen Prinzip gemäß sowohl Objekt als auch Subjekt des Glaubens ist. Weiter: Gott selbst ist sowohl der Täter als auch die Tat dieser Tugenden. Und noch dazu:

---

26 AWA 2, 317, 14–318, 4.

27 „Adeo istae tres virtutes sunt divinae tantummodo divinum obiectum, subiectum, operatorem, opus, artem, modum obtinentes. Hic enim sponsus cum sponsa secreta cubilis capit, solus cum sola, ubi in ceteris operibus per filias Hierusalem aut sodales res geruntur.“ AWA 2, 293, 8–11.

Glaube, Liebe und Hoffnung haben sowohl göttliche *ars* als auch göttlichen *modus*.

Es könnte kaum besser verdeutlicht werden, was es bedeutet, daß nach Luther das Werk und das Sein der theologischen Tugenden identisch sind. So wie im Inneren der Trinität die Bewegung des Wortes das *esse dei* selbst ist, so ist auch im Falle der theologischen Tugenden die Bewegung des Glaubens, Hoffens und des Liebens das Sein Gottes selbst. Weil Gott *actus* ist, sind die Tugenden als reine Aktualität das *esse dei* selbst. Wenn Luther hier also Glaube, Liebe und Hoffnung als nichts anderes denn als reine Bewegung betrachtet, so bedeutet das nicht, daß diese Bewegung nach dem Modell eines bloßen Aktualismus als Bewegung ohne Sein verstanden würde.

Diese Interpretation, derzufolge die Bewegung des Glaubens identisch mit der Bewegung des Wortes innerhalb der Heiligen Trinität bzw. mit dem Sein Gottes selbst ist, stellt kaum nur eine von aussen kommende deduktive Folgerung dar. Luther bringt das ganz explizit zum Ausdruck: „So sind auch wir in Gott, bewegen uns in ihm und leben in ihm. Wir *sind* wegen des Vaters, der die Substanz der Gottheit ist; wir *bewegen* uns, *bewegt* von dem Bild des Sohnes, der aus dem Vater in der göttlichen und ewigen gleichwie Bewegung bewegt geboren wird; wir leben nach dem Geist, in dem der Vater und der Sohn ruhen und gleichsam leben.“<sup>28</sup>

Dieser Text Luthers sagt explizit, daß die Bewegung, mit der der Christ sich bewegt und bewegt wird, die innertrinitarische Bewegung Gottes ist. Weil Gott diese Bewegung *ist*, partizipiert der Christ in seinem Glauben am Sein Gottes selbst.

Wir sind nun zurückgekommen zu der Frage, die den Titel dieses Vortrags abgegeben hat: *Hat Luther eine trinitarische Ontologie?* Darauf kann jetzt

---

28 „Ita et nos in deo sumus, movemur et vivimus: sumus propter patrem qui substantia divinitatis est, movemur imagine filii qui ex patre nascitur divino et aeterno velut motu, vivimus secundum spiritum in quo pater et filius quiescunt et velut vivunt.“ WA 2, 536, 28–31.

eine vorsichtig bejahende Antwort gegeben werden. Luther scheint ein trinitarisches Seinsverständnis entworfen zu haben, das das Sein Gottes zugleich relational (*Deum Patrem sibi suum apud se verbum proferre*) und seinshaft (*processio verbi est ipse deus inquantum huiusmodi*) auffaßt und in dem die Bewegung (als Bewegung des Wortes) gerade das Sein Gottes ist. Von diesem Seinsverständnis her ist das Sein Gottes bzw. Christi im Glauben zu bestimmen. Die Bewegung des Wortes im Glauben ist das Sein Gottes selbst. Gott ist sowohl das Objekt und das Subjekt, der Täter und die Tat des Glaubens. Dieser ontologischer Ansatz hat auch seine epistemologische Seite: Das Erkennen und das Erkannte sind eins. Der Gott, der erleuchtet, und das erleuchtete Herz; der gegenwärtige Gott und der von uns gesehene Gott sind identisch. Als Herz der Glaubenstheologie Luthers schlägt sein trinitarisches Seinsverständnis.



# Wort, Sakrament und Sein Gottes

SIMO PEURA

## *1. Die Kritik Luthers und die Metaphysik der scholastischen Theologie*

Die Kritik Luthers an der scholastischen Theologie faßt schon in einer ziemlich frühen Phase den Tatbestand ins Auge, daß die Scholastiker bestrebt sind, die Gnadenlehre in der Regel anhand der aristotelischen Metaphysik und des Schemas von Substanz und Akzidens darzustellen. Die scholastische Gnadenlehre ist für ihn unannehmbar, weil sie – nach seiner Meinung – auf dem *liberum arbitrium* aufbaut, und weil die Wirkung der Gnade im Menschen außerdem im Rahmen der aristotelischen Metaphysik verstanden wird. Wenn nämlich einerseits der Mensch oft genug den *actus amicitiae* wiederholt hat, und wenn andererseits Gott nicht verweigern kann, seine Gnade zu schenken, sondern sie unweigerlich in den Menschen eingießen muß, entsteht in ihm der geschaffene Gnadenhabitus, der ihn im weiteren leichter als früher zu neuen Akten der Gottesliebe befähigt.

Nach seinem ontologischen Status ist dieser Habitus eine akzidentelle *forma*. Luther lehnt nun dieses Verständnis ab, aber nicht deswegen, weil die Wirkung der Gnade im Menschen überhaupt einem ontologischen Schema gemäß verstanden wird, sondern weil dieses ontologische Schema sowohl die Bedeutung der Sünde als auch die Erneuerung des Menschen

durch die Gnade verharmlost.

Die Spitze seiner Kritik richtet sich gegen die Behauptung, daß die Sünde – und in entsprechend konsequenter Weise auch die Gnade – lediglich als Akzidens verstanden ist. Das Verständnis von Sünde und Gnade wird dadurch verengt und der fundamentale Unterschied von Geist und Fleisch aufgehoben.<sup>1</sup> Die Scholastiker bauen ihre Theologie sowohl inhaltlich als auch formal auf der aristotelischen Metaphysik auf und verstehen dann die Dinge „metaphysisch“, „physisch“, „natürlich“ oder „juristisch“, aber nicht „geistlich“, wie es die wahre Theologie tut. Mit der Autorität des Aristoteles behaupten sie, so Luther, daß die Tugenden (*virtutes*) und die Fehler an der Seele haften wie die Farbe an der Wand, die Schrift am Brett oder die Form am Subjekt. Mit allen diesen Beispielen ist gemeint, daß sowohl die Sünde als auch die Gnade wie ein Akzidens ist, das an der Substanz der Seele haftet, selbst aber nicht zur Substanz gehört.<sup>2</sup>

Die Kritik Luthers betrifft somit vor allem dies, daß die Scholastiker die Sünde und ihre Wirkung ontologisch für zu gering halten. Sie deuten die Sünde ganz und gar zu oberflächlich, wenn sie das *peccatum* als Akzidens verstehen. Luther selbst aber betont, daß die Erbsünde nicht nur

1 „Primo secundum subtilitates Scolasticorum theologorum Est priuatio seu carentia Iustitie originalis. Iustitia autem secundum eos Est in voluntate tantum subiectiue, ergo et priuatio eius opposita. Quia scil. est in predicamento qualitatis secundum Logicam et metaphysicam.“ WA 56, 312, 2–5.

„Quocirca futilis est et noxia eorum phantasia, dum ex Aristotele Virtutes et vitia velut albedinem in pariete, Scripturam in asserere et formam in subiecto occidentissimis verbis et metaphoricis docuerunt in anima herere. Sic enim Spiritus et carnis differentia penitus cessauit intelligi.“ WA 56, 354, 22–26.

2 „Iustitia et Iniustitia multum aliter, quam philosophi et Iuriste accipiunt, in Scriptura accipitur. Patet, Quia illi qualitatem asserunt anime etc. Sed Iustitia scripture magis pendet ab imputatione Dei quam ab esse rei. Ille enim habet Iustitiam, non qui qualitatem solam habet, immo ille peccator est omnino et Iniustus, Sed quem Deus propter confessionem iniustitie sue et implorationem Iustitie Dei misericorditer reputat et voluit Iustum apud se haberi.“ WA 56, 287, 16–22.

WA 56, 334, 3–4, 13–14; 380, 33–34; 312, 5. So auch später in der Theologie Luthers. Dazu siehe z. B. StA 1, 198, 6–16.

Mangel einer Qualität am Willen, nicht bloß der Verlust des Lichtes im Intellekt und der Kraft im Gedächtnis ist, sondern sie ist für ihn das vollständige Fehlen jeder Rechtschaffenheit (*rectitudo*) und jedes positiven Vermögens aller Kräfte des inneren und äußeren Menschen. Die Sünde ist die Neigung zum Bösen, weil der natürliche Mensch voll von begehrender Liebe (*plena concupiscentiis*) ist.<sup>3</sup>

Ebenso unannehmbar ist die Auffassung der Scholastiker, daß die Erneuerung der Natur durch die Gnade als etwas ontologisch gesehen Akzidentelles sei. Der aristotelischen Metaphysik entsprechend, wo Laster und Tugenden als Qualität verstanden werden, wird behauptet, daß sowohl Erbsünde als auch Tatsünden in einem Augenblick wie ein Ding beseitigt werden können.<sup>4</sup>

Nach dem Verständnis Luthers kann man aber den Menschen nicht so einfach erneuern. Für ihn ist es unmöglich, die Gnade als Akzidens mit der sündhaften Natur als Substanz zu vereinigen, weil das Licht der Natur Finsternis und folglich ein Widerspiel der Gnade ist. Die Erneuerung des Menschen geschieht als mühsamer Kampf gegen die Sünde unter dem

---

3 „Secundo autem secundum Apostolum et simplicitatem sensus in Christo Ihesu Est non tantum priuatio qualitatis in voluntate, immo nec tantum priuatio lucis in intellectu, virtutis in memoria, Sed prorsus priuatio vniuerse rectitudinis et potentie omnium virium tam corporis quam anime ac totius hominis interioris et exterioris. Insuper et pronitas ipsa ad malum, Nausea ad bonum, fastidium lucis et sapientie, dilectio autem erroris ac tenebrarum, fuga et abominatio bonorum operum, Cursus autem ad malum.“ WA 56, 312, 6–13.

WA 56, 206, 29–34.

4 WA 56, 312, 2–5 (zit. in der Anm. 1); 354, 22–26 (zit. in der Anm. 1); 273, 3–9 (zit. in der folgenden Anm.).

Kreuz, in Beschwernis und Seufzen.<sup>5</sup> Wenn die Natur von ihrem Grund her pervertiert ist, hilft es nicht, wenn eine akzidentell wirkende Gnade nur den Mangel und die Schwachheit der Natur beseitigt.

Die Erneuerung des Menschen darf somit ontologisch betrachtet nicht zu einfach und oberflächlich geschehen. Die Wegräumung der Sünde erfordert eine radikalere Erneuerung der menschlichen Natur als eine akzidentelle je bewirken könnte, wie die Differenzierung Luthers zwischen der „metaphysischen“ und „apostolischen“ Redeweise zeigt. Die metaphysische bzw. menschliche Redeweise sagt, daß die Sünde weggenommen wird, während der Mensch bleibt und von Sünden gereinigt wird. Dementsprechend bemüht sich menschliche Gerechtigkeit, die Sünden im metaphysischen Sinn, wie den weißen Anstrich von der Wand oder die Wärme vom Wasser, zu beseitigen. Der verdorbene Mensch selbst aber bleibt unverändert.<sup>6</sup>

Die apostolische Redeweise behauptet dagegen, daß der Mensch von der Sünde weggenommen wird, während sie als ein Überbleibsel bleibt. Die Gnade und die Rechtfertigung hebt den Menschen selbst auf, wandelt ihn um und wendet ihn von der Sünde ab. Somit wird der Wille zu sündi-

5 „Que cum ita sint, Aut ego nunquam intellexi, aut non bene satis de peccato et gratia theologi scolastici sunt locuti, Qui Originale totum auferri somniant sicut et actuale, quasi sint quedam amouibilia in ictu oculi, sicut tenebre per lucem, Cum Antiqui sancti patres Augustinus, Ambrosius multum aliter sint locuti ad modum Scripture, illi autem ad modum Aristotelis in ethicorum, Qui peccata et Iustitiam collocavit in opera et eorum positionem et priuationem similiter.“ WA 56, 273, 3–9.

„... nullius scil. conscii peccati, quod gemitu et lachrymis, lugendo et laborando expugnarent atque expurgarent. Igitur peccatum est in spirituali homine relictum ad exercitium gratie, ad humilitatem superbie, ad repressionem presumptionis; Quod qui non sedule studuerit expugnare, sine dubio iam habet, etiamsi nihil amplius peccauerit, vnde damnetur. Non enim ad ocium vocati sumus, Sed ad laborem contra passiones. ... Sed Sciat, Quod onere deposito aggreditur militiam Dei et aliud onus subit pro Deo contra diabolum et vitia sua domestica.“ WA 56, 350, 3–15.

6 „Iustitia Vero humana studet tollere et mutare peccata primum et conseruare ipsum hominem; ideo non est Iustitia, Sed hipocrisis.“ WA 56, 334, 28–335, 2.

„Quare patet, Quod spiritualiter peccatum auferri (i.e. voluntatem peccandi mortificari) intelligit Apostolus, illi autem methaphysice opera peccati et concupiscentias volunt auferri, Sicut a pariete albedinem et ab aqua caliditatem.“ WA 56, 335, 10–13.

gen beseitigt, obwohl die Begierde im Fleisch noch bleibt. Der Zielpunkt Luthers liegt somit in der realen Reinigung des Menschen, die ontologisch weit mehr als nur die Veränderung von irgendeinem Akzidens ist: Nicht die Sünde wird beseitigt, die an der Seele haftet wie eine akzidentelle *forma* am Subjekt, sondern der Mensch selbst wird ein anderer Mensch.<sup>7</sup>

Von seinem Standpunkt her, daß die Gnade nach ihrem ontologischen Status kein Akzidens ist, beurteilt Luther ebenso die scholastische Deutung der Eingießung der Gnade. Die Kritik Luthers betrifft, was wichtig zu bemerken ist, weder die Eingießung der Gnade an sich noch die Liebe als ein formierendes und verwandelndes Prinzip. Das Ziel seiner Kritik ist die scholastische Auffassung, daß die Erneuerung des Menschen metaphysisch, d. h. im Rahmen der Kategorien von Substanz und Akzidens, verstanden wird. Demgemäß bleibt die Seele als Subjekt vor und *nach* der Eingießung gleich. Sie bekommt lediglich eine *forma accidentalis*. So wäre es nur die *forma accidentalis*, die den Unterschied zwischen dem alten und dem neuen Menschen ausmacht. Die Seele selbst, die als Subjekt diese akzidentelle „In-Formation“ trägt, bliebe unverändert. Für Luther selbst ist es aber notwendig, daß die Seele erst stirbt und eine andere wird, bevor sie

---

7 „Modus loquendi Apostoli et modus methaphysicus seu moralis sunt contrarii. Quia Apostolus loquitur, vt significet sonet hominem potius auferri peccato remanente velut relicto et hominem expurgari a peccato potius quam econtra. Humanus autem sensus econtra peccatum auferri homine manente et hominem potius purgari loquitur.“ WA 56, 334, 14–18.

„Quia gratia et spiritualis Iustitia ipsum hominem tollit et mutat et a peccatis auertit, licet peccatum relinquat, Vt dum Iustificat spiritum, reliquit concupiscentiam in carne et in medio peccatorum in mundo.“ WA 56, 334, 24–27.

„Ergo donec homo ipse viuuit et non tollitur ac mutatur per renouationem gratie, Nullis operibus potest facere, Vt sub peccato et lege non sit. ... Non ait: peccata tua mutabuntur, Sed: tu prior mutaberis Et te mutato iam opera quoque mutata erunt.“ WA 56, 335, 2–4, 14–16.

die Liebe anzieht und handelt.<sup>8</sup>

In dieser Weise erklärt Luther den ontologischen Grund der scholastischen Gnadenlehre für seine eigene Theologie unbrauchbar. Es ist notwendig, ein anderes Verständnismodell zu finden, das den ontologischen Status der Gnade und ihre Wirkung im Menschen adäquat erklärt. Bereits am Anfang der kritischen Auseinandersetzung mit der scholastischen Theologie hat die aus der Vätertheologie stammende Lehre des *Petrus Lombardus* den Reformator interessiert.

## 2. Gott selbst anstatt der *akzidentellen gratia creata*

### 2.1. Die Liebe und der Heilige Geist

Nach der Lehre des *Petrus Lombardus* ist der Heilige Geist selbst die Liebe des Christen. In den frühen Randbemerkungen zum Lombarden (1509–1510) setzt Luther noch die Liebe als *dilectio creata* voraus und identifiziert sie nicht mit Gott selbst.<sup>9</sup> Trotz allem ist Luther aber schon in diesen Jahren bereit zuzugeben, daß der Lombarde „durchaus nicht widersinnig“ zu reden scheine, und daß die Habituslehre ihre Wurzeln in der „ranzigen“ Philosophie des Aristoteles habe. Wenn es nun keine *determinatio ecclesiae* zu diesem Problem gäbe, wäre es nach Luther möglich zu sagen, daß der Heilige Geist die Liebe sei, und daß dieser durch seine Mitwirkung (*concursum*) den Akt der Liebe hervorrufe.<sup>10</sup>

Luther behandelt das Thema einige Jahre später in der Römerbrief-

---

8 „Hoc est, Quod Scolastici doctores obscurissime planeque non intelligibiliter dicunt Nullum actum precepti nisi formatum charitate valere. Maledictum vocabulum illud formatum, quod cogit intelligere animam esse velut eandem post et ante charitatem ac velut accedente forma in actu operari, cum sit necesse ipsam totam mortificari et aliam fieri, antequam charitatem induat et operetur. Item et distinctio de opere secundum substantiam facti et secundum intentionem legislatoris.“ WA 56, 337, 16–23.

9 Dazu siehe SAARINEN 1987, 188–191.

10 WA 9, 43, 2–8.

Vorlesung (1515 /1516), wenn er sein Verständnis der Liebe, ihres Wesens und ihres Verhältnisses zu den anderen Tugenden darlegt. Die einzigartige Stellung der Liebe unter den Tugenden besteht darin, daß sie als Gabe nur dann gegeben wird, wenn der Geber selbst, d. h. der Heilige Geist als Geist Christi gegenwärtig ist.<sup>11</sup> Wie Luther konstatiert, wird Christus dem Glaubenden gegeben, und zwar mit allem, was sein ist. Dabei bekommt der Christ auch den Heiligen Geist. Dieser ist für Luther der Geist Christi, der ihn als seinen Geist in das Herz des Menschen eingießt.<sup>12</sup>

Dieser Vorgang bedeutet nun die Eingießung der Liebe Gottes in den Menschen. Obwohl auch alle anderen Gaben durch den Heiligen Geist gegeben werden, verbindet Luther gerade die Liebe als Gabe fest mit ihm. Der Geist ist der Geber der Liebe, die mit ihm und durch ihn in den Menschen hineingegossen wird. Ist aber nun die Gabe der Liebe in ihm, dann ist auch ihr Geber gegenwärtig. Deswegen betont Luther die Einwohnung des Heiligen Geistes im Menschen: Der Strom muß stets mit der Quelle verbunden sein.<sup>13</sup>

Diese feste Verbindung der Liebe mit dem Heiligen Geist richtet sich gegen das scholastische Verständnis der Liebe als *virtus acquisita*. Die Liebe ist für Luther eine hohe Tugend, die nicht aus dem Menschen stammt, sondern ihren Ursprung in Gott allein hat. Das Wort „*diffusa*“ besagt, daß die Liebe keinesfalls im Menschen geworden oder entstanden ist, und die Art der Vermittlung „*per spiritum sanctum*“ bringt die Unmöglichkeit zum

11 Siehe die Anm. 13.

12 „Sed per Christum solum legem impleri, qui diffundit spiritum in cordibus nostris. Hec est rata differentia veteris et noue legis, Quod vetus dicit superbis in sua Iustitia: tu debes habere Christum et spiritum eius; Noua dicit humiliatis in sua eiusmodi paupertate et Christum petentibus: Ecce hic est Christus et spiritus eius.“ WA 56, 338, 25–30.

13 „Quia non satis est habere donum, nisi sit et donator presens... Immo proprie soli Charitati tribuit Apostolus presentiam simul et donationem spiritus cum ipsa. Quia Cetera omnia dona 1. Corinth. 12. ab eodem spiritu dari dicit, Sed non ipsum spiritum. Sicut hic de Charitate dicit, Quod non detur nisi prius dato ipso spiritu, qui eam diffundat in cordibus nostris.“ WA 56, 308, 27–309, 2.

Siehe auch WA 56, 203, 8–10; 338, 27–30; 358, 7–8; 360, 2–5.

Ausdruck, daß der Mensch sie wie eine moralische Tugend erwerben kann. Somit lehnt Luther die Liebe als *virtus acquisita* ab, indem er die Gratuität der *infusio charitatis* betont. Die Liebe wird nur dem demütigen Menschen eingegossen, der die theologischen Tugenden nicht aufgrund seines eigenen Vermögens zu erwerben sucht.<sup>14</sup>

Das scholastische Substanz-Akzidens-Schema implizit kritisierend stellt Luther fest, daß die Liebe in das Herz des Menschen eingegossen wird, und zwar nicht etwa nur über dessen Oberfläche verteilt. Die Liebe im Herzen ist kein Schaum auf dem Wasser wie die Liebe des Heuchlers, der sich selber einbildet, er hätte die Liebe. Der Sitz der Liebe ist somit nicht die Oberfläche des Herzens, sondern im Gegenteil das Innerste bzw. der Kern des Herzens.<sup>15</sup> Diese Bestimmung des Ortes weist einerseits darauf hin, daß die Liebe eben dort sein muß, wo das Sein und die Existenz des Christen bestimmt wird, und andererseits darauf, daß die Liebe ganz eng mit der Gegenwart Christi verbunden ist, der ja gerade im Herzen des Menschen wohnt.

Die Überzeugung Luthers, daß die Gabe der im Christen gegenwärtige Geist Christi selbst, aber keine akzidentelle Gnadenform ist, gibt nun Anlaß, die Folgerung zu ziehen, daß er das Wesen Gottes und die das Heil des Christen zustandebringenden göttlichen Eigenschaften, wie die Liebe oder die Gerechtigkeit, ontologisch nicht voneinander trennt. Wie wir im

14 „Quia ex nobis ho(c) est impossibile fieri Nec nostre virtutis, Sed Charitatis, que per spiritum sanctum donatur.“ WA 56, 306, 24–25.

„Quia amore Languo, i.e. quod habeo, nolo, et quod volo, non habeo. Hoc autem donum longissime abest ab iis, qui suas Iustitias adhuc vident et diligunt et non visis tristantur atque desperant, Visis autem confidunt et securiores fiunt. ... Igitur Non ex nobis hanc sublimem virtutem Apostolus asserit in nobis esse, Sed a Deo querendum. Vnde sequitur *Diffusa*, non vtique nata vel orta in nobis. Et *per spiritum sanctum*, non per virtutem et consuetudinem acquisita sicut Morales virtutes.“ WA 56, 307, 10–19.

15 „*In cordibus nostris* i.e. in intima et medium ac medullas cordis, Non in superficiem cordis, sicut est spuma super aquam. Talis est enim hypocritarum Charitas, Qui sibiipsis fingunt et Simulant se habere charitatem.“ WA 56, 307, 19–22.

„Notandum etiam, Quod Charitatis locus non est nisi cor, immo intimum et medulla cordis, per quam fit ista differentia filiorum et seruorum.“ WA 56, 308, 4–6.

weiteren bemerken werden, ist Luther der Auffassung, daß Gott mit seinen wesenhaften Eigenschaften identisch ist. Dies hat wiederum weitgehende Konsequenzen, wollen wir den ontologischen Status der Gnade im Menschen verstehen.

## 2.2. Die Identität von Wesen und Namen Gottes

Bereits Luthers Ausführungen in seinen *Dictata* lassen erkennen, daß die Gottheit des trinitarischen Gottes mit den wesenhaften, göttlichen Eigenschaften identisch ist. Luther konstatiert ausdrücklich, daß diese Eigenschaften, wie z. B. Wahrheit, Weisheit und Güte, alle Gott selbst *sind*. Die Gottheit *ist* für ihn gerade Weisheit, Licht, Kraft, Ehre, Wahrheit, Heil, Leben und allerlei Gutes.<sup>16</sup>

Dieselben göttlichen Eigenschaften nennt Luther auch geistliche Güter (*bona spiritualia*) bzw. Namen Gottes (*nomen Dei*). Sie besitzen für ihn keine eigenständige Wirklichkeit in sich, sondern sie sind, was sie sind, ausschließlich in und durch Gott. Gott selbst ist mit Güte und Glückseligkeit (*beatitudo*) gleichzusetzen. Ebenso identifiziert Luther Gott mit dem Namen Gottes. Der Name Gottes ist Christus selbst, bzw. das Wort, mit

---

16 „Unde nota, quod sicut sub carne abscondita fuit benedicta divinitas, id est sapientia, lux, virtus, gloria, veritas, bonitas, salus, vita et omne bonum...“ WA 4, 82, 32–33.

„In hiis laudatur Deus, ut quando veritatem, sapientiam, bonitatem loquimur, quia hec omnia est deus. Unde dicit ad Mosen Ego ero in ore tuo: quia os iusti meditabitur sapientiam, que est Deus ipse.“ WA 3, 189, 13–15.

So auch VOGELSANG 1938, 67; SLENCZKA 1984, 323; 1990, 43–46.

dem Gott sich von Ewigkeit her genannt hat.<sup>17</sup>

Es ist im weiteren bedeutungsvoll, daß Luther die geistlichen Güter und die Namen Gottes direkt mit dem Heil des Christen verbindet. Gott ist die ganze Glückseligkeit *seiner* Heiligen; der Name Gottes *schenkt* dem Christen die Güte Gottes, d. h. Gott selbst. Die geistlichen Güter sind Gaben Gottes (*dona Dei*) *im* Christen.<sup>18</sup> Die Eigenschaften bleiben nicht einfach in Gott, sondern sie werden dem Christen gegeben.

Luther stellt somit fest, daß der Mensch Gott gerade in und mit den geistlichen Gütern hat. Demzufolge bildet Gott in diesem Leben eine „pars“ der Heiligen oder einen Teil ihres Lohnes.<sup>19</sup> Die Verwirklichung des Heils geschieht so, daß Gott dem Menschen die göttlichen Eigenschaften, Güter, Gaben oder seinen Namen schenkt, *und* daß er eben in diesen Gütern sich selbst dem Menschen gibt. Dieser Auffassung entsprechend kann Luther im weiteren konstatieren, daß Gott dem Christen Glauben und Wahrheit in der Weise zukommen läßt, daß dieser vor Gott wahr und demzufolge nicht Mensch, sondern Gott und Kind Gottes ist.<sup>20</sup>

17 „... quia bona spiritualia non persistunt in se, sed in deo sine intermissione ex eo scaturientia. ... Esto mihi in deum protectorem: quia firmamentum meum es tu. Esto mihi in locum munitum: quia refugium meum es tu. Protector et firmamentum conservando tua dona in me.“ WA 3, 454, 4–10.

„Nomen est divinitas, maxime autem in persona filii. Quia ipse est nomen et verbum patris.“ WA 3, 158, 18–19.

„Nomen domini non dat sanctis bonum aliud quam est ipsummet: sed ipsummet est bonum eorum. Et sic dat seipsum et ita non dat, sed est bonum et tota beatitudo sanctorum. Nam sicut dicitur 'deus dat sanctis seipsum', quod valet 'Deus est bonum sanctorum suorum, ita etiam nomen eius dat seipsum illis, i.e. est bonum eorum. Est autem nomen dei ipse Christus filius dei, verbum quo se dicit et nomen quo se nominat ipsum in eternitate.“ WA 3, 303, 20–26.

18 Siehe die vorherige Anmerkung.

19 „... sed ipse dominusmet, id est spiritualia [quia dominus non habetur nisi in et cum spiritualibus bonis]. Et nota: Deus in hac vita est pars sanctorum seu merces partialis.“ WA 3, 105, 33–36.

20 „Sed hoc est esse deum: non accipere bona, sed dare, ergo pro malis bona retribuere. Quia enim prius dona dat quam accipit, quid aliud facit quam reddit bona pro malis? siquidem bona antequam daret, non erant ibi, ergo tantummodo mala. Quid ergo retribuam ego, quia retribuit mihi fidem et veritatem, qua coram ipso sum verax, ac sic iam non homo, sed deus ac dei filius et similis patri proles?“ WA 4, 269, 25–30.

„Die Begabung“ mit den verschiedenen göttlichen Eigenschaften bedeutet – wie schon zu erkennen ist – die Vergöttlichung des geschaffenen Menschen.

Dieses Verständnis von der Verwirklichung des Heils als eines Habens Gottes und seiner wesenhaften Eigenschaften steht im Einklang damit, was Luther unter dem Ausdruck „*Deum esse*“ versteht. Für ihn erweist nämlich der trinitarische Gott sich als wahrer Gott gerade dadurch, daß er dem Menschen sein Eigenes gibt. Gott ist also wahrer Gott eben dann, wenn er das, was ihm eigen ist, d. h. seine Weisheit, seine Güte, seine Kraft, seine Seligkeit und seine Schätze schenkt, und wenn der Mensch das alles erhält.<sup>21</sup>

Für die ontologische Problematik der Gnadenlehre Luthers ist nun von wesentlicher Bedeutung, daß das Schenken der Gaben durch die Gegenwart Gottes geschieht und daß es auf diese Weise zur Vergöttlichung des Menschen führt. Der Reformator nämlich erklärt, daß der Christenmensch Gott, Kind Gottes und unendlich ist, weil Gott schon in ihm wohnt.<sup>22</sup> Die reale Gegenwart Christi ermöglicht somit die Teilhabe an Gott und seiner Natur. Luther stellt Vergöttlichung als Partizipation dar, wenn er ausdrücklich konstatiert, daß „*pars Christi vel sors Christi in terris fuit deus, sed partialiter.*“<sup>23</sup>

Aufgrund der bisherigen Darstellung können wir nun die folgende These aufstellen. Ist für Luther einerseits die Ansicht ausgeschlossen, daß

---

21 „*Utique optimus, quia hoc ipso, ut dixi, se verum deum probat, qui vult sua dare nobis et noster deus esse, nobis benefacere, nos ipsius egere, et non nostra accipere, non nos habere suos benefactores et velut deos ac nostri indigere. Benefacere enim alteri divinum est. ... Nunc autem vult, quod nos tantummodo accipiamus, et ipse solus det, et ita sit vere deus.*“ WA 4, 278, 24–35.

„*Ideo confiteor domino, quoniam bonus est, et invoco eum de tribulatione tali, et exaudit me dans suam bonitatem, sapientiam, virtutem, beatitudinem, divitias mihi.*“ WA 4, 279, 12–14.

22 „*Eodem modo quilibet Christianus debet se agnoscere magnum esse, quia propter fidem Christi, qui habitat in ipso, est deus, dei filius et infinitus, eo quod iam deus in ipso sit.*“ WA 4, 280, 2–5.

23 WA 3, 106, 14–15.

die Gnade einen akzidentellen Habitus im Menschen bildet und auf diese Weise das Heil des Menschen bewirkt, und sind andererseits die wesenhaften göttlichen Eigenschaften (bzw. die Gnade) Gott selbst, so bleibt eigentlich nur die Möglichkeit übrig, daß Gott das Heil des Menschen durch seine eigene Gegenwart in ihm wirkt.<sup>24</sup>

Unsere Aufgabe besteht nun im weiteren darin darzulegen, wie Luther den ontologischen Status der Gnade bzw. das Sein Gottes im Menschen verstanden hat. Wir können erwarten, daß eine Antwort auf diese Frage anhand der Worttheologie und der Sakramentsauffassung Luthers zu finden ist, weil Gott dem Christen sich und das ganze Heil eben im Wort und in den Sakramenten schenkt. Der gedankliche und sachliche Gipfel dieses Schenkens ist – wie wir bereits bemerkt haben – die Vergöttlichung des Menschen. Dieses Motiv tritt hervor, wenn wir zunächst das Wortverständnis Luthers mit Hilfe der frühen Weihnachtspredigt von 1514 darstellen.

### *3. Die Einheit des Wortes und die Vergöttlichung des Menschen*

In seiner frühen Weihnachtspredigt über den Johannes-Prolog von 1514 stellt der Reformator sein Verständnis vom Wort Gottes (*verbum Dei*) als innerem Wort und als äußerem Wort dar. Der Gesamtduktus seiner Darstellung läßt sich so zusammenfassen: wenn Gott erstens das Wort, d. h. den Logos, zu sich selbst spricht, wird der Sohn vom Vater geboren; zweitens wird dieses Wort Gottes in der geschaffenen Welt gegenwärtig, indem das von Gott gesprochene innere Wort in Christus inkarniert wird

---

<sup>24</sup> Zwei andere Deutungen kommen prinzipiell auch in Betracht. Gott kann erstens die Gnade immer wieder neu als von außen kommende und sich wiederholende Wirkung schenken. Zweitens ist es möglich, daß die Gnade die Relation des Menschen zu Gott und seine Beziehung zu Gott (z. B. Vertrauen) oder sein Selbstverständnis verändert, aber den Menschen ansonsten in seinem Sein unverändert läßt.

und indem es im äußeren, hörbaren Wort des Evangeliums Gestalt annimmt; drittens hat dieser Prozeß des Wortes Gottes zur Folge, daß der Hörer des Wortes im Glauben durch dieses Wort neu geboren wird, was bedeutet, daß er vergöttlicht wird.

Nach Luther ist der Zweck der Menschwerdung Gottes die Vergöttlichung des Menschen. Der Reformator schließt sich an die patristische Theologie an, indem er den berühmten Satz des Kirchenvaters Athanasius wiederholt: „Nunc ad mores veniendum est et discendum in primis, quod sicut verbum Dei caro factum est, ita certe oportet et quod caro fiat verbum. Nam ideo verbum fit caro, ut caro fiat verbum. Ideo Deus fit homo, ut homo fiat Deus.“<sup>25</sup>

Dieser zur Vergöttlichung führende Prozeß beginnt im dreieinigen Gott, wenn Gott das Wort zu sich spricht, und es auf diese Weise aus sich heraussetzt. Dieses innere Wort ist das vollkommenste Wort, und es hat alle Eigenschaften der göttlichen Natur, wie Weisheit, Heiligkeit, Gerechtigkeit usw. Weil nun Christus die Wahrheit und Weisheit Gottes genannt wird, ist das innere Wort Gottes gerade Christus. Für das Heil des Christen ist im weiteren die Erklärung Luthers von wesentlicher Bedeutung, daß das innere Wort Gottes nicht anders nach außen gesandt wird als durch die Vereinigung mit dem Fleisch und der Menschheit.<sup>26</sup>

Die letztgenannte Eigenschaft des inneren Wortes Gottes ist bedeutsam, weil sie den ontologischen Zusammenhang mit dem äußeren Wort schafft. Wenn Gott sich mit dem äußeren Wort verbindet, wird sein inneres Wort in der Einheit mit dem Fleisch und der Menschheit sichtbares Wort.<sup>27</sup> Wegen der Einheit von innerem und äußerem Wort besteht keine

---

25 WA 1, 28, 25–28.

26 „Sic nunc cogita de Deo, quod et ipse solus secum loquitur et dicit in corde suo, primo quod est verbum omnium perfectissimum ... 4to, quod hoc verbum est consilium, sapientia, veritas, iudicium, cogitatio Dei, unde Christus vocatur sapientia et veritas Dei. 5to, quod hoc verbum non aliter mittitur foras nisi unitum carni seu humanitati, quae est velut verbum visibile vel opus Dei...“ WA 1, 23, 40–24, 11; 25, 24–26.

27 WA 1, 25, 14–16.

ontologische Kluft zwischen dem *verbum internum* und dem *verbum externum*. Beide sind zwar nicht miteinander identisch, weil das äußere Wort lediglich aus der Beziehung zum inneren Wort heraus besteht. Sie sind aber keineswegs voneinander ontologisch getrennt, weil das äußere Wort die inhaltlichen Eigenschaften des inneren Wortes in sich trägt und vermittelt.<sup>28</sup>

Die Eigenschaften des inneren Wortes Gottes werden nun durch den „höchsten Mund“ nach außen vermittelt, wenn das innere Wort Gottes sich in die Stimme bzw. in das sichtbare Fleisch kleidet.<sup>29</sup> Wenn das innere göttliche Wort stimmliche Gestalt angenommen hat und mit ihr eins geworden ist, wird es für viele ausgebreitet. Damit ist nicht nur die geschichtliche Menschwerdung Gottes in Christus, sondern auch die öffentliche Predigt des Wortes gemeint. Christus ist nämlich Luther zufolge durch die Predigt des Wortes Gottes zu allen Völkern herabgestiegen. Viele erkennen nun das Wort, wenn es die Ohren durch das Hören des Glaubens erfüllt.<sup>30</sup>

Somit ist es bezeichnend für das *verbum externum divinum*, daß es sich hörbar machen kann und innerlich auf die Zuhörer wirkt. Indem das äußere Wort Gottes sich nun hörbar macht, wirkt es innerlich das Heil seines Zuhörers, wie Luther erklärt: „ad auditum tamen venit et facit se

28 „Primo, quod hoc verbum vocatur sapientia, veritas, iudicium, si saltem est nomen tale, sed hoc totum ab interiori verbum.“ WA 1, 25, 17–18.

29 „2do, ex ore altissimo prodit, sicut Eccles. 24. dicitur, ineffabilis scilicet. 3tio, induit vocem, i.e. carnem visibilem.“ WA 1, 25, 26–28.

30 „4to, sic indutum et unum dispergitur in multos, quia a multis cognoscitur, et replet aures eorum per auditum fidei.“ WA 1, 25, 28–29.

„... utique Christus sic descendit per praedicationes in populos quoscunque, uti sine opere manuum pluvia, et sine meritis gratia Christi descendit.“ WA 1, 25, 35–36.

Wie Luther sagt, gelingt die Vermittlung nach außen, wenn das Wort Gottes durch das *auditum fidei* angenommen wird. Weil viele Zuhörer ungläubig und nur wenige gläubig sind, verpufft jedoch der größere Teil der Worte in der Luft. Diesbezüglich tritt aber zugleich ein Unterschied zum menschlichen Wort hervor, wie an der Darstellung Luthers (WA 1, 25, 29–30) zu bemerken ist. Während beim menschlichen Wort der größte (maxima) Teil in der Luft verschwindet, geschieht dies im Falle des göttlichen Wortes nur zum größeren (maior) Teil.

solum audiri, i.e. solam fidem, nondum speciem exhibet, sed tamen in isto auditu intus efficaciter operatur eruditionem et salutem“.<sup>31</sup> Das Heil des Zuhörers bedeutet dann, wie Luther gegen Ende seiner Predigt erklärt, die Vergöttlichung des Menschen.

Menschwerdung und Vergöttlichung stehen somit Luther zufolge in einer engen Beziehung zueinander. Die Fleischwerdung des Wortes macht nicht nur die Wortwerdung des Fleisches möglich, sondern zielt auf dessen Vergöttlichung. Luther schließt sich somit der Theologie des Athanasius und der patristischen Tradition im allgemeinen an, die die Menschwerdung Gottes so deutet, daß mit ihr die Theosis des geschaffenen Menschen als Wiederherstellung der verdorbenen *imago Dei* beabsichtigt ist.

Die Menschwerdung Gottes ist nun für diesen Prozeß maßgebend, weil ihre Art die Art der Vergöttlichung vorzeichnet und bestimmt. Die Darstellung der Menschwerdung entspricht der oben dargestellten Art und Weise, wie das innere Wort Gottes sich mit dem äußeren Wort vereinigt. Die Menschwerdung geschieht, wenn das Wort die Form (*forma*), die Gestalt (*figura*), das Ebenbild (*imago*) und die Ähnlichkeit (*similitudo*) des Menschen anzieht.<sup>32</sup> Anhand der Menschwerdung ist dann die Vergöttlichung zu verstehen.

Das Wort ist Luther zufolge nicht in dem Sinn Fleisch geworden, daß es seine Gottheit verlassen und sich dadurch in Fleisch verwandelt hätte.

31 „6to, ad auditum tamen venit et facit se solum audiri, i.e. solam fidem, nondum speciem exhibet, sed tamen in isto auditu intus efficaciter operatur eruditionem et salutem...“ WA 1, 25, 30–32.

Im Gegensatz zum menschlichen äußeren Wort ist es also dem göttlichen äußeren Wort möglich, sich viel besser als das menschliche Wort hörbar zu machen und innerlich auf die Zuhörer zu wirken. Auch diesbezüglich ist also Christus *optime* das äußere Wort.

32 „Induit formam et figuram nostram et imaginem et similitudinem, ut nos induat imagine, forma, similitudine sua: ideo sapientia fit stulta, ut stultitia fiat sapientia, et sic de omnibus aliis, quae sunt in Deo et nobis, in quibus omnibus nostra assumit ut conferret nobis sua.“ WA 1, 28, 28–32.

Zum inneren und äußeren Wort siehe WA 1, 25, 24–28.

Das Wort nimmt zwar die Form des Menschen an, aber es bewahrt zugleich seine göttliche Natur. Luther versteht die Menschwerdung als Vereinigung, die zustandekommt, indem göttliches Wort menschliches Fleisch annimmt (*assumpto*).<sup>33</sup>

Somit weicht Luther von der Deutung ab, daß das *verbum Dei* bzw. Gott selbst in der Menschwerdung seine Substanz verliert. Die Gottheit wird nicht in die Menschheit verwandelt, sondern sie bildet mit ihr eine Vereinigung (*unio*). Das fleischgewordene Wort ist demzufolge immer noch der wahre Gott. Ebenso richtet sich Luther gegen die monophysitische Tendenz, nach der das fleischgewordene Wort kein wahrer Mensch ist. Wegen der Gemeinschaft von Gott und Mensch wird vom Wort gesagt, daß es nicht nur Fleisch *hat* (*non tantum habere*), sondern daß es auch Fleisch *ist* (*esse*).<sup>34</sup> Das fleischgewordene Wort ist sowohl wahrer Gott als auch wahrer Mensch.

Auf die traditionelle Zwei-Naturen-Lehre bezieht sich auch ein anderes von Luther ebenfalls betontes Thema, nämlich das der Kenosis Christi. Christus hat nicht nur die sündlose Menschheit, sondern gerade die *forma* des Menschen, d. h. Schwachheit und Torheit, angenommen. Die Inkarnationstheologie Luthers weist in diesem Zusammenhang einen stark soteriologischen Zug auf. Christus ist Mensch oder dem Menschen gleich, d.h. dem Sünder und dem Lügner gleich, geworden.<sup>35</sup> Wie bereits erwähnt, ist gerade diese Fleischwerdung des Wortes die Bedingung für

---

33 „Nam nec verbum ita factum est caro, quod se deseruerit et in carnem mutatum sit, sed quod assumsit et sibi univit carnem, qua unione non tantum habere dicitur carnem, sed etiam esse caro.“ WA 1, 28, 36–39.

34 WA 1, 28, 36–39 (zit. in der Anm. 33).

35 WA 1, 28, 28–30 (zit. in der Anm. 32).

„... sicut ipse homo vel homini similis, i.e. peccatori et mendaci, sed non peccator et mendax...“ WA 1, 28, 33–34.

die Vergöttlichung des Sünders.<sup>36</sup>

Die *deificatio hominis* kommt der Fleischwerdung des Wortes entsprechend zustande. Der geschaffene Mensch nimmt das Wort durch den Glauben an und wird so mit dem Wort vereinigt. Weil der Herr Geist ist, ist jener, der an ihm hängt, vom Geist geboren und ein Geist (*unus spiritus*) mit ihm.<sup>37</sup> Diese Vereinigung hat den Austausch der gegensätzlichen *idiotmata* zwischen Christus und dem Sünder zur Folge.<sup>38</sup> Vom Standpunkt Christi aus heißt es, daß Christus die Sünden des Menschen auf sich nimmt, sie trägt und statt dessen dem Menschen seine göttlichen Gaben schenkt. Vom Standpunkt des Sünders aus geht es darum, daß er von seinen Sünden befreit ist und die göttlichen Gaben zu eigen bekommen hat. Weil nun diese Güter Gott selbst sind, wie in den *Dictata* zu bemerken ist, geht es um die Vergöttlichung des Menschen. Somit wird der athanasianische Ansatz in diesem Zusammenhang so gedeutet: „Gott wird darum Mensch, damit der Mensch Gott werde. Also wird Macht machtlos, damit die Schwachheit mächtig werde. Das Wort zieht unsere Form und Gestalt, unser Ebenbild und unsere Ähnlichkeit an, damit er es für uns mit seinem Ebenbild, mit seiner Form und Ähnlichkeit bekleide. Also wird die Weisheit töricht, damit die Torheit Weisheit werde, und so in allen anderen Dingen, die in Gott und in uns sind, sofern er in all dem das

---

36 Neben der Inkarnation ist die zweite Voraussetzung für die Vergöttlichung die Erniedrigung des Sünders. Wenn nämlich der Sünder das Wort annimmt, verläßt (*desero*) und entäußert (*exinano*) er sich dabei. Dies geschieht dadurch, daß er nichts von seinem eigenen Sinn (*sensus*) behält, sondern ihn ganz und gar verleugnet. Auf diese Weise wird er ohne Zweifel zu dem gemacht, was er annimmt. Das heißt, daß er Wort wird. „*Oportet autem, quando verbum assumimus, nos ipsos deserere et exinanire, nihil de nostro sensu retinendo, sed totum abnegando, et sic sine dubio efficitur illud, quod assumimus, et ita portat Dominus in hac vita omnes verbo virtutis suae, nondum reipsa.*“ WA 1, 29, 6–10.

37 „*Ita nec nos qui sumus caro sic efficitur verbum, quod in verbum substantialiter mutemur, sed quod assumimus et per fidem ipsum nobis unimus, qua unione non tantum habere verbum sed etiam esse dicimur. Sic enim Apostolus ait: Dominus Spiritus est, et qui adhaeret domino unus spiritus est. Et Ioh. 3. Sic est omnis qui ex spiritu natus est, item: quod ex spiritu natum est, spiritus est.*“ WA 1, 28, 39–29, 2.

38 Dies bedeutet sachlich den wundersamen Wechsel (*commercium admirabile*).

Unsere annimmt, um uns das Seine zu vermitteln.“<sup>39</sup>

Das Ziel der Menschwerdung Gottes ist also der Umstand, daß der Sünder von seiner Schwachheit und Torheit befreit wird und daß er dafür die Kraft und die Weisheit Christi erhält. Der Austausch betrifft nicht nur einige Eigenschaften Gottes und des Sünders, sondern alles, was in Gott und im Menschen ist. Christus hat all unser Schlechtes auf sich genommen, um uns sein Gutes zu schenken. Dies bedeutet nichts anderes, als daß der Mensch die Form, das Ebenbild und die Ähnlichkeit Gottes bekommt.<sup>40</sup>

Die Vergöttlichung geschieht auf entsprechende Weise, so wie Gott zum Menschen kommt und so wie die Kraft in der Fleischwerdung des Wortes zur Schwachheit wird, nun aber in der gegensätzlichen Richtung. Der geschaffene Mensch wird „Gott“, das heißt, daß er Wort und göttlich oder dem Wort gleich, d. h. wahrhaftig, gemacht wird.<sup>41</sup> Luther präzisiert seine Ansicht, indem er sagt, daß der geschaffene Mensch, der Fleisch ist, nicht *substantialiter* in das Wort verwandelt wird. Die Vergöttlichung bedeutet also keine Verwandlung der menschlichen Substanz. Ebenso bewirkt die Menschwerdung Gottes keine Verwandlung der göttlichen Substanz in eine andere. Wenn der Mensch alle Güter Christi bekommen hat, ist er immer noch Mensch und bewahrt seine menschliche Substanz.<sup>42</sup>

Es geht also nicht um eine Verwandlung der Substanzen, sondern es handelt sich um die *participatio divinae naturae*. Luther konstatiert, daß der

39 „Ideo Deus fit homo, ut homo fiat Deus. Ideo virtus fit infirma, ut infirmitas fiat virtuosa. Induit formam et figuram nostram et imaginem et similitudinem, ut nos induat imagine, forma, similitudine sua: ideo sapientia fit stulta, ut stultitia fiat sapientia, et sic de omnibus aliis, quae sunt in Deo et nobis, in quibus omnibus nostra assumit ut conferret nobis sua.“ WA 1, 28, 27–32.

40 WA 1, 28, 28–32.

41 „...ita certe oportet et quod caro fiat verbum. Nam ideo verbum fit caro, ut caro fiat verbum.“ WA 1, 28, 26–27. Siehe auch WA 1, 28, 32–35 (zit. unten in der Anm. 43).

42 „Ita nec nos qui sumus caro sic efficitur verbum, quod in verbum substantialiter mutemur...“ WA 1, 28, 39–40.

Mensch, indem er das Wort annimmt und daran hängt, wahrhaftig, göttlich bzw. der göttlichen Natur teilhaftig wird. Mit dieser Auffassung schließt er sich der patristischen Tradition an, die die Vergöttlichung als Teilhabe an der göttlichen Natur verstanden hat.<sup>43</sup>

Einerseits ist es also Luther zufolge unbestritten, daß sowohl Gott als auch Mensch ihre jeweiligen Substanzen und Identitäten in der Vergöttlichung bewahren. Diese Erklärung bezeichnet aber seine Auffassung nicht präzise genug. Denn die Realität der Vergöttlichung ist andererseits genauso unbestritten. Wenn der Sünder durch den Glauben mit Christus eins geworden ist, wird von ihm gesagt, daß er nicht nur das Wort *hat* (*habere*), sondern daß er das Wort *ist* (*esse*). Der geschaffene Mensch ist also gerade in der Vereinigung mit Christus „Gott“, Wort und Geist. Wie es im Zusammenhang mit der Fleischwerdung des Wortes war, so gilt auch jetzt: Das Verb „habere“ ist ein zu schwacher Ausdruck, um den geschehenen Tatbestand zu erklären. Der Mensch *ist* in der *unio cum verbo* das Wort selbst, d. h. er ist „Gott“.<sup>44</sup> Diesen Gedanken, der die Art der Vergöttlichung am genauesten zum Ausdruck bringt, wiederholt Luther, indem er ihn mit Hilfe von biblischen Aussagen und verschiedenen Redefiguren darstellt.

Der vergöttlichte Mensch ist aus dem Geist geboren, ein Geist mit Christus und die Gerechtigkeit Gottes in Christus. Demzufolge wird er auch Geist, Gerechtigkeit, Wahrheit, Heiligung, Reich, Wort und Kraft genannt.<sup>45</sup> Dementsprechend identifiziert Luther den Christen auch mit

43 „Efficimur autem verbum vel verbo similes, i.e. veraces, sicut ipse homo vel homini similis, i.e. peccatori et mendaci, sed non peccator et mendax, sicut nos non Deus efficimur nec veritas, sed divini et veraces vel divinae consortes naturae, quando assumimus verbum et per fidem ei adhaeremus.“ WA 1, 28, 32–36.

44 WA 1, 28, 39–29, 1 (zit. in der Anm. 37).

45 „Dominus Spiritus est, et qui adhaeret domino unus spiritus est. Et Ioh. 3. Sic est omnis qui ex spiritu natus est, item: quod ex spiritu natum est, spiritus est. Et Apostolus: ut simus iustitia Dei in illo. Quomodo ergo spiritus et iustitia et veritas et sanctificatio et regnum dicimur, ita et verbum et sapientia et virtus, quia facta est Iudaea sanctificatio eius, Israel potestas eius.“ WA 1, 28, 42–29, 5.

dem Kleid Christi, das Gerechtigkeit, Heiligkeit und Ehre ist. Wegen dieser Gleichheit *ist* der vergöttlichte Mensch selbst Gerechtigkeit und Ehre.<sup>46</sup> Die Vereinigung mit Christus hat somit zur Folge, daß der Mensch jenes hat, was ansonsten nur der göttlichen Natur zugeschrieben werden darf. Dies bedeutet nichts anderes als das Heil für den Menschen, weil der Austausch alles umfaßt, was in Gott *ist*. Der vergöttlichte Mensch partizipiert somit in der Gemeinschaft mit Christus an Gott und damit am Heil.

Wie wir bemerkt haben, geschieht die Verwirklichung des Heils in der *unio cum Christo*, indem der Christ an der göttlichen Natur partizipiert. Diese Union ist nach Luther gemäß dem chaledonischen Schema zu verstehen. Der Reformator gebraucht dieses Deutungsmodell auch dann, wenn er sein Verständnis von dem sakramentalen Grund unseres Heils darstellt. Nach Luther werden wir in der sakramentalen Taufe mit Gott eins.

#### 4. Die Vereinigung mit Christus in der Taufe

Die grundlegende Idee des oben dargestellten Wortverständnisses war der Tatbestand, daß das Wort Gottes eine Union mit dem äußeren, gepredigten Wort eingeht und dadurch das Heil des Christen bewirkt. Diese Idee der Union ist wesentlich auch in den späteren, vom Gesichtspunkt der Sakramententheologie wichtigen Texten Luthers.

In seinen Johannes-Predigten von 1531 konstatiert der Reformator, daß Gott sich selbst und seine Gottheit verhüllen will. Für den Menschen ist aber zugleich äußerst wichtig, daß Gott in dieser verhüllten Gestalt sich dem menschlichen Erkenntnisvermögen zugänglich macht. Deswegen ist

---

46 „Et cum Christi vestis sit iustitia et sanctitas et gloria, nos autem vestis ipsa simus, ergo iustitia et gloria sumus.“ WA 1, 29, 5–6.

Gott, der als verborgener Gott überall anwesend ist, hinsichtlich des Heils – und im weiteren auch hinsichtlich der Teilhabe an diesem Heil – allein im Wort, in der Predigt des Evangeliums, im Sakrament der Taufe und im Sakrament der Eucharistie gegenwärtig.<sup>47</sup> Mit dieser sakramentalen Gegenwart Gottes ist nun ihre Wirkung im Empfänger bzw. im Zuhörer sehr eng verbunden.<sup>48</sup>

Luther führt in seinen Taufpredigten von 1534 aus, daß das Taufwasser nicht irgendwelches Wasser sei, weil in ihm der Name Gottes ist. Damit meint er, daß das Wort Gottes, bzw. der Name Gottes, bzw. der trinitarische Gott sich mit dem natürlichen Wasser vereinigt. Diese zwei, Gott und Wasser, werden eins. Das Taufwasser ist somit kein bloßes Wasser, sondern es ist „göttliches Wasser“ oder „durchgottetes Wasser“, weil Gott selbst und sein Name nicht weit von diesem Wasser ist. Deswegen kann man nicht sagen, wie Luther fortsetzt, es sei „ein schlecht wesserig oder irdisch wasser“, sondern man muß sagen, daß es „ein wasser der göttlichen Majestät selbst“ sei. Das Taufwasser an sich ist somit für Luther keineswegs bloß äußeres Zeichen, sondern es ist göttliches Wasser, in dem der trinitarische Gott selbst – aufgrund der Union des Wortes mit dem Wasser – nach seinem eigenen göttlichen Wesen und nach seiner Kraft

---

47 „Ehr hat uns nicht wollen seine gottheit bloß geben, das war unmöglich, dan gott hat gesaget: Es wirdt mich Niemandts sehen undt leben, das ist unmöglich. Drumb mus sich gott verbergen, verkriechen undt verdecken, auff das wir ihnen fassen können. Drumb so mus ehr sich verstecken ins wortt undt mundtliche predigampt, in die tauffe, ins Sacrament des Abendmals.“ WA 33, 189, 33–190, 3.

48 Es geht in dieser Wirkung schließlich um die heiligende und vergöttlichende Kraft des *verbum Dei*. Wie Luther in seiner Auslegung des 82. Psalms von 1530 nämlich feststellt, heiligt und vergöttlicht das Wort Gottes alle Dinge, für die es da ist. Dazu siehe WA 30 I, 217, 6–17. Deswegen sind auch bestimmte Stände, wie der Stand des Vaters, der Mutter usw., göttliche, heilige Stände.

gegenwärtig ist.<sup>49</sup> Indem die göttliche Majestät im Taufwasser gegenwärtig wird, tut sie dort ihr höchstes Werk: Gott gibt sich und macht den getauften Menschen selig.<sup>50</sup>

Wie also Luther erklärt, liegt der ontologische Grund unseres Heils darin, daß der trinitarische Gott sich mit der geschaffenen Materie des Wassers vereinigen lassen will. Die neue Geburt des Christen besteht dann darin, daß das Wort Gottes bzw. Christus sich mit einem körperlichen Ding, d. h. mit dem Taufwasser, und im weiteren ebenso mit dem sündigen Menschen verbindet. Auf diese Weise bilden zwei verschiedene Substanzen ein neues Ding (*res*), das Luther „ein durchgottetes Wasser“ nennt.

Diese so entstandene Union ist erstens keine äußere Gemeinschaft, sondern sie ist eine Vereinigung von zwei verschiedenen Sein und zwei verschiedenen Wesen. Die neue entstandene Einheit ist kein natürliches Wesen, sondern sie ist – weil das Wort Gottes mit dem geschaffenen Wasser verbunden ist – ein himmlisches, lebendiges und durchgottetes Wasser.

---

49 „...wir hören aus Christi worten und einsetzung, das des Heiligen geists sampt des Vaters und Sons (das ist: der gantzen Göttlichen maiestet) namen dabey ist, Weil aber Gottes namen und wort darinne ist, so mustu es nicht fur schlecht und ledig wasser halten...“ WA 37, 640, 18–22.

„...man die wasser Taufe... hoch halten und ehren als ein heilig Sacrament und sonderlich werck der Göttlichen maiestet, und das es billich heisset: Ein heilig, himlisch, ja Göttlich wasser, Ich rede alles noch nicht von der krafft und nutz der Tauffe, wie gros ding sie wircke und ausrichte, davon hernach zu sagen ist, Sondern von irem natürlichen wesen, wie sie an ir selbs ist, Hie sage ich, wenn du solchs ansihest, wie dis wasser mit Gottes wort und namen verbunden ist, weil er selbs solche wort befilhet drüber zu sprechen: Ich teuffe dich im namen des Vaters, Sons und Heiligen geists, ...so kanstu nicht sagen, das es ein schlecht wesserig oder irdisch wasser sey, oder ...ein bader wasser und hunds bad, sondern must sagen, das es sey ein wasser der Göttlichen maiestet selbs, als damit nicht wir menschen, sondern Gott selbs (durch unser hand) teuffet und seinen namen darein gesteckt und geflochten hat, das es mit dem selben durch menget ist und mag wol ein durchgottet wasser heissen.“ WA 37, 642, 6–21.

50 „Also heisset nu die Tauffe warhafftig ein geistlich wasser, beide, an sich selbs oder inn seinem wesen und inn seinem werck bey denen, von welchen es im glauben empfangen wird. ... die Göttliche maiestet da gegenwertig ist und daran ir höhestes werck thut (nemlich, das er sich selbs uns gibt und gantz newgeborn und selig machet, wie du hören wirst) alles da durch, das er seinen namen dahin setzet...“ WA 37, 643, 26–34.

Diese Vereinigung bedeutet zweitens keine Verwechslung der ursprünglichen Substanzen, d. h. Christus wird nicht in Wasser und das Wasser nicht in Christus verwandelt.

Luther legt die sakramentale Vereinigung oftmals anhand des Beispiels vom glühenden Eisen dar. Das in das Feuer gelegte Ding ist einerseits völlig Eisen; andererseits ist es aber bloß Feuer und Glühen. Es ist nun unmöglich, eine solche Trennung zwischen diesen zweien, dem Eisen und dem Feuer, vorzunehmen und auf diese Weise zu erklären, was ein Stück Eisen allein und was Feuer allein sei. Das Eisen und das Glühen des Feuers bilden gemeinsam eine untrennbare Einheit. Weder das Eisen noch das Feuer hat seine Substanz verloren, sondern zwei Substanzen bilden ein neues Ding (*res*). In entsprechender Weise ist auch die Natur des Taufwassers und die Vereinigung Christi mit dem Christen zu verstehen.<sup>51</sup>

Das Taufwasser und der in diesem Wasser eingegossene Glaube wirken so, daß der getaufte Mensch zum neuen Menschen wird. Die Verwandlung in einen neuen Menschen ist möglich, weil der Name Gottes, so Luther, „nichts anders denn die allmechtige, Göttliche krafft, ewige reinigkeit, heiligkeit und leben“ ist. Wo nun dieser Name gemäß dem Befehl Gottes verwendet wird, da kann er nicht ohne Frucht und Nutzen sein. Gibt nun die göttliche Majestät sich in der Taufe, so haben wir dadurch ihn selbst und alles, was zu unserer Seligkeit und zum ewigen Leben gehört. Der Name Gottes wirkt auf diese Weise ein „unausprechlich

---

51 „Denn gleich als wenn du ein eisen angreiffest, das inn der essen ligt und glüet, da greiffestu nicht schlecht eisen, sondern feur an, das da brennet, Und ob du nicht feur, sondern allein eisen sihest (wie mans bey tag nicht sihet so glüen als bey nacht), so ist es doch nicht allein eisen, sondern beide, eisen und feur, ja das feur so gar durch und durch gangen, das man nichts fület noch spüret denn eitel feur. Also sol man die Tauffe auch ansehen inn Gottes namen eingeleibt und gantz und gar mit dem selben durch gangen, das es gar ein wesen ist und nu viel ein ander ding worden denn ander wasser...“ WA 37, 642, 22–30.

Luther verwendet ständig und bereits in den ersten für seine Sakramentsauffassung wichtigen Texten das Beispiel vom glühenden Eisen und auch das Bild vom gezuckerten Wasser, wenn er sein Verständnis der sakramentalen Vereinigung erklärt. Für die Rechtfertigungs- und die Abendmahlslehre ist der Abschnitt WA 6, 508, 7–512, 6 besonders wichtig. Siehe auch z. B. WA 33, 190, 33–191, 31; 193, 14–23; 224, 3–18.

Ding“, d. h. er schafft genauso etwas, wie Gott selbst und sein Name sind. Somit kann Luther diese Schlußfolgerung ziehen: der Name Gottes macht in der Taufe „reine und heilige und eitel himlische, Göttliche menschen“.<sup>52</sup>

Unser Heil besteht somit darin, daß Gott zunächst sich mit dem natürlichen Wasser vereinigt und dann sich durch dieses himmlische, durchgottete Taufwasser dem Getauften gibt. Dieser wird durch die natürliche Materie sakramental mit Christus vereint, indem er mit dem durchgotteten Wasser getauft wird. Der Getaufte partizipiert an Gott in dieser Union und wird göttlich gemacht.

### *5. Die Eucharistie und die Vereinigung mit Christus*

Luther erklärt die eucharistische Union ganz genau dem oben dargestellten theologischen Schema gemäß. Die Teilhabe an der Eucharistie, wie auch die Taufe des Menschen, bedeutet für ihn die Teilhabe an Gott, und sie hat im weiteren die Vergöttlichung des Menschen zur Folge.

Die Eucharistie ist dem oben dargestellten ontologischen Modell entsprechend eine Vereinigung, die zwischen dem natürlichen Brot und dem natürlichen Wein einerseits und dem Leib und Blut Christi andererseits

---

52 „Denn man mus nicht so gering ding sein lassen, wo Gottes namen ist, Denn der selbige ist das einige, das alle ding rein und heilig machet, dazu schaffet und thut alle ding, Summa: Gottes name ist nichts anders denn die allmechtige, Göttliche krafft, ewige reinigkeit, heiligkeit und leben, Und wo er aus Göttlichem befelch gebraucht wird, da kan er nicht on frucht und nutz sein, sondern mus gros, unaussprechlich ding wircken und solchs machen, wie er selbs ist, Darumb mus er auch inn der Taulffe reine und heilige und eitel himlische, Göttliche menschen machen, wie wir hernach weiter sehen werden.“ WA 37, 642, 35–643, 6.

„Denn das die Göttliche maiestet da gegenwertig ist und daran ir höchstes werck thut (nemlich, das er sich selbs uns gibt und gantz newgeborn und selig machet, wie du hören wirst) alles da durch, das er seinen namen dahin setzet... als da durch wir Gott selbs und alles haben, was zu unser seligkeit und ewigem leben gehöret und alle ding ausrichtet inn himel und erden.“ WA 643, 32–38.

entsteht. Indem der Abendmahlsgast glaubt und durch seinen Mund das Brot und den Wein empfängt, partizipiert er an Gott und Christus. Luther sagt: „das ist der gott, der alles geschaffen hat undt noch erhelt, undt ehr wil sich nicht finden lassen, wil auch nicht kriegen undt angetroffen werden den in diesem fleisch undt blutth des Sohns, so ihr an den Sohn gleubet undt ihnen annemet undt kostet das fleisch, so habt ihr mich undt habt mich auch gewis getroffen, sprichtt gott, undt sonst auff eine andere weise sollet ihr mich nicht haben noch finden.“<sup>53</sup>

Der Empfang des Sakraments bzw. der Empfang Christi bedeutet somit für Luther immer die Teilhabe an Gott selbst. Wenn der Mensch durch seinen Mund das Abendmahl genießt, läßt dies ihn nicht unverändert, sondern das Essen und das Trinken vergöttlichen ihn. Der Reformator bringt diesen Tatbestand so zum Ausdruck: „gleube es, den essen heist alhier glauben, gleube an das fleisch undt blutt, den so du mein fleisch ergreifft, so ergreifftu nicht schlecht fleisch undt blutt, Sondern issest undt trinckest fleisch undt blutt, das göttert, das ist: es gibt die art und krafft der gottheit, es fleischert oder bluthert nicht, Sondern es hat die artt undt krafft so gott hat.“<sup>54</sup>

Indem also der Abenmahlsgast das Brot ißt und den Wein trinkt, ißt und trinkt er, wie Luther konstatiert, Christus. Dies hat die Vergöttlichung des Menschen zur Folge: „...dis fleisch fleischertt nicht... Sondern wirdt dich durchgöttern, das ist: göttliche krafft, thugendt und werck dir geben undt Sunde wegcknemen, vom teuffel undt tode erlösen undt von allem jammer helffen.“<sup>55</sup> Und im weiteren stellt Luther fest: „Item ehr [Christus] hat droben ausgelegt undt gesaget, was da sei essen undt trincken, nemlich: gleuben an mich, das, wer mit dem glauben sich an mein fleisch undt blutt henget, der isset undt trincket, undt dieser glaube, dis essen undt trincken oder diese Speise undt tranck gibt das ewige leben, den dis

---

53 WA 33, 185, 15–25.

54 WA 33, 188, 15–24.

55 WA 33, 188, 30–40.

fleisch ist nicht blos, ledig fleisch, Sondern durchgöttert fleisch undt wer das fleischtrifft, der trifft gott.“<sup>56</sup>

Wie uns die obigen Zitate zeigen, versteht Luther die Abendmahls-elemente, ihren Empfang durch den Mund im Glauben und die Wirkung dieses Empfangs sehr konkret. Dieser Tatbestand ist nur mit Hilfe seines Sakramentsrealismus und aufgrund der Gegenwart Christi durch den Glauben zu erklären. Es ist noch notwendig zu wiederholen, daß es um keine Transsubstantiation geht, in der die Elemente ihre natürliche Substanz verlieren und in andere Dinge verwandelt werden, sondern es geht – wie auch bei der Taufe – um die Vereinigung der zwei Substanzen.

Wir haben bisher vor allem den Tatbestand analysiert, wie Luther die Union zwischen dem inneren und dem äußeren Wort und die Union des Wortes mit der Materie des Sakraments erklärt. Zugleich haben wir auch festgestellt, daß Luther dasselbe Deutungsmodell gebraucht, wenn er die Vereinigung zwischen Christus und dem Christen darstellt. Es ist nach Luther folgerichtig zu sagen, daß die wesenhaften Eigenschaften Gottes, wie z. B. die Gerechtigkeit Gottes, in dieser Union und Teilhabe die des Christen werden, aber unter der Bedingung, daß ihr Sein im Christen gemäß dem christologischen Schema strukturiert ist. Wie das nächste Beispiel zeigt, kann Luther die Rechtfertigung mit Hilfe der scholastischen Begrifflichkeit als „In-Formation“ des Menschen darstellen, indem er diese „In-Formation“ als *unio cum Christo* auslegt.

---

56 WA 33, 194, 13–24.

## 6. Die Vereinigung mit Christus

### 6.1. Die Rechtfertigung als „In-Formation“ des mit Christus vereinten Christen

Luther beginnt mit der Bemerkung, daß die *iustitia Dei* unzureichend beschrieben ist, wird mit ihr ausschließlich die Gerechtigkeit gemeint, mit der Gott selbst gerecht ist. Für ihn ist die *iustitia Dei* der Glaube, der das Herz erhöht und den Menschen von sich selbst weg und hin zu Gott trägt. Dann wird aus dem Herzen und aus Gott ein Geist.<sup>57</sup> In diesem Kontext der *unio cum Deo* legt Luther nun den Gedanken von der „In-Formation“ des Herzens dar:

... quia fides ita exaltat cor hominis et transfert de se ipso in Deum, ut unus spiritus fiat ex corde et Deo ac sic ipsa divina iustitia sit cordis iusticia quodammodo, ut illi dicunt, ‚informans‘, sicut in Christo humanitas per unionem cum divina natura una et eadem facta est persona.<sup>58</sup>

Das Zitat besagt also, daß die Gerechtigkeit Gottes „in gewisser Weise“ zur Gerechtigkeit des Herzens wird. Trotz seiner Kritik an der scholastischen Theologie ist Luther bereit, dieses „quodammodo“ mit Hilfe der scholastischen Terminologie zu erklären.

Luther zufolge impliziert „die Gerechtigkeit“ in der Schrift sowohl die göttliche Gerechtigkeit, mit der Gott selbst gerecht ist, als auch die Gnade, mit der der Mensch durch die theologischen Tugenden gerechtfertigt wird. Die so verstandene Gerechtigkeit wird nun mit der scholastischen Gnadenlehre verknüpft. Nach Luther nennen die Scholastiker diese Gnade auch die rechtfertigende Gnade (*gratia iustificans*) oder den ge-

---

57 „...quod male exponitur de iusticia Dei, qua ipse iustus est, nisi sic intelligeretur, quia fides ita exaltat cor hominis et transfert de se ipso in Deum, ut unus spiritus fiat ex corde et Deo ac sic...“ WA 57H, 187, 16–18.

58 WA 57H, 187, 17–188, 3.

formten Glauben (*fides formata*).<sup>59</sup> Die Verknüpfung bedeutet, daß die göttliche Gerechtigkeit sozusagen den Menschen „in-formiert“, wenn Gott und Herz eins werden und das Herz die *iustitia divina* bekommt. Die göttliche Gerechtigkeit wäre dabei die *forma* der Gerechtigkeit des Herzens. Luther weist somit auf die scholastische Redeweise der „In-Formation“ hin, die er gebraucht, um den ontischen Aspekt der Rechtfertigung zum Ausdruck zu bringen.

Zugleich hält Luther es aber für angebracht, einen wesentlichen Vorbehalt zu machen. Im selben Kontext hebt er nämlich hervor, daß die Füße der Gläubigen aus den Schuhen der Philosophen befreit werden müssen. Wie Luther nun genauer ausführt, ist die scholastische Redeweise für ihn in dem Sinne unannehmbar, daß sie mit dem Schema der „In-Formation“ eine menschliche, erworbene Gerechtigkeit begründen kann. Gegen diese scholastische Auffassung stellt Luther fest, daß der Mensch mit Gott vereinigt (*coniunctus*) sein muß, um gerecht zu werden.<sup>60</sup>

Vom Standpunkt Luthers ist es somit nicht möglich, das Schema der „In-Formation“ unkorrigiert zu gebrauchen. Wenn die *iustitia divina* als Form des Herzens beschrieben wird, ist es erforderlich, daß eine andere Darstellungsart zu Hilfe genommen wird. Dies ist eben die christologische Union. Die *iustitia divina* ist nach Luther die Gerechtigkeit des Her-

---

59 „Verum est notandum, quod haec ‚iustitia‘ et ‚pax‘ in divinis literis omnino de divina iustitia et pace intelliguntur, et ita videlicet, quod ‚iusticia‘ sit ipsa gratia, qua iustificatur homo, id est fides, spes, charitas... Unde regulariter observandum est, quod gratia, quam vocant scholastici doctores ‚iustificantem‘ seu ‚fidem formatam‘, in Scripturis vocetur ‚iustitia Dei‘, ‚misericordia Dei‘, ‚salus Dei‘, ‚virtus Dei‘ et similia. ...quod male exponitur de iusticia Dei, qua ipse iustus est, nisi...“ WA 57H, 187, 5–17.

60 „...nisi sic intelligeretur, quia fides ita exaltat cor hominis et transfert de se ipso in Deum, ut unus spiritus fiat ex corde et Deo ac sic ipsa divina iustitia sit cordis iusticia quodammodo, ut illi dicunt, ‚informans‘, sicut in Christo humanitas per unionem cum divina natura una et eadem facta est persona... Sic solvenda sunt etiam calciamenta de pedibus nostris id est imaginatio de iustitia humana actibus elicitis acquisita. ...Quia cum per multas tribulationes Deus auferat omnia bona nostra et vitam, impossibile est, ut animus sit quietus et hoc sustineat, nisi melioribus bonis adhaeserit, i.e. Deo per fidem coniunctus fuerit.“ WA 57H, 187, 17–188, 16.

WA 57H, 151, 20–21.

zens, ebenso wie die *humanitas in Christus per unionem cum divina natura* zu einer und derselben Person gemacht ist. Die „In-Formation“ des Herzens durch die göttliche Gerechtigkeit ist somit in der Weise zu verstehen, daß der Christ wie Christus „zwei Naturen“ hat. Die Vereinigung mit Gott bedeutet, daß der Christ einerseits immer noch wahrer Mensch ist. Andererseits ist er aber in dieser Union göttlich, weil er göttliche *forma* hat.<sup>61</sup>

Das Beispiel von der In-Formation zeigt, daß die den Sünder rechtfertigende Gerechtigkeit nicht als ausschließlich in Gott selbst seiende bzw. in Gott bleibende Gerechtigkeit zu verstehen ist. Es handelt sich um die Gerechtigkeit, mit der Gott selbst gerecht ist und mit der er den Menschen bekleidet, indem er mit diesem eins wird. Luther legt diese Art der *unio cum Christo* auch in den oben angeführten Johannes-Predigten dar. Zugleich setzt er sich von einigen Deutungen des *unio cum Christo*-Gedankens ab, die gelegentlich in der späteren Lutherforschung Zustimmung gefunden haben.

## 6.2. Das Einssein mit Christus

Es ist in der Lutherforschung lange Zeit üblich gewesen, daß der ontologische Charakter sowohl der sakramentalen Union als auch der Vereinigung zwischen Christus und dem Christen mit Hilfe des Wirkungsdenkens ausgelegt wurde. Dann kommt dem *Christus praesens* eher eine von Christus ausgehende reale Wirkung oder ein bestimmter von Christus bewirkter Gedanke, aber keine reale Gegenwart seiner Person zu. Nach diesen Deutungen entsteht eine Gemeinschaft zwischen dem Glaubenden und der aus Christus kommenden Wirkung.<sup>62</sup>

Es ist jedoch nicht leicht, die oben dargestellte Deutung der *unio cum*

---

61 „...quodammodo, ut illi dicunt, ‚informans‘, sicut in Christo *humanitas per unionem cum divina natura una et eadem facta est persona.*“ WA 57H, 188, 1–3.

62 Zum sogenannten Wirkungsdenken in der Forschungsgeschichte der Theologie Luthers und besonders in der Deutung des Gegenwart-Christi-Motivs siehe SAARINEN 1989.

*Christo*-Vorstellung mit Hilfe der Texte Luthers zu begründen. Nach der eigenen Auffassung des Reformators ist Christus nicht als eine von außen kommende Wirkung in den Abendmahlelementen und auch nicht im Christen gegenwärtig, sondern er ist mit der Fülle seines Wesens selbst gegenwärtig. Erst von diesem Umstand her ist es möglich, die Wirkung der realen, personhaften Gegenwart Christi zu verstehen. Wie Luther sagt, wirkt Christus nicht ohne daß er selbst gegenwärtig ist: wenn Christus predigt oder ein gutes, göttliches Werk tut, ist er selbst nicht weit davon.<sup>63</sup>

Hinsichtlich des Abendmahls bedeutet der Tatbestand, daß Christus nicht weit von seiner Wirkung ist, daß der Christ, indem er das Brot und den Wein genießt, der Gottheit bzw. Christus und seiner Kraft teilhaftig wird. Dieser Leib und dieses Blut hat nach Luther die Kraft, alle Sünde und den Tod hinwegzureißen, das Leben und die Gerechtigkeit zu schenken, die Sünden zu vergeben und alle Mauern im Himmel und auf der Erde zu zerbrechen.<sup>64</sup>

Ebenso schwierig ist es die Vereinigung in dem Sinne zu deuten, als ob Christus nur als „Gedanke“ gegenwärtig wäre. Der Reformator bestreitet

63 „Das ist dan ein ander mensch undt da ist Christus rechtschaffen in deinem hertzen mit seiner gewalt, nicht allein in dem munde, wie die Narren, die Sophisten auch disputiret haben, das Christus sitze zur rechten handt seines vaters undt auch in die helle gefahren sei, nicht, was seine person belanget, sondern, was die wirkung betrifft, gleich als köndte ehr helfen, do ehr nicht ist. Aber thut ehr eine predigt oder ein gutt werck, das göttlich ist, so wirdt ehr nicht weitt darvon sein...“ WA 33, 230, 3–15.

64 „Den Christus, die speise, sein fleisch undt blutt ist albereit lebendig, darffs nicht lebendig machen, Es kan auch nicht im tode bleiben, den es ist ein herr des todes, das fleisch ist vergöttert. Derhalben so ist das beschlossen, das ich schon das ewige leben habe, nicht durch meine werck, Sondern durch den glauben, den sein fleisch undt blutt ist mein leben.“ WA 33, 202, 25–34.

„Dan Essen heist glauben, wer do gleubet, der isset undt trincket auch Christum.“ WA 33, 209, 41–210, 1.

„...so hastu den recht das heubtstucke deines Christlichen glaubens, du musts mit dem wort *Mein* thun, das dis fleisch undt blutt die krafft habe alle Sunde undt den todt hinwegzureissen, leben undt gerechtigkeit geben, vergebung der Sunde undt erlösen vom tode, teuffel undt hellen undt alle thor in himmel undt Erden zu zerbrechen.“ WA 33, 219, 22–31.

die Verdünnung der Gegenwart Christi zum bloßen Gedanken (d. h. *fides historica* der Sophisten) oder zur Idee, indem er sagt: „Aber alhier sagt ehr [Christus] nicht: Deine gedancken von mir seindt in mir oder meine gedancken seindt in dir, nicht du, Sondern ich undt du in mir, ehr nimpt nicht einen schlechten gedancken, Sondern das ich ihn ihm mitt leib, leben, Seele, frömkeit undt Sunden, mit thorheit undt weisheit sei, undt ehr, Christus widerumb in mir auch sei mit seiner heiligkeit, gerechtikeit, weisheit undt Seligckheit.“<sup>65</sup> Luther will also kein Sophist sein, der lehrt, daß wir auf der Erde nicht selig und heilig sind und daß wir Christus allein in Gedanken haben. Wenn nämlich jemand ein wahrer Christ auf der Erde ist, an Christus glaubt und seinen Leib ißt, so ist Christus mit seinen allen Gaben schon jetzt in ihm gegenwärtig.<sup>66</sup>

Es ist nun notwendig zu fragen, warum die starke Betonung des wesenhaften Charakters der Gegenwart Christi so wichtig für Luther ist. Die Antwort Luthers besteht in der folgenden Überlegung: weil die Sünde und ihre Gewalt im Leben des Christen so real sind, müssen das Heil und die Gnade umso realer als die Sünde im Leben des Christen sein. Wenn jetzt Christus nur als Gedanke aber nicht wesentlich gegenwärtig wäre, würde keine tatsächliche Erneuerung des Christen geschehen. Der Mensch bliebe voll von Übel, Sünde und Irrtum. Die Gegenwart Christi als Gegenwart bestimmter Gedanken gäbe in den Anfechtungen und im

---

65 WA 33, 225, 17–27. Siehe auch WA 33, 225, 1–11.

66 „Derhalben so lehren wir nicht wie die Sophisten, die do furgeben haben, als sein wir hie auff erden nicht selig undt heilig undt als haben wir Christum allein in gedancken. ... Aber bistu ein Christ auff erden undt gleubest an Christum undt issest seinen leib undt blutt, so ist Christus in dir schon. So den nun Christus alhier in uns ist undt bleibet bei uns undt wir in ihm, so mus auch sein leben, heiligckheit undt gerechtikeit in uns sein...“ WA 33, 240, 31–241, 4.

Moment des Todes, wenn der Sathan angreift, keine Hoffnung.<sup>67</sup>

Der Sathan ist, wie Luther betont, ein zorniger Fürst, der sich nicht viel um einen (flüchtigen) Gedanken „schert“. Anstelle von Gedanken muß er im Christen etwas finden, das ihm zu stark ist. Christus selbst und nicht nur ein von ihm ausgehender Gedanke muß im Herzen des Sterbenden sein und ihm Mut machen: „Da gehörtt ein muth zu undt nicht ein gedancken, es mus im hertzen stecken, das einer das hertz frölich mache wider den todt undt alle anfechtung undt sagen könne: fahre hin, Ehre undt gutt, leib undt leben undt alles, was auff erden ist, hie wil ich bleiben.“<sup>68</sup>

Luther lehnt auch die Deutung ab, nach der die Union eine äußere Gemeinschaft zwischen zwei Personen ist, die eine gemeinsame Gesinnung haben. Luther bestreitet dieses Verständnis, indem er ein Beispiel von zwei Freunden, die eine gemeinsame Gesinnung und den gleichen Willen haben, darstellt. Von diesen Freunden ist der eine, Christus, innerhalb der Stadtmauern, und der andere, der sündige Mensch, außerhalb. Wenn nun der andere außerhalb der Stadt angegriffen wird, ist der Freund ihm keine Hilfe, wenn dieser innerhalb der Stadtmauer bleibt und dem anderen nur Sympathie zeigt. Dies könnte nur eine äußere Einigkeit (*unitas legalis*) bedeuten. Sie ist jedoch keine wahrhafte und wesenhafte Vereini-

---

67 „Also seindt ihr auch wohl, die es mit uns halten, die do furgeben, das Christus in ihnen sei undt sie in Christo, aber wen es kompt zur Anfechtung, das sie schaden sollen leiden am leibe, ehre oder gutt undt sonderlich, wenman sterben sol oder verbrennet werden, do ist Christus nicht doheim, da werden es die gedancken nicht thun. Dan was seindt deine gedancken anders dan deine werck, krafft undt naturliche vernunft undt eine Creatur?“ WA 33, 226, 1–13.

Siehe auch WA 33, 228, 14–31; 228, 41–229, 6.

68 WA 33, 226, 31–38. Siehe auch WA 33, 227, 3–15.

gung. Der Freund, Christus, muß also dort sein, wo der Kampf aufgenommen wird.<sup>69</sup>

Luther weist einerseits verschiedene verharmlosende Deutungen der Gegenwart Christi zurück und nimmt andererseits eine Präzisierung der *unio cum Christo*-Vorstellung in bezug auf die trinitarische Union vor. Die Vereinigung zwischen Christus und dem Christen unterscheidet sich von der Union zwischen den Personen der Trinität. Nach Luther bildet der Christ „kein Natürliches wesen“ mit Gott in dem Sinn, wie der Vater und der Sohn dieselbe göttliche Natur haben. Die wesenhafte Gegenwart Christi im Christen und die *unio cum Christo* sind nicht „so hoch undt gros“ wie die Vereinigung des menschengewordenen Christus mit dem Vater und dem Heiligen Geist oder die persönliche Vereinigung in Christus.<sup>70</sup>

Luther selbst ist bereit zuzugeben, daß er nicht weiß, wie man eine solche Vereinigung mit Christus nennen sollte. Trotz dieses begrifflichen Problems stellt der Reformator selbst die *unio* als Partizipation an Gott dar. Mit dieser Definition müssen wir uns begnügen. Das Wort und die Sakramente wirken so, daß Christus sich auf wahrhaftige, aber verborgene

69 „Diese gleichnis hat der herr Christus alhier setzen wollen, das ehr wohl gesehen hat, es wurden sich leuthe finden, falsche lehrer, als die Arrianer, die aus dem glauben eitel gedanken undt nur ein spiegelfechten machen wurden, wie sie den furgegeben, das wir mit Christo vereinigt sein voluntate, mit gedanken, gleich wie zwene gute freunde miteinander eins sindt also hetten wir einerlei willen undt Sinn mit ihm, das ehr droben im himmel sei undt ich hernider auff erden. Aber wen ich ausserhalb einer stadt gefangen undt angegriffen wurde, was hilfft mir dan der, so inwendig in der stadt ist undt gleich mit mir gesinnet oder mein guter freundt ist? Drumb so ist das nur eine eusserliche einigkeit, eine legalis unitas... Das Christus in mir ist undt ist warhafftig ein leichnam mit uns, ist gewaltiglich mit seiner krafft undt stercke bei uns, so nahe kompt undt ist kein freundt bei dem andern.“ WA 33, 234, 19–235, 7.

70 WA 33, 231, 30–233, 8.

Luther macht auch die christologische Union durch das Gleichnis vom Zuckerwasser anschaulich. Zugleich sagt er aber, daß das Gleichnis nicht vollkommen sei. Obwohl die Menschheit und die Gottheit Christi kein natürlich einiges Wesen bilden, sind sie doch „in der einigen undt unzertrenlichen person“. Dazu bes. WA 33, 232, 3–21.

Zur Problematik der verschiedenen Vereinigungen in der Theologie Luthers siehe SAURIC (1990).

Weise<sup>71</sup> mit dem Sünder vereinigt und uns an seiner Gottheit teilhaben läßt.<sup>72</sup> Die Verwirklichung unseres Heils besteht in dieser Vereinigung mit dem fleischgewordenen Christus und ist folglich auch dementsprechend im Sinne einer Teilhabe an Gott zu verstehen.

---

71 Wie Luther immer wieder betont, hat der Christ schon jetzt das ewige Leben bekommen. Das ist aber noch nicht offenbar geworden, sondern es ist erst verborgen im Christen. Deswegen muß der Christ auf den Jüngsten Tag warten, bis er das sieht, was er jetzt im Glauben hat. Dazu siehe WA 33, 222, 20–223, 12; 234, 1–13; 241, 17–39; 242, 2–20.

72 „Wie man nun nennen sol diese einigkeith, lass ich gehen, den es ist nich hoch von nöthen. Es ist gnung, das man sich an den Text halte, do ehr spricht: Wie der vater in mir ist undt ich lebe umb des vaters willen, Also wer mich isset, derselbige wirdt auch leben umb meinet willen. Wie ehr das leben von Ewigkeit hat von ihm, Also sollen wir in ihm auch leben, wiewohl ehr gottes Sohn von ewigkeith ist undt ehr uns nur auffnimpt zu Erben seiner gueter undt seiner gottheit teilhaffig machet. Diese gleichnis nimpt hinweg den falschen wahn undt verstandt von der falschen beiwohnung oder beiwesen. Den es ist nicht eine schlechte einigkeith.“ WA 33, 235, 7–26.

LITERATUR

SAARINEN, RISTO

- 1987 *Ipsa dilectio Deus est.* Zur Wirkungsgeschichte von 1. Sent. dist. 17 des Petrus Lombardus bei Martin Luther. – *Thesaurus Lutheri.* Auf der Suche nach neuen Paradigmen der Luther-Forschung. Referate des Luther-Symposiums in Finnland 11.–12. November 1986. Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft A 24. Helsinki. S. 185–204.
- 1989 *Gottes Wirken auf uns.* Die transzendente Deutung des Gegenwart-Christi-Motivs in der Lutherforschung. Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz. Abteilung Religionsgeschichte. Hrsg. von Peter Manns. Bd. 137. Stuttgart. Diss.

SAURIO, OLAVI

- 1990 *Erläiset oliot yhtenä olemuksena.* Teologis-ontologisen yhdistyksen muoto Martti Lutherin myöhäisessä tuotannossa. (Verschiedene Seienden als ein Wesen. Die verschiedenen Arten der theologisch-ontologischen Vereinigungen in der späten Theologie Luthers.) Ungedruckte Licenziatarbeit der Ökumenik in der Bibliothek der Theologischen Fakultät von Helsinki.

SLENCZKA, REINHARD

- 1984 Art. Glaube III. Reformation/Neuzeit/Systematisch-Theologisch. – *TRF* 13, 318–365. Hrsg. von Gerhard Müller. Berlin & New York.
- 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. Hrsg. von Simo Peura und Antti Raunio. Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft A 25. Helsinki & Erlangen. S. 27–48.

VOGELSANG, ERICH

- 1938 Die *Unio mystica* bei Luther. – *ARG* 35, 63–80.

# Antwort und Wort

Zur Frage nach der Wirklichkeit Gottes bei Luther

Korreferat zum Vortrag von Simo Peura

ALBRECHT BEUTEL

## 1. *Homo deificatus – homo fideificatus*

„Wir sollen menschen und nicht Gott sein“: In diese „summa“ mündet der berühmt gewordene Brief, den Luther am 30. Juni 1530 von Coburg aus an Spalatin gerichtet hat. Voller Sorge äußert er sich darin über Melanchthon. Er sieht ihn auf dem Reichstag zu Augsburg derselben teuflischen Einflüsterung ausgesetzt, der einst schon Adam im Paradies erlegen ist: „Fritis sicut dii“ (Gen 3,5b). Darum bittet er Spalatin eindringlich, den Mitstreiter zu mahnen: „Tu esto fortis in Domino, et Philippum meo nomine Exhortare semper, ne fiat Deus, Sed pugnet contra illam innatam et a Diabolo in paradiso implantatam nobis ambitionem diuinitatis, Ea enim non expedit nobis“.<sup>1</sup>

Selber göttlich werden und ein Gott sein zu wollen, gilt Luther als der

---

1 WAB 5; 415, 41–46 (1530).

Inbegriff des sündigen Menschen.<sup>2</sup> Demgegenüber bekennt der Glaube: „Der Herr ist unser Gott, der Herr allein“ (Dtn 6,4).<sup>3</sup> Während der Mensch von Natur aus göttlich sein will, weiß sich der Glaube zu wahren Menschsein befreit. Daß zwischen Gott und Mensch, zwischen Gottes Wort und Menschenwort<sup>4</sup> fortwährend unterschieden werde, ist für Luther denn auch die entscheidende Aufgabe der Theologie und zugleich ein Erkennungszeichen der Kirche.<sup>5</sup> Die dem Glauben erwachsende Konformität mit Gott macht uns – nicht etwa zu wahren Göttern, vielmehr – aus unseligen und hochmütigen Göttern zu wahren Menschen.<sup>6</sup> Entsprechend hat E. Jünger als Pointe von Luthers Soteriologie formuliert, daß der Mensch, indem er gerechtfertigt wird, „zu seinem eigenen Besten von Gott definitiv unterschieden“ wird.<sup>7</sup> „Wir sollen menschen und nicht Gott sein. Das ist die summa“.

Auf diesem Hintergrund mag man es als überraschend empfinden, daß in jüngster Zeit gerade das Motiv der deificatio zu einem zentralen Gegenstand der in Finnland betriebenen und von dort angeregten Lutherfor-

---

2 WA 1; 225, 1f (1517): Non potest homo naturaliter velle deum esse deum, Immo vellet se esse deum et deum non esse deum.

3 Diese Übersetzung weicht vom hebräischen Urtext ab, entspricht aber Luthers Auffassung des ‚Schema Jisrael‘.

4 Vgl. dazu A. BEUTEL, *Im Anfang war das Wort*. Studien zu Luthers Sprachverständnis (HUTh 27), Tübingen 1991, v.a. 132–205.

5 Vgl. etwa WA 6; 561, 3f (1520). – WA 43; 588, 26–36 (1542).

6 WA 5; 128, 36–39 (1519/21): Humanitatis seu (ut Apostolus loquitur) carnis regno, quod in fide agitur, nos sibi conformes facit et crucifigit, faciens ex infoelicibus et superbis diis homines veros, idest miseros et peccatores.

7 E. JÜNGER, *Zur Freiheit eines Christenmenschen*. Eine Erinnerung an Luthers Schrift, München 1978, 26; vgl. ebd. 20–27.

schung avanciert ist.<sup>8</sup> „Die Vergöttlichung des Menschen als reale Teilnahme an Wesen und ... Eigenschaften Gottes“ gilt hier als „ein durchlaufendes Thema der verschiedenen loci der Theologie Luthers“,<sup>9</sup> ja sogar als deren „perspektivistischer Schlußpunkt“<sup>10</sup> und als das eigentliche Telos der Rechtfertigung.<sup>11</sup>

Vergöttlichung des Menschen oder definitive Unterscheidung des Menschen von Gott: Das klingt nach einem unversöhnlichen Streit um die rechte Summa von Luthers Theologie. Sieht man jedoch näher zu, so zeigt sich, daß die beiden Formulierungen keine Alternative beschreiben, sondern, da auf unterschiedliche theologische Themen zielend, durchaus kompatibel sind. Wer die Fundamentalunterscheidung von Gott und Mensch akzentuiert, hat zumeist die menschliche Ursünde im Blick: Der dem Menschen naturaliter einwohnende Wunsch, „er selbst wäre Gott und Gott wäre nicht Gott“,<sup>12</sup> führt zu einer fortwährenden Mißachtung des Ersten Gebots und ist von Luther als das Wesen des Unglaubens identifiziert worden. Dagegen zielt die Betonung der deificatio auf den Glauben: Er allein macht es möglich, daß der Mensch das Erste Gebot erfüllen

8 Vgl. v.a. TUOMO MANNERMAA, *Der im Glauben gegenwärtige Christus*. Rechtfertigung und Vergottung. Zum ökumenischen Dialog (Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums, Neue Folge Bd. 8), Hannover 1989; *Thesaurus Lutheri*. Auf der Suche nach neuen Paradigmen der Luther-Forschung. Hrsg. von Tuomo Mannermaa, Anja Ghiselli und Simo Peura (Veröffentlichungen der Finnischen Theologischen Literaturgesellschaft 153, Jahrbuch 1987 = Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft A 24), Helsinki 1987; *Luther und Theosis*. Vergöttlichung als Thema der abendländischen Theologie. Hrsg. von Simo Peura und Antti Raunio (Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft A 25 = Veröffentlichungen der Luther-Akademie Ratzeburg Bd. 15), Helsinki und Erlangen 1990; SIMO PEURA, *Mehr als ein Mensch?* Die Vergöttlichung als Thema der Theologie Martin Luthers von 1513 bis 1519, Helsinki 1990 (Reports from the Department of Systematic Theology University of Helsinki X).

9 A. RAUNIO, Die Goldene Regel als Gesetz der göttlichen Natur. Das natürliche Gesetz und die göttliche Liebe in Luthers Theologie 1522–1523. – *Luther und Theosis* (s. Anm. 8), 163–186, 163.

10 U. ASENDORI, Die Einbettung der Theosis in die Theologie Martin Luthers. – *Luther und Theosis* (s. Anm. 8), 85–102, 101.

11 Ebd. 102.

12 S. Anm. 2.

und kraft seiner unio mit Christus an der Fülle Gottes teilhaben kann. Gleichwohl steht beides nicht einfach beziehungslos nebeneinander. Denn indem Gott dem sola fide gerechtfertigten Sünder an seiner Fülle teilgibt, steht dieser in der latenten Gefahr, daß sich der Urtrieb des natürlichen Menschen im Gewand der unio cum Christo aufs neue betätigt und die Gewißheit des Glaubens, der Eigenschaften Gottes teilhaftig zu sein, unversehens in den teuflischen Wunsch, selbst ein Gott zu sein, pervertiert wird. So zeigt sich, daß man auf der Hut sein und große interpretatorische Sorgfalt aufwenden muß, sachlich wie sprachlich. Es scheint mir angezeigt, zunächst noch einmal auf den Sprachgebrauch bei Luther zu achten.

Trotz der wiederholt gegebenen Auskunft, der Terminus ‚*deificatio*‘ bzw. ‚*Vergöttlichung*‘ sei bei Luther zu finden,<sup>13</sup> ist das Gegenteil richtig: Er findet sich nicht!<sup>14</sup> Was sich findet, ist ‚*deificator*‘ (1 Beleg),<sup>15</sup> ‚*deifico*‘ (4 Belege),<sup>16</sup> ‚*deificus*‘ (2 Belege),<sup>17</sup> ferner ‚*vergotten*‘ (11 Belege)<sup>18</sup> und ‚*durchgoten*‘ (15 Belege).<sup>19</sup> Zieht man von diesen insgesamt 33 Belegen nicht nur ab, was eindeutig als Fremdtex t bzw. als zweifelhafte Überlieferung zu gelten hat (3 Belege),<sup>20</sup> sondern auch diejenigen Stellen, die sich auf die unio

13 T. MANNERMAA, Theosis als Thema der finnischen Lutherforschung. – *Luther und Theosis* (s. Anm. 8), 11–26, 11; S. PEURA, Der Vergöttlichungsgedanke in Luthers Theologie 1518–1519. – *Thesaurus Lutheri* (s. Anm. 8), 171–184, 171; Ders., *Mebr als ein Mensch?* (s. Anm. 8), 13.

14 Im folgenden beziehe ich mich auf den Bestand des Luther-Registers am Institut für Spätmittelalter und Reformation (Tübingen).

15 WA 9; 166, 36 (1518) – In WAB ist weder ‚*deificare*‘ noch irgendein Derivat desselben nachgewiesen.

16 WA 3; 319, 35 (1513/15). – WA 4; 485, 26 (1513/15). – WA 8; 126, 28 (1521). – WA 40, 1; 20, 29 (1531).

17 WA 4; 545, 11; 549, 6 (o. J.).

18 WA 2; 248, 2 (1519). – WA 4; 635, 31 (1520). – WA 9; 408, 16 (1519/21). – WA 17, 1; 438, 21.23 (1525). – WA 20; 229, 33 (1526). – WA 31, 1; 217, 10 (1530). – WA 32; 96, 13.16 (1530). – WA 33; 189, 24; 190, 42 (1530/32). – WA 59; 18, 30 (1520).

19 WA 33; 188, 36; 191, 31.38; 192, 41; 193, 19; 194, 22; 202, 29 (1530/32). – WA 37; 264, 27.33; 265, 24; 642, 21; 649, 12 (1534). – WA 45; 540, 15 (1537). – WA 46; 173, 26 (1538). – WA 47; 854, 29 (1539).

20 WA 4; 545, 11; 579, 6. – WA 9; 166, 36.

in Christo (13 Belege),<sup>21</sup> das Taufwasser (6 Belege),<sup>22</sup> die Engel (1 Beleg)<sup>23</sup> oder die von Gott geschaffenen Stände (1 Beleg)<sup>24</sup> beziehen, so verbleiben lediglich neun Stellen, die zweifelsfrei anthropologisch bzw. soteriologisch gemeint sind. In drei Fällen handelt es sich dabei um eine eschatologisch akzentuierte Paraphrase von Eph 3,19, wo von einem Erfülltwerden mit der göttlichen Fülle die Rede ist („... ut impleamur in omnem plenitudinem dei“).<sup>25</sup> Interessanter ist, wenn Luther ‚deificatus‘ bzw. ‚vergottet‘ zweimal als Synonym zu ‚pius‘ bzw. ‚fromm‘ gebraucht.<sup>26</sup> Überblickt man die restlichen Stellen, so zeigt sich, daß Luther sich kaum an einer ontologisch beschreibbaren Verfassung bzw. Veränderung des Menschen interessiert zeigt.<sup>27</sup> Dagegen scheinen mir vor allem zwei Gesichtspunkte bestimmend zu sein: die streng eschatologische Qualifizierung des ‚Vergottens‘<sup>28</sup> – „Es soll aber keyner dencken, das solchs ynn disem leben yrgent eynem menschen volkomlich widerfare ..., wir stehen allein auff dem, das wirs begeren und darnach seufftzen“<sup>29</sup> – sowie die deutliche Ausrichtung auf das Sein des Menschen coram mundo, das in der Liebe zum Nächsten den Glauben des Menschen anschaulich macht – „quando vides sanfftmütigen Menschen, keusch etc. ein solch durchgöttet [sc. Menschen] sic talem vides, habet imaginem Angeli“.<sup>30</sup> Besonders ein-

21 WA 3; 319, 35. – WA 4; 485, 26; 635, 31. – WA 8; 126, 28. – WA 33; 198, 24; 190, 42; 191, 31.38; 192, 41; 193, 19; 194, 22; 202, 29. – WA 59; 18, 30.

22 WA 37; 264, 27.33; 265, 24; 642, 21; 649, 12. – WA 46; 173, 26.

23 WA 9; 408, 16.

24 WA 31, 1; 217, 10.

25 WA 17, 1; 438, 21. – WA 32; 96, 13.16.

26 WA 2; 248, 1–4. – WA 47; 854, 25–30.

27 Am ehesten käme WA 20; 229, 28–33 in Frage. Der Fortgang der Stelle zeigt freilich, daß auch hier der Ton ganz eindeutig auf der soteriologisch akzentuierten Figur des „fröhlichen Wechsels“ zu liegen kommt.

28 So ausdrücklich auch S. PEURA, Die Teilhabe an Christus bei Luther. – *Luther und Theosis* (s. Anm. 8), 121–161, 157, der dazu auf WA 14; 18, 27–29 verweist („Wyr schens und greyffens nicht, es ist uns aber verheyssen. Wyr haben wol alles, doch scheynet es noch nicht, aber am iungsten tage werden wys gegenwertig sehen“).

29 WA 17, 1; 438, 28–32.

30 WA 47; 854, 28–30. – Vgl. WA 45; 540, 13–19.

drücklich ist eine Präparationsnotiz zu Gal 5,6b („fides, quae per charitatem operatur“), in der Luther das am Menschen sich vollziehende ‚deificare‘ nicht ontologisch-abstrakt, sondern als Ausdruck der ihm sola fide widerfahrenden iustificatio verstanden wissen will. Daß diese in konstitutiver Weise auf den Glauben bezogen ist, bringt Luther in einer geradezu definitorisch gebrauchten Wortprägung zum Ausdruck, indem er die dem Glauben möglich werdenden „*opera deificata*“ als „*fideificata*“ erklärt.<sup>31</sup>

Schließlich ist noch das Wort ‚*deiformis*‘ bzw. ‚*gottförmig*‘ zu erwähnen, das bei Luther achtmal belegt ist, freilich nur zwischen 1515 und 1522.<sup>32</sup> Sofern nicht eine eindeutig analogische Verwendung vorliegt,<sup>33</sup> hat Luther dabei – zumeist ausdrücklich – die forensische Situation des Menschen vor Gott und der Welt („*iudicia dei et hominum*“)<sup>34</sup> im Blick, die die Rede von der Gottförmigkeit des Menschen allererst sinnvoll und möglich sein

---

31 WA 40, 1; 20, 29–31: Et recte opera tunc iustificant scil. deificata, fideificata, Sicut homo creat stellas sed deificatus. Scriptura autem loquitur de operibus nullis nisi ... fidelibus seu fide, Sicut de Abraham fideli. – Das Wort ‚fideificatus‘ ist bei Luther nur an dieser Stelle nachgewiesen und wird als eine aus dem Augenblick geborene, das vorausgehende ‚deificatus‘ erläuternde bzw. allererst in seine theologische Wahrheit setzende Prägung zu gelten haben.

32 WA 1; 436, 37 (1516). – WA 2; 248, 2 (1519). – WA 5; 195, 42; 196, 6 (1519/21). – WA 7; 597, 17 (1521). – WA 9; 159, 12 (1518). – WA 10, 1, 1; 100, 14 (1522). – WA 56; 369, 5 (1515/16).

33 WA 1; 436, 37.

34 WA 5; 195, 40.

läßt.<sup>35</sup> Davon sind lediglich zwei Formulierungen auszunehmen, die sich jedoch als deutliche Anspielung auf Ps. 82,6 („dii estis et filii Excelsi omnes vos“) hinreichend erklären lassen.<sup>36</sup>

So zeigt sich, aufs Ganze gesehen, daß Luther das Wort ‚deificare‘ samt Derivaten nur sehr spärlich gebraucht und sich auch in diesen wenigen Fällen keineswegs auf weitergehende Überlegungen zur Vergöttlichung des Menschen einläßt.<sup>37</sup> Nun ist freilich immer schon betont worden, daß über die explizite Erwähnung des Vergottens hinausgehend eine zweifache Entschränkung notwendig sei. Zum einen unterstreicht etwa U. ASENDORF, daß „das Vergottungsmotiv ... niemals abstrakt und isoliert zu betrachten ist, sondern im vollen soteriologischen Kontext“.<sup>38</sup> Zum andern hat vor allem S. PEURA hervorgehoben, daß der in Rede stehende Sachverhalt bei Luther in ganz verschiedenen Begriffen<sup>39</sup> und Bildern<sup>40</sup> ausgesagt werden kann. Diese Vielzahl an sprachlichen Formen ist nun

35 Zwei Äußerungen Luthers verdienen besonderes Interesse. Die eine findet sich in der Erklärung von Ps 5, 13 der Operationes in Psalmos (WA 5; 195, 39 – 196, 16 [1519/21]). Das zweimal belegte ‚deiformis‘ (195, 42; 196, 6) ist dabei unmißverständlich als eine relationale Seinsaussage gebraucht: „adversantia ... iudicia dei et hominum“ (195, 39f), „Talis non poteris fieri in deo, qualis vis, nisi talis prius fias in teipso et hominibus, qualem ipse vult“ (196, 7–9), „talis es coram deo“ (196, 12), „alius tibi et hominibus, alius soli deo eris“ (196, 13f). Bemerkenswert ist dabei zudem, daß die Reihung „sanus, bonus, rectus, denique deiformis Christianus Catholicusque“ (195, 42 – 196, 1) wenige Zeilen später wiederholt, dabei jedoch „deiformis“ durch „pius“ ersetzt wird (196, 12f).

Die zweite Äußerung Luthers entstammt der Wärtburgpostille (WA 10, 1, 1; 99, 20 – 101, 2 [1522]). Hier gebraucht Luther in Anspielung auf Ps 82, 6 die Wendung „gottformige menschen“. Was er dazu ausführt, zeigt jedoch eindeutig, daß er diese Bestimmung gerade nicht substantial, sonder relational versteht: Gottförmig sind wir in der Liebe zum Nächsten, insofern dabei „der brun gotlicher gutter on unterlaß fließen soll ynn andere leutt“ (100, 12f). Entsprechend heißt es kurz darauf: „Sihe, das ist eyne recht Christlich leben, das do andern thut, wie yhm got than hatt“ (103, 5f).

36 WA 2; 248, 1–3. – WA 56; 369, 4f.

37 S. PEURA, Der Vergöttlichungsgedanke in Luthers Theologie 1518–1519. – *Thesaurus Lutheri* (s. Anm. 8), 172.

38 U. ASENDORF (s. Anm. 10), 92.

39 Vgl. S. PEURA, *Mehrs als ein Mensch?* (s. Anm. 8), 293–299.

40 Vgl. ebd. 205–213.

nicht etwa nur als „legitim“<sup>41</sup> zu dulden, vielmehr als der offenbar unverzichtbare Ausdruck der Sache ernstzunehmen. Auf dieses Problem, darauf also, inwiefern sich in der Sprachgestalt der Sachverhalt kundgibt, sollte sich die Aufmerksamkeit konzentrieren.

## 2. Die unio cum Christo als Sprachaufgabe des Glaubens

Der größte Teil der Bilder, in denen Luther die unio cum Christo zur Sprache bringt, ist biblisch genährt. Das gilt zumal für die Rede vom Anziehen Christi durch den Glauben<sup>42</sup> (vgl. Röm 13,14; Gal 3,27), von Christus als der Arznei des Sünders<sup>43</sup> (vgl. Mk 2,17) oder von Bräutigam und Braut<sup>44</sup> (vgl. Jes 62,5; Jer 7,34; Joh 3,29). Für das Geheimnis des Glaubens erscheint Luther die überkommene theologisch-philosophische Begriffssprache offenbar als unzureichend. Stattdessen ist sein Reden ganz am *modus loquendi scripturae* orientiert, sei es in direkter Aufnahme oder in spielerischer Aus- und Fortführung der biblischen Formen. Drei Beispiele solchen Redens mögen, in gebotener Kürze, zur Deutlichkeit helfen.

### a) Ein Kuchen sein

Eines der Bilder, in denen Luther die Intensität der unio cum Christo zu veranschaulichen sucht, ist das Zusammenbacken verschiedener Elemente zu einem Kuchen. Diese Wendung, die bei ihm relativ häufig begegnet,<sup>45</sup> greift zunächst eine ältere Redensart auf, in der die Einigkeit, Einmütigkeit oder Gleichwertigkeit verschiedener Personen oder Dinge zum Ausdruck

---

41 Ebd. 293.

42 Z. B. WA 2; 529, 29–33 (1519).

43 Z. B. AWA 2; 547, 16–21 (1519/21).

44 Z. B. AWA 2; 113, 17–21 (1519/21).

45 Das Tübinger Luther-Register bietet etwa 70 einschlägige Stellen.

kommt.<sup>46</sup> Entsprechend kann auch Luther eine in bestimmter Hinsicht zu konstatierende Übereinstimmung als ‚ein Kuchen sein‘ ausdrücken, etwa die von Altem und Neuem Testament<sup>47</sup> oder von Heiden- und Judenchristen<sup>48</sup> wie auch die Gleichheit aller Menschen vor Gott<sup>49</sup> oder dem Gesetz,<sup>50</sup> ebenso die Kongruenz der verschiedenen Gegner seiner eigenen Abendmahlslehre.<sup>51</sup>

Luther transzendiert jedoch die überkommene Verwendungsweise, wenn er mit der Rede vom Kuchen-Sein über eine partielle äußere Übereinstimmung hinausgehend die Kommunikation der Wesenseigenschaften bezeichnet. Das ist nur an einer Stelle auf die unio *in* Christo bezogen,<sup>52</sup> im übrigen aber stets auf die Vereinigung, in der der Christ mit Christus sowie die Christen untereinander zu einem Kuchen zusammengebacken werden. Was zunächst die unio *cum* Christo betrifft, so ist die Entsprechung zum Motiv des fröhlichen Wechsels – Luther kann auch sagen: des freundlichen Wechsels<sup>53</sup> – unübersehbar, freilich nicht im Sinne einer neutralen Bestandsaufnahme, sondern als die Erinnerung daran, daß das Sein des Glaubens die Gestalt des Sollens trägt: „Die weyl yhr nu mit Christo eyns und gar eyn kuche seyt, und seyne gütter ewer sind, ewer schad seyn schad ist, und er sich an nympt alles des, das yhr habt, Drumb sollt yhr yhm nach folgen und euch also hallten, als seyet yhr nicht mehr burger ynn der welt“.<sup>54</sup> Indem der Glaube dem Wort Gottes anhängt, wird er „der art, der das wort ist: lauter, rain, weiß rechtschaffen,

46 J. u. W. GRIMM, *Deutsches Wörterbuch*, Bd. 11, Leipzig 1873, ND München 1984, 2496–2500, v.a. 2499f.

47 WA 20; 681, 8f (1527).

48 WA 16; 242, 34 – 243, 14 (1524/27). – WA 49; 370, 31–36 (1544). – WA 49; 659, 18–21 (1545).

49 WA 51; 240, 22f (1534f).

50 WA 10, 1, 2; 407, 33–35 (1522).

51 WA 54; 155, 29 – 156, 5 (1544). – Für weitere Beispiele vgl. etwa WA 26; 357, 24 (1528). – WA 37; 383, 19f (1534). – WA 47; 235, 8–17 (1537).

52 WA 33; 232, 19–21 (1530/32).

53 WA 28; 182, 27f (1528).

54 WA 12; 321, 26–30 (1523).

haylig etc.“; kurz: „es ist ain kuchen worden auß dem wort und glauben“.<sup>55</sup> „Da sind wir gebacken in Christum, sua mors et resurrectio est in me, et ego in eius morte et resurrectione“.<sup>56</sup> „Was haist aber in Christo bleiben und ein kuche mit jm sein? Nichts anders denn das ich alle seine gütter habe, die er hat, seine gerechtigkeit, weißheit, leben und alle tugendt, die sind mein, der mag ich mich undertziehen und anmassen wie meins eignen guts“.<sup>57</sup>

Doch das Bild des Kuchens – übrigens noch zu Beginn des 16. Jahrhunderts ein Äquivalent zu Brot<sup>58</sup> – bleibt nicht auf die unio cum Christo beschränkt. Im Kontext der Auslegung von 1 Kor 10,16f hebt Luther die zweifache Frucht des Abendmahls hervor: „Die erste, die uns macht bruder und miteerben Christi, also das wir werden eyn kuchen mit Christo. Die ander macht, das wir auch werden eyn kuchen mit einander“.<sup>59</sup> Genau besehen, hat sogar der erste Kuchen den zweiten zum Ziel.<sup>60</sup> Denn Christus hat das Sakrament des Altars nicht allein zur „sterkung des glaubens“ eingesetzt, sondern zugleich „als ein band, damit die Christen zusamen verbunden sind. Das sie gleich wie ein brod oder ein kuchen sind“.<sup>61</sup> Indem die Gemeinde Christi sich derart als ein Kuchen erzeugt, worin „semper unus alteri servit“,<sup>62</sup> erwächst ihrem Glauben an den fröhlichen Wechsel mit Christus eine irdisch anschauliche Gestalt.<sup>63</sup>

Immer wieder hat sich Luther bemüht, seine Rede vom Kuchen-Sein als über die zugrundeliegende Redensart hinausgehend kenntlich zu machen. Sie ziele nicht nur auf die Eintracht, in der Menschen beieinander

55 WA 10, 3; 271, 23f.31f (1522). – Vgl. ebd. 273, 15–18.

56 WA 41; 646, 18f (1536). – Vgl. WA 22; 97, 11–15 (1544).

57 WA 17, 2; 440, 12–15 (1527). – Vgl. ebd. 441, 8–17.

58 GRIMM (s. Anm. 46), 2497f.

59 WA 12; 485, 1–3 (1523). – Vgl. dazu ebd. 483, 1 – 490, 6.

60 WA 17, 2; 329, 21–24 (1527).

61 WA 41; 281, 16–19 (1535). – Vgl. ebd. 281, 12–32.

62 WA 15; 606, 39 – 607, 22 (1524).

63 Vgl. etwa noch WA 10, 1, 1; 74, 13–18 (1522). – WA 28; 182, 18–29 (1528). – WA 30, 1; 26, 30 – 27, 1 (1528). – WA 52; 209, 7–22 (1544).

sind, sondern sei im Sinne des johanneischen Einsseins (Joh 17,11.20f) gemeint: „Eins‘ non eintrechtig sed ut sint unum, non concordēs ..., Sed sint una res, ein ding, das weiter ghet den in die eintrechtigkeit. In germanico potest dici: Illi 2 sunt ... ein ding, kuchen, leib“.<sup>64</sup>

Doch der Versuch, diese gleichsam res-hafte Einheit durch das Fortspinnen der gewählten Bilder zu veranschaulichen, mißlingt. Denn während die Getreidekörner tatsächlich derart zermahlen werden, daß sie, indem sie ihren Leib und ihre Gestalt verlieren,<sup>65</sup> zu einem Brot oder Kuchen „ynn einander gebacken“ werden,<sup>66</sup> kann, die Einheit der Christen betreffend, von einer Preisgabe der je eigenen Identität allenfalls in übertragenem Sinn die Rede sein. Erst recht aber wird es problematisch, wenn Luther das Ein-Kuchen-Sein der Christenheit mit Hilfe der Leibesmetapher zu veranschaulichen sucht. Denn ein Fuß ist zwar mit den anderen Gliedern durchaus zu *einem* Leib verbunden, jedoch als einzelnes Glied von den andern sehr wohl unterscheidbar und muß darum, anders als die Getreidekörner, gerade nicht die eigene Gestalt verlieren, um mit den anderen Teilen ein Leib und ein Kuchen zu werden.<sup>67</sup>

Jeder Vergleich hinkt, sagt das Sprichwort. So wird man sich auch hier an das gesunde Bein halten und das Bild vom Kuchen-Sein nicht über Gebühr beanspruchen wollen. Denn in der unio cum Christo verschwindet das eigene Ich nicht einfach. Aber das neue Leben, das ihm zuteil wird, besteht auch nicht in einer bloßen Umformung des eigenen Ich, vielmehr allein in der Teilhabe an einem größeren Ganzen: dem Leben Christi.<sup>68</sup> Insofern gelingt es der bildhaften Rede, daß Christ und Christus zu einem Kuchen werden, durchaus, im Gewand einer allgemeinen Redensart das unsagbare Geheimnis des Glaubens anschaulich zu

64 WA 28; 151, 7 – 152, 1 (1528). – Vgl. ebd. 184, 10 – 185, 1.

65 WA 12; 488, 9 – 489, 3; 489, 9–22 (1523).

66 WA 19; 511, 16 (1526).

67 WA 28; 148, 15–26 (1528).

68 G. EBELING, *Lutherstudien* Bd. II/3, Tübingen 1989, 176f.

machen.

Zwei Faktoren sich dafür allerdings konstitutiv. Der eine ist, daß die Rede vom Kuchen-Sein bei Luther fast immer als die direkte Paraphrase einer biblischen Wendung erscheint (v. a. Joh 5, 24;<sup>69</sup> 6, 56;<sup>70</sup> 14, 20;<sup>71</sup> 17, 6.11.20f;<sup>72</sup> Röm 6, 3–11;<sup>73</sup> 1 Kor 10, 16f;<sup>74</sup> Eph 5, 30–32;<sup>75</sup> 2 Petr 1, 4;<sup>76</sup> 1 Joh 4, 6<sup>77</sup>), mithin nur als Nachbildung des *modus loquendi scripturae* recht zu verstehen ist. Zum andern aber will das Bild des Kuchens nicht eine gleichsam objektiv ausweisbare und in philosophischer Terminologie allgemeingültig beschreibbare Veränderung des Menschen aufzeigen, sondern ist in elementarer Weise auf den Glauben bezogen, der die zugleich notwendige und hinreichende Bedingung der Möglichkeit darstellt, daß Herz und Wort zu einem Kuchen zusammenbacken:<sup>78</sup> „Der glaub machet die sel, das sy gantz verainigt wirt mit dem wort“. So daß es am Ende heißen kann: „Es ist ain kuchen worden auß dem wort und glauben“.<sup>79</sup>

#### b) Der Mutterleib Gottes

Daß der Glaubende, indem er an Gottes Fülle teilhat, gleichsam *in Christus* ist (vgl. z. B. Joh 14, 20; 2 Kor 5, 17), kann Luther auch durch das Bild vom Mutterleib Gottes anschaulich machen. Diese lebenspralle metaphorische Einkleidung des dem Glauben zugesprochenen „Sein in“<sup>80</sup> wurzelt

---

69 WA 10, 3; 273, 15–18 (1522).

70 WA 17, 2; 440, 10–16 (1527).

71 WA 45; 586, 21–29 (1537).

72 WA 28; 124, 25–34; 148, 27 – 149, 22; 151, 7 – 152, 5; 184, 10–14 (1528).

73 WA 22; 97, 3–15 (1544).

74 WA 2; 748, 6–18 (1519). – WA 19; 511, 11–17 (1526).

75 WA 17, 2; 329, 10–33 (1527).

76 WA 28; 183, 29 – 184, 25 (1528).

77 WA 36; 423, 18–26 (1532).

78 Vgl. WA 49; 381, 27–29 (1544).

79 WA 10, 3; 271, 28f.31f (1522).

80 Vgl. dazu G. EBELING, *Dogmatik des christlichen Glaubens*, Bd. 2, Tübingen <sup>3</sup>1989, 62–69.

in Jes 46, 3, was Luther im Anschluß an die Vulgata („audite me ..., qui portamini a meo utero qui gestamini a mea vulva“), jedoch unter Abweichung vom hebräischen Wortlaut<sup>81</sup> so übersetzt hat: „HOret mir zu ..., die jr von mir im Leibe getragen werdet, vnd mir in der Mutter ligt“.<sup>82</sup>

Was bereits in der Verbindung von ‚audite‘ und ‚uterus dei‘ nahegelegt wird, verstärkt Luther durch den ausdrücklichen Rückgriff auf 1 Kor 4, 15 und Gal 4, 19: „Uterus dei est Verbum divinum“.<sup>83</sup> In Gottes Wort werden wir als in seinem Mutterleib geformt, genährt und getragen:<sup>84</sup> „Euan-gelium est mamma, alvus dei, per Euangelium genuit nos et lactat, fovet“.<sup>85</sup> Auch die Schwangerschaft Rebeccas, der Frau des Isaak, in deren Leib sich die Zwillinge stießen (Gen 25, 22f), deutet Luther entsprechend: „Uterus Rebeckae figura fuit ... verbi dei“;<sup>86</sup> „Rebecca est figura scripture: verbo enim creati sumus, ita verbo et alimur, nascimur, educamur, Estque uterus, quo gestamur“.<sup>87</sup> Daß Luther gelegentlich auch die Sakramente als uterus bezeichnet, tritt zu der Deutung auf das verbum promissionis nicht etwa in Konkurrenz, sondern zeigt gerade, daß er die Sakramente ebenfalls vom Wort her versteht: „Uterus Ecclesiae sunt Sacramenta: Baptis-mus et Eucharistia, in quibus gestamur per verbum“.<sup>88</sup>

81 Vgl. zuletzt J. H. HERMISSON, *Deuterocesaja* (BK.AT XI,8), 1991, 112f.

82 WADB 11, 1; 141 (Jes 46,3) (1545). – Vgl. auch V. STOLLE, Gott als Mutter bei Luther und in der lutherischen Tradition. – *Lutherische Theologie und Kirche* 15, 1991, 156–170.

83 WA 31, 2; 370, 21 (1527/30).

84 Ebd. 370, 21–28. – WA 9; 400, 31–34 (1519/21): Euangelium est uterus, quo concipit, fovet, parturit et parit filios suos ecclesia, idest ecclesia vult omnia fieri in dei promissione, dan unmöglich ist es, daß wir eynen menschen from machen myt gesezen adder wercken.

85 WA 40, 3; 386, 11f (1533); vgl. ebd. 386, 32–35. – Entsprechend äußert sich Luther beispielsweise in WA 3; 454, 22 – 455, 8 (1513/15). – WA 4; 420, 29f (1513/15). – WA 13; 477, 10–13 (1525). – WA 17, 1; 99, 6f (1525). – WA 31, 2; 334, 34 (1527/30). – WA 40, 1; 597, 6–10 (1531). – WA 40, 3; 396, 9–11 (1533). – WA 44; 540, 6–11 (1544).

86 WA 9; 483, 12 (1520).

87 WA 9; 376, 32f (1519/21). – Vgl. WA 3; 323, 36–38 (1513/15): Quod uterus significet Scripturam, illud Genesis 25. mystice probat, quod Rebecca geminos in utero habuit sese collidentes: ita Iudei et Christiani pugnant in scriptura sibi invicem.

88 WA 24; 324, 10f (1527).

Besonders erhellend ist eine Stelle in der Auslegung des Johannesprologs der Wartburgpostille. Die in Joh 1, 13d erwähnte Geburt aus Gott bedeute nichts anderes als den Glauben.<sup>89</sup> Das Gnadenslicht des Evangeliums, meint Luther, ermutige dazu, das natürliche Licht der Vernunft zu verwerfen. Indem man sich ganz dem Evangelium überlasse, gehe man aus seinem alten Licht in das neue: den Glauben. Eben so sei die Rede von der göttlichen Geburt in Joh 1, 13d zu verstehen.<sup>90</sup> Zur Verdeutlichung ruft Luther neben drei neutestamentlichen Worten auch Jes 46, 3 in Erinnerung, wo „das Euangelium gottis uter“ genannt werde, „das er darynnen unß empfeheth, tregt und gepieirt, wie eyn weyb eyn kind ynn yhrem uter empfeheth, treht und gepieirt“.<sup>91</sup> Freilich werde sich diese göttliche Geburt erst in Tod und Auferstehung recht erzeigen, wenn die Vernunft sich an alles Alte klammere, der Glaube es hingegen fahren lasse und dem Zeugnis des Evangeliums traue.<sup>92</sup>

Diesen Wechsel vom Licht der Vernunft zu dem des Glaubens erläutert Luther durch eine bemerkenswerte Variation des Bildes vom uterus dei: „Der gantz mensch (muß) ynn das Euangelium kriechen“ wie die Schlange, die sich häuten will, in ein enges Felsenloch. „Da kreucht sie hynddurch und tzeucht ab yhr hawt selbs unnd lest sie haussen fur dem loch. Alßo der mensch auch ynn (!) das Euangelium und gottis wortt sich begeben muß, getrost folgen seyner tzusagung, er wirt nit liegen“.<sup>93</sup> In abermaliger Variation des Bildes hat Luther seine oft wiederholte Mahnung, wir sollten uns nicht nur *an* die Schrift *halten*, sondern *in* der Schrift *bleiben*,<sup>94</sup> in derselben Predigt verdeutlicht: „Wiltu dem bösen feynd nit ynß netze fallen, ßo ... hallt dich an diße gotliche wort, da kreuch eyn und bleyb drynnen wie eyn haß ynn seyner steynritzen; spatzirstu erauß unnd

---

89 WA 10, 1, 1; 231, 16 (1522).

90 Ebd. 231, 16 – 232, 9.

91 Ebd. 232, 13–15.

92 Ebd. 232, 16 – 233, 6.

93 Ebd. 233, 11–17.

94 Vgl. z. B. ebd. 185, 4f; 193, 13.19.22.

gibst dich auff yhr menschen geschwetz, ßo soll dich der feynd furen unnd tzuletzt stortzen, das du nit wissest, wo vernunfft, glawb, gott unnd du selbst bleybst“.<sup>95</sup>

Dieses Bild vom Hasen und der Steinritze macht zweierlei deutlich. Einmal: Das Wort der Schrift ist für Luther nicht nur ein Text, auf den man sich beziehen, sondern ein Raum, den man bewohnen kann. Und: Was Luther mit dem Wort der Schrift im Blick hat, ist keine Frage der Erkenntnis, sondern der Existenz – nicht nur der Irrtum droht hier, sondern der Verlust des Lebens. So wird man das In-der-Schrift-Bleiben, von dem Luther so oft spricht, als direkte Anspielung auf das Bild vom uterus dei verstehen können: Gemeint ist nicht nur der geschützte, sondern der schützende Raum; nicht nur das geschonte, sondern das gedeihende Leben. In diesem Sinn ist das Wort Gottes für Luther der Nährboden des Glaubens.<sup>96</sup>

Abermals zeigt sich also: Das Bild vom Mutterleib Gottes zielt auf den Glauben. „Qui audit verbum, concipitur in utero unsers herr Gottes ..., quando audito verbo credit, is conceptus et natus a deo, qui pater et matereius est“.<sup>97</sup> Während die Vernunft das Unbegreifliche begreifen und das Wort, anstatt es zu glauben, „begriffig“ machen will,<sup>98</sup> hängt der Glaube allein dem Evangelium an, in dem er sich getragen weiß wie ein Kind im Leib seiner Mutter.<sup>99</sup>

---

95 Ebd. 193, 11–16. – Beachtung verdient auch der Vergleich des Evangeliums mit der Felsenkluft, in der Mose, als Gott an ihm vorüberging, bewahrt worden ist (Ex 33, 21–23) (WA 16; 644, 14–23 [1527]).

96 Ausführlicher in: A. BEUTEL (s. Anm. 4), 224–228.

97 WA 45; 68, 29 – 69, 2 (1537). – WA 9; 360, 25f (1519/21): *Id quod Impregnatur fide, que est in verbum. Uterus est, Quicumque credit.* – Vgl. WA 40, 1; 597, 23–25 (1535): *Sola fides efficit filios Dei, natos ex verbo, quod est uterus divinus, in quo concipimur, gestamur, nascimur, educamur etc.*

98 WA 10, 1, 1; 193, 11 (1522); vgl. überhaupt ebd. 193, 1–22.

99 WA 14; 326, 12–16 (1524). – WA 9; 483, 9–18 (1520).

## c) Die Gotteskindschaft aus Glauben

Eine der geläufigsten Figuren, in denen die Teilhabe des Menschen an Gottes Fülle anschaulich wird, ist die Rede von der Gotteskindschaft aus Glauben. Sie hat reichen biblischen Anhalt<sup>100</sup> und spielt bei Luther eine entsprechend hervorgehobene Rolle. Es wird ratsam sein, die Aufmerksamkeit auf seine Auslegung von Joh 1, 12f zu beschränken: „Wie viel yhn aber auffnahmen, den gab er macht, Gottis kinder zu werden, denen, die da an seynen namen glewben, wilche nicht von dem geblutt, noch von dem willen des fleyschis, noch von dem willen eynes mannes, sondern von Gott geporen sindt“.<sup>101</sup>

Die in der Auslegungsgeschichte der beiden Verse zumeist ausführlich erörterte Frage, wie die genannten Geburtsarten, zumal die aus Gott, näherhin zu bestimmen seien,<sup>102</sup> interessiert Luther kaum. Doch ist auch umgekehrt der von ihm als entscheidend herausgestellte Gesichtspunkt von der exegetischen Tradition nur sehr beiläufig traktiert worden. Für Luther verdichtet sich im Skopus der beiden Verse zugleich das ganze Evangelium: Der Glaube macht Gottes Kinder!<sup>103</sup> In abbreviaturhafter Elementarisierung erinnert er an die fundamentale Unterscheidung von Glaube und Werken: Während die Werke zwar das Erscheinungsbild eines Menschen verändern können, nicht aber seine Person,<sup>104</sup> vermag allein der Glaube die Person zu wandeln, ohne daß dies etwa äußerlich erkennbar sein müßte.<sup>105</sup> Indem der Glaube zu Gottes Kindern macht, führt er bereits das ganze Erbe mit sich, so daß die Werke des Glaubens, da jeder soteriologischen Verpflichtung enthoben, nun „frey umbsonst gesche-

100 Z. B. Dtn 14, 1; Hiob 1, 6; 38, 7; Ps 82, 6; Mt 5, 9.45; Lk 6, 35; Joh 1, 12; 11, 52; 12, 36; Röm 8, 14.16.17.19.21; 9, 8.26; Gal 3, 26; 4, 7; Eph 5, 1.9; 1 Joh 3, 1.2.10; 5, 2.

101 WADB 6; 326 (Joh 1, 12f) (1522).

102 Dazu ausführlicher A. BEUTEL (s. Anm 4), 414–417.

103 WA 10, 1, 1; 228, 3f (1522): Das Euangelium ... sagt vom glawben ynn Christus namen; Das derselb gottis kinder mache.

104 Vgl. dazu G. EBELING, *Lutherstudien* Bd. II/3, Tübingen 1989, 177–207.

105 WA 10, 1, 1; 228, 6–11 (1522).

hen“ können, „alleyn gott tzu ehren“. <sup>106</sup>

Was die vier in Joh 1,13 erwähnten Geburtsarten betrifft, so unterliegt deren gemeinsamer Sinn keinem Zweifel: Es ist „gar allis kein nutz, was außser dem glawben ist“. <sup>107</sup> Wer daran festhält, mag alles andere deuten, wie immer er will. <sup>108</sup> Es ist dann „ane fahr, wie wyr diße ... stuck ortern unnd teylen“. <sup>109</sup>

Entscheidend ist für Luther allein dies: Die göttliche Geburt ist nichts anderes als der Glaube. Doch „wie geht das tzu?“ <sup>110</sup> Im Rückgriff auf die schon zuvor erörterte Antinomie von *lumen naturale* und *lumen gratiae* stellt Luther heraus, daß der Glaube das natürliche Licht nicht etwa verabschiede, sondern einem Herrschaftswechsel unterziehe. Nicht die Gabe der Vernunft, wohl aber deren sich absolut gebärdende Selbstüberhebung ist durch den Glauben überwunden, der sich von dem Fluch letztinstanzlicher Selbstvergewisserung befreit und im Evangelium, diesem uterus dei, geborgen weiß. Daß uns das wahre Licht, Christus, die Macht gibt, Kinder Gottes zu werden, ist darum nicht anders zu erlangen als so, daß wir den, der von ihm zeugt, hören, ihm glauben und folgen. <sup>111</sup>

In späteren Jahren hat Luther an dieser Deutung der Wartburgpostille festgehalten, sie aber noch durch zwei bedeutsame Akzente ergänzt. So reklamiert er in einer Weihnachtspredigt von 1528 für die zentrale Relation von Wort und Glaube nachdrücklich einen Kontingenzvorbehalt. Zwar komme der Glaube niemals anders denn durch das Hören auf das Wort Gottes. Dennoch lasse sich dafür kein zwingender Folgezusammenhang aufweisen. Luther denkt dabei ebenso an die verborgenen Früchte des Glaubens – „wie wenn besserung draus folget, die du nicht

106 Ebd. 228, 11–19.

107 Ebd. 228, 23f.

108 Ebd. 231, 12f.

109 Ebd. 229, 23.

110 Ebd. 231, 16f.

111 Vgl. dazu insges. ebd. 231, 16 – 235, 14.

sehest?“<sup>112</sup> – wie an die seit den Tagen Christi und der Apostel sich einstellende Erfahrung, daß es immer nur wenige gewesen sind, die dem Evangelium anhängen.<sup>113</sup> Eine Bestimmung der Gotteskindschaft, die die konstitutive Bedeutung des Glaubens unterschätzen oder unterschlagen würde, zielte darum notwendig an ihrer Sache vorbei.

Wie problematisch es ohnedies ist, von einer Bestimmbarkeit der Gotteskindschaft zu reden, unterstreicht der zweite Aspekt. Denn daß wir Kinder Gottes werden sollen, das ist, wie Luther in der Nachmittagspredigt des 17. Januar 1529 hervorhebt, ein schlechterdings unaussprechlicher Schatz.<sup>114</sup> Die beiden Verse Joh 1,12f sind denn auch „der pesten Text einer in scriptura“, der sich unmöglich „aus predigen“ lasse. Um zu sagen, was das bedeute: ein Kind Gottes werden, bräuchte er wohl zwanzig Predigten, meint Luther.<sup>115</sup> Gegen alle rationalistischen und synergistischen Neigungen das ‚sola fide‘ der Gotteskindschaft festzuhalten, gilt ihm als der eigentliche Skopus der beiden Verse. „Summa: entwedder ge- gleubt ynn Christum odder verloren“.<sup>116</sup>

### *3. Glaube und Gott*

In der unio cum Christo hat der Glaubende teil an der göttlichen Fülle. Diese Denkfigur ist für Luthers Soteriologie schlechthin konstitutiv. Dazu gehört freilich, daß er sie vor jeder terminologischen Fixierung bewahrt hat. Stattdessen bringt er sie in einer ganzen Reihe von Begriffen, erst recht aber in einer Vielzahl von Bildern zur Sprache. Diese eigentümliche Form des sprachlichen Ausdrucks ist zugleich von höchster materialer

---

112 WA 27; 537, 9f (1528).

113 Ebd. 536, 2 – 538, 3.

114 WA 29; 31, 17 – 32, 9 (1529).

115 Ebd. 33, 6–8.

116 Ebd 36, 12f. – Zum ganzen vgl. A. BEUTHL (s. Anm. 4), 414–426.

Relevanz.

Daß Luther hinsichtlich der traditionellen theologischen, zumal dogmengeschichtlichen Nomenklatur von großer Zurückhaltung war, trifft, wie allgemein bekannt, nicht allein für diesen Fall zu, sondern gehört zum generellen Charakter seines theologischen Denkens. Dafür lassen sich vor allem drei Gründe ins Feld führen. Der eine ist, daß Luther den Begriffen im Raum der Theologie eine lediglich subsidiäre Funktion zubilligen konnte, da sie stets auf eine vorausgehende, religiös-konkrete Sprachgestalt bezogen bleiben und ihren Dienst getan haben, sobald eine ihr entsprechende Äußerung des Glaubens möglich geworden ist. Ferner ist zu bedenken, daß die theologischen Begriffe notwendig abstrakt sind und damit der für Luther entscheidend wichtigen Kategorie des Einzelnen letztlich nicht gerecht werden können. Solche theologische Skepsis gegenüber philosophischer Abstraktion hat sich in der Geschichte der von Luther geprägten Frömmigkeit weithin erhalten: „Die Herren Philosophen“, schreibt etwa *Matthias Claudius*, „abstrahieren der Natur das Fell über die Ohren“.<sup>117</sup>

Als dritter und, wie ich meine, theologisch ausschlaggebender Gesichtspunkt kommt schließlich hinzu, daß Luther die Neigung, die *unio cum Christo* auf den Begriff bringen zu wollen, aus sachlichen Gründen für unangemessen hält: Wie alle Gott betreffenden Dingen gilt ihm auch die *unio cum Christo* als eine ‚ineffabilis res‘.<sup>118</sup> Sie ist insofern unaussprechlich, als ‚sprechen‘ für Luther nicht nur ein äußeres Daherreden bedeutet, sondern das verstehende Ergreifen des genannten Sachverhalts.<sup>119</sup> Was Gott redet und tut, kann die menschliche Natur weder fassen noch verstehen.<sup>120</sup> Könnte sie es, „so hette unser herr Gott sein

---

117 Matthias CLAUDIUS, *Sämtliche Werke*, Darmstadt<sup>6</sup>1987, 30.

118 Vgl. A. BEUTEL (s. Anm. 4), 163–168.

119 WA 20; 695, 18 (1527).

120 WA 52; 165, 25f (1544).

maul wol können zu halten. Sed es heisst supra et contra rationem“.<sup>121</sup> Supra rationem heißt es, weil die Vernunft das Wort nicht fassen kann. Contra rationem aber heißt es, weil die Vernunft auch dies nicht fassen kann. Was Gott den Menschen kundgibt, läßt sich nicht „begrifflich“<sup>122</sup> machen. Es läßt sich nur glauben.<sup>123</sup> „Nisi credamus, ... est ineffabilis“.<sup>124</sup>

Hieße das nun aber, daß der Glaube das Unsagbare aussagen kann? Der Glaube, meint Luther, hat der Vernunft jedenfalls das eine voraus: Er kann das Wort Gottes fassen.<sup>125</sup> Daraus erwächst ihm dann auch eine Sprache, die der Vernunft notwendig verschlossen bleibt: Die Sprache des Glaubens vermag die Sache des Glaubens überhaupt erst angemessen zu sagen. Anstatt die ineffabiles res selbsttätig erkennen und benennen zu wollen, hält sich der Glaube an den modus loquendi scripturae.<sup>126</sup> Denn „Gott ... allein weis, wie von Gott recht zu reden sey“.<sup>127</sup> Der fortwährend zu erneuernde Versuch, die Sprache der Bibel einzuüben und sich in der „grammatica divina“<sup>128</sup> kundig zu machen: Was anderes als dies ist, aufs Ganze gesehen, das ‚principium‘ von Luthers Theologie. –

Der Glaube hört und ergreift, was ihm gesagt ist. Seine Antwort läßt das Wort sein, was es ist: verbum efficax. Insofern bringt der Glaube das Wort Gottes ans Ziel.

Glaube und Gott, Antwort und Wort: „die zwey gehören zuhauffe“.<sup>129</sup>

121 WA 37; 296, 37 – 297, 1 (1534).

122 S. Anm. 98.

123 WA 33; 253, 26–29 (1531).

124 WA 31, 2; 437, 16 (1527/30).

125 WA 12; 433, 17f (1523).

126 Vgl. dazu R. SAARINEN, Metapher und biblische Redefiguren als Elemente der Sprachphilosophie Luthers. – *NZSTb* 30, 1988, 18–39, v.a. 27–38.

127 WA 41; 275, 3f (1525).

128 WA 42; 17, 21f (1535). – Vgl. dazu W. MOSTERT, Luthers Verhältnis zur theologischen und philosophischen Überlieferung. – H. Junghans (Hg.), *Leben und Werk Martin Luthers von 1526 bis 1546*, Göttingen 1983, 347–368, 359: „(Luther) sucht keine neue Ideologie, sondern eine theologische Grammatik, die es jedem Christen erlaubt, zu sagen, was wirklich ist“.

129 WA 30, 1; 133, 7 (1529).

Wollte man dem Wort Gottes den Glauben verweigern, so machte man Gott zum Lügner und sündigte damit gegen das Erste Gebot.<sup>130</sup> Umgekehrt hat der Mensch jedoch die Gewißheit: „Habere ... fidem est veritatem et verbum dei habere, Habere verbum dei est deum omnium factorem habere“.<sup>131</sup> „Es kostet nicht mehr, denn das du es gleubest. Si credis, so hastus on alle muhe, verzug und beschwerung“.<sup>132</sup>

Indem der Mensch das Wort glaubend in sich wirken läßt,<sup>133</sup> erfährt er sich als ein Kind Gottes. Diese eschatologische Qualität der Rechtfertigungserfahrung<sup>134</sup> hat Luther gern in das Bild des offenen Himmels verdichtet: „Wo der Glaube ist, und man das Göttliche Wort gros achtet, so gibts einen solchen glantz ins hertz, das ich gewis sehe, Gott sey mein Vater, und das der Himmel offen stehe, und die lieben Engel bey uns sind“.<sup>135</sup> Als eschatologisch qualifizierte Erfahrung bewährt sich der Glaube zumal in der Anfechtungssituation: Wo alle Strategien menschlicher Selbstermächtigung scheitern, erwächst aus ihm eine nicht zu erschütternde Gewißheit. Diese aber hat ihren Ort nicht im *Wissen* des Menschen, sondern in seinem *Gewissen*.

Für die am Modell einer relationalen Ontologie bzw. Anthropologie orientierte Rekonstruktion von Luthers Auffassung des Seins bzw. des Menschen kommt dem Begriff des Gewissens eine wesentliche Bedeutung zu. „Gewissen im Sinne Luthers“, definiert G. Ebeling, „ist der

130 WA 6; 88, 31 – 89, 4 (1520): Ubiunque est verbum Dei promittens aliquid homini, ibi necessaria est fides hominis, qui credat hanc promissionem esse veram et implendam adeo certe et firmiter, ut potius omnem sensum, omnem rationem, omnem scientiam, omnem contradictionem, omnem creaturam deberet negare quam Dei verbo non credere. Quia qui verbo Dei non credit, Deum facit mendacem et negat eius veritatem et peccat contra primum praeceptum.

131 WA 6; 121, 30f (1520).

132 WA 37; 190, 15–17 (1533).

133 WA 14; 625, 3f (1525): Verbum dei sit formator tuus, non tu forma verbum secundum affectum tuum.

134 Vgl. etwa WA 49; 95, 7f (1540): Remissio peccatorum fit in momento, quando fide arripis verbum, nimpt nicht zeit und weile, si credis, es beatus.

135 WA 46; 720, 31–33 (1537/38).

anthropologische Ort, auf den als den Adressaten hin alle theologischen Aussagen ausgerichtet und an dem sie als Geschehen erfahrbar sind“.<sup>136</sup> Insofern wäre es ein Mißverständnis, die relationale Auffassung des göttlichen und menschlichen Seins als nur kognitiv bzw. nur äußerlich darstellen zu wollen.<sup>137</sup> Vermag doch Gott in der Larve seines Wortes den Menschen näher zu kommen, als sie sich selber nahe sind.<sup>138</sup> Wer das Wort hören, das heißt sich von ihm in seinem Innersten treffen lassen will, dem wird auch Gott sein Innerstes öffnen: „Qui audit verbum meum, intuetur cor meum“.<sup>139</sup>

So besteht Anlaß, die auf die unio cum Christo bezogene These einer unversöhnlichen Opposition von relationaler und realer Verbindung zwischen Gott und Mensch zu bestreiten.<sup>140</sup> Kommt doch gerade in der relationalen Bestimmung, wonach der Mensch in theologischer Hinsicht dadurch definiert sei, daß er durch Glauben gerechtfertigt werde,<sup>141</sup> die reale Gegenwart Gottes zum Ausdruck. Wie problematisch es wäre, zwischen relationalen und realen Verhältnissen, zwischen Wirken Gottes und

136 G. EBELING, Das Gewissen in Luthers Verständnis. Leitsätze, in: Ders., *Lutherstudien* Bd. III, Tübingen 1985, 108–125, 109. – Vgl. dazu H. SCHLÖGEL, *Nicht moralisch, sondern theologisch*. Zum Gewissensverständnis von Gerhard Ebeling, Mainz 1992, v. a. 26–28.

137 In der Nähe dieses Mißverständnisses scheint sich S. PEURA zu bewegen: „Die Vergöttlichung des Menschen ist ... nicht adäquat zu fassen, wenn das Sein Gottes und das Sein des Menschen ausschließlich relational ... und zugleich in der Weise aufgefaßt wird, daß das eine definitiv außerhalb des anderen ist und bleibt“ (*Mehr als ein Mensch?* [s. Anm. 8], 299). – Ähnlich ebd. 294.

138 WA 9; 103, 23–25 (1516): Si verbum dei, quod fecit ... omnia, intumior est rebus caeteris quam ipse sibi, quanto magis intumior est rerum nobilissimae scilicet animae quam ipsa sibi. – Die Nähe zu entsprechenden Äußerungen Augustins ist unverkennbar; vgl. dazu J. RINGLEBEN, *Interior intimo meo*. Die Nähe Gottes nach den Konfessionen Augustins, ThSt 135, München 1988.

139 WA 11; 225, 27f (1523). – Vgl. WA 51; 87, 21–23 (1545).

140 Vgl. etwa S. PEURA, *Mehr als ein Mensch?* (s. Anm. 8), 294. – Sehr zurecht stellt R. SAARINEN fest (*Luther und Theosis* [s. Anm. 8], 118f): „Es bleibt aber zu fragen, ob das Postulat einer Grunddifferenz zwischen Substanzdenken und Wirkungsdenken überhaupt für historisch angemessenes Verständnis der Luthertexte hilfreich ist“.

141 WA 39, 1; 176, 33–35 (Th 32) (1536). – Vgl. dazu G. EBELING, *Lutherstudien* Bd. II/3, Tübingen 1989, 404–422.

Sein Gottes kategorial unterscheiden zu wollen, dafür gibt es übrigens auch ein bemerkenswertes sprachliches Indiz. Denn als Äquivalent für ‚Realität‘ legt sich im Deutschen vor allem das Wort ‚Wirklichkeit‘ nahe. Diese zuerst im 18. Jahrhundert belegt, jedoch in mystischer Sprachbildung wurzelnde Prägung<sup>142</sup> faßt beide Aspekte untrennbar in sich zusammen: die Wirklichkeit Gottes als Ausdruck der Koinzidenz von Gottes Eigenschaften und Gottes Sein und mithin als der Inbegriff dessen, was Gott in uns wirkt.<sup>143</sup>

In der unio cum Christo hat der Glaubende teil an der Wirklichkeit Gottes. Dies macht nun allerdings eine andere Unterscheidung unabweisbar. Denn der spezifische Gebrauch, den Luther von dem vor allem in mystischer Denktradition entfalteten Gedanken der unio macht, ist nur dann recht erfaßt, wenn auch die Differenz, die ihn von mystischer unio-Spekulation, erst recht aber von der Vorstellung eines konturlosen Verschmelzens trennt, klar vor Augen tritt. Bei Luther ist der unio-Gedanke nur von seiner soteriologischen Pointe her recht zu verstehen. Weit entfernt von jedem mystisch-spekulativen Interesse, zielt er allein auf jene Gewißheit, in der das Gewissen darauf trauen kann, daß es im Glauben der Wirklichkeit Gottes teilhaftig und in dieser bewahrt wird.<sup>144</sup> Dazu gehört freilich die Einsicht, daß die irdische *Teilhabe* des Glaubens an der Wirklichkeit Gottes die Macht der Sünde nicht überspringt und darum nur in Gestalt einer fortwährend erneuerten *Teilgabe* Gottes Bestand haben kann. Von der Sünde bedrängt, verbleibt der Glaube in der Figur des ‚Simul‘ bis an den Lieben Jüngsten Tag.<sup>145</sup> –

---

142 J. u. W. GRIMM, *Deutsches Wörterbuch*, Bd. 30, Göttingen 1960, ND München 1984, 582–586. – Interessant ist der Hinweis von H. PAUL (*Deutsches Wörterbuch*, 7. Aufl. 1976, 804), daß „wirklich“ im südwestdeutschen Sprachraum bis heute überdies im Sinne des zeitlich gemeinten „gegenwärtig“ gebraucht wird.

143 So auch S. PEURA, *Mehr als ein Mensch?* (s. Anm. 8), 295: „Die Teilhabe an der göttlichen Natur impliziert, daß Gott den Menschen mit seinen wesenhaften Eigenschaften, d.h. mit sich selbst, erfüllt“.

144 Vgl. z. B. WA 10, 3; 271, 19–34 (1522).

145 Entsprechend auch S. PEURA, *Mehr als ein Mensch?* (s. Anm. 8), 172f.

In Sachen des Glaubens, gesteht Luther, beherrsche er noch nicht einmal „das a.b.c.“.<sup>146</sup> Und als Bilanz seines Lebens hat er nicht etwa auf jenen Psalmvers angespielt ‚Wir sind Götter und Söhne des Höchsten‘ (vgl. Ps 82, 6), sondern, gleichsam als die hermeneutische Variante der eingangs zitierten Summa, das Gegenteil formuliert: ‚Wir sein pettler. Hoc est verum‘.<sup>147</sup>

---

146 W<sup>A</sup> 29; 668, 6 (1529).

147 WAT 5; 317, 11 – 318, 5 (Nr 5677) (1546) (Hervorhebung von mir). – Entsprechend WAT 5; 168, 18–36 (Nr 5468) (1546).



# Sein und Leben Jesu Christi im Glauben bei Luther

Korreferat zum Vortrag von Oswald Bayer

ANTTI RAUNIO

## *1. Die Frage nach dem Sein Gottes und dem Sein Christi im Glauben*

Professor Bayer hat eine eindrucksvolle Auslegung von Luthers Lied „Nun freut euch, lieben Christen g'mein“ und eine tiefsinnige Auseinandersetzung zwischen dem reformatorischen Denken und den Tendenzen der neuzeitlichen Philosophie – vor allem der Suche nach der einheitlichen Identität des menschlichen Bewußtseins – vorgetragen. Ich sehe in seiner Auslegungen bestimmte gemeinsame Anknüpfungspunkte, auf Grund deren die Diskussion gut weitergeführt werden kann. Einer von ihnen ist sicher der Versuch, die Theologie Luther zu verstehen, ohne neuzeitliche philosophische Entscheidungen in sie hineinzulesen.

Ich stimme zu, daß das, was in diesem Lied zum Ausdruck kommt, unter dem Thema „Das Sein Jesu Christi im Glauben“ erörtert werden kann. Wenn man aber fragt, wie das Sein Christi im Glauben bei Luther zu verstehen ist, wird es nötig, noch weitere Quellen hinzuzuziehen. Was also noch austeht, ist eine inhaltliche Präzisierung der Auslegung von Luthers Verständnis des Seins Christi im Glauben. Meines Erachtens kommt bei Luther mehr darüber zum Ausdruck, als es auf den ersten Blick scheint.

Im Folgenden werde ich mich gerade auf diese Frage konzentrieren.

Um über das Sein Christi sprechen zu können, muß auch das Sein Gottes zur Sprache kommen. Prof. Bayer hat erstens betont, daß der Glaube sein Sein darin hat, daß er von dem einen Gottesnamen her kommt und auf ihn aus gerichtet ist. Der Gottesname (ἐγὼ εἰμι ὁ ὢν) ist lebendig und äußert sich verbal als Zusage mitgehender Verlässlichkeit in freier, ungeschuldeter Gegenwart. Meine erste Frage gilt nun dem Verhältnis zwischen dem Sein und dem Namen Gottes und weiter dem Verhältnis zwischen dem Sein Gottes und dem Bekenntnis zu seinem Namen. Wie ist es zu verstehen, daß der Glaube sein Sein von der Einheit des Gottesnamens her bekommt? Wie entsteht dann das Bekenntnis zu dem einen Gott?

Luther hat ja die Auffassung vertreten, daß Gottes Sein mit seinem Namen eins oder identisch ist. Wenn jemand den Namen Gottes bekennt, hat er selbst auch an diesem Namen und seinen Eigenschaften teil.

Weiter hat Professor Bayer das Sein Gottes als Sein Jesu Christi, als Gabe und testamentarisches Versprechen charakterisiert (s. 103, 106). Das Sein Jesu Christi hat er weiter als „*das Sein pro nobis*“ dargestellt. Dieses Sein wird zugesagt, zugeeignet und mitgeteilt im „*pro vobis*“ der Hingabe des Vaters durch den Sohn im Heiligen Geist. In das rettende Handeln des dreieinigen Gottes wird der Mensch durch das leibliche Wort und Werk Gottes hineingenommen. Diesem trinitarischen Ausgangspunkt stimme ich auch völlig zu. Es kann aber danach noch weiter gefragt werden, wie das Sein pro nobis des dreieinigen Gottes zu verstehen ist. Wie gibt Gott sich selbst für uns?

Nach Prof. Bayer meint Luther, daß wenn Gott als der Vater im Sohn durch den Heiligen Geist sein Gabewort „Ich für dich!“ spricht, spricht er sich damit dem Menschen verbindlich zu, gibt sich ihm ganz und gar hin, teilt ihm sein Sein mit. Dieses Sich-selbst Geben Gottes kann „*Theosis*“ genannt werden und es geschieht in einem „fröhlichen Wechsel und Streit“, d. h. in einem Tausch von menschlicher Sünde und göttlicher

Gerechtigkeit. Dieser Tausch ist zugleich ein Kampf mit den Mächten dieser Welt. Der Kampf zwischen den Mächten unterscheidet auch das reformatorische Denken von der Identitätsontologie verschiedener neuzeitlicher philosophischer Richtungen. Sündenvergebung ist dann in ihrer Realität eine weit über das Gottesbewußtsein des Menschen hinausgreifende Überwindung gott- und menschenfeindlicher Mächte. Sie ist aber keine „versöhnende Aufhebung in die Identität eines sich selbst offenbarenden und sich im menschlichen Geist selbst denkenden absoluten Geistes“. Sie setzt den Menschen vielmehr in einen anderen, der ihm bleibend fremd ist, d. h. in die *iustitia aliena* Jesu Christi. Zwischen seiner bisherigen Selbsterfahrung und seiner Identität als neugeschaffener Mensch gibt es keine erkennbare Kontinuität. Der neue Mensch hat seine Identität gerade in dem anderen, der in dem wundersamen Wechsel an seine Stelle getreten ist. Diese Lösung enthält auch nach Bayer die theologische Kritik sowohl an der antiken Substanzmetaphysik als auch an der neuzeitlichen Subjektmetaphysik.

Obwohl die Theologie sich weder der einen noch der anderen philosophischen Grundentscheidung als solcher anschließen kann, kann das Verhältnis zwischen Philosophie und Theologie auch so verstanden werden, daß die Kontinuität, z. B. in der menschlichen Selbsterfahrung, erhalten bleibt. Dies hängt wieder damit zusammen, wie Gott dem Menschen das neue Sein mitteilt.

Meine Hauptkritik kann somit folgendermaßen formuliert werden: In dem Vortrag von Prof. Bayer – wenn er sachgemäße Lutherinterpretation sein will – bleibt das Sein Jesu Christi im Glauben zu stark von der *fremden* Gerechtigkeit Christi her geprägt. Eigentlich fehlt die aus der fremden Gerechtigkeit entstehende „*eigene Gerechtigkeit*“ (*iustitia propria*) und somit

die Kooperation des Menschen mit dem gegenwärtigen Christus m. E. völlig.<sup>1</sup>

Das Problem zwischen fremder und eigener bzw. zwischen erster und zweiter Gerechtigkeit kommt auch dann zum Ausdruck, wenn Prof. Bayer die Idiomenkommunikation beschreibt. Sie geschieht sinnlich gewiß im leiblichen Wort und ist in dem von Gott geschaffenen Glauben wirksam. Somit hat die Kommunikation auch eine „Innenseite“ (s. 107). Ist es aber wirklich bei Luther so, daß Gott sich uns in dem leiblichen, äußeren Wort schenkt, mit uns auf diese Weise kommuniziert und das, was im Wort geschieht, im Glauben irgendwie *wirkt*? Was bedeutet es, daß die Idiomenkommunikation im Glauben *wirksam* ist und eine „Innenseite“ hat? Warum kann nicht direkt gesagt werden, daß die Idiomenkommunikation durch den Glauben auch im Menschen geschieht? Es stimmt zwar, daß die theologische Tradition normalerweise dies nicht so sagen will oder gar kann. Will man aber Luther richtig verstehen, muß die Idiomenkommunikation auch auf das Verhältnis zwischen Christus und dem Christen angewendet werden, weil es gerade für Luthers Theologie charakteristisch ist, daß Gott in Christus sich selbst mit allen seinen Eigenschaften schenkt. Die Idiomenkommunikation führt dann zur zweiten bzw. „eigenen“ Gerechtigkeit, die ihrerseits eine gewisse Kontinuität im Sein des an Christus partizipierenden Menschen voraussetzt.

---

1 Die wichtigste Quelle für die Unterscheidung zwischen fremder und eigener Gerechtigkeit ist *Sermo de duplici iustitia* (1519), WA 2, 145–152. Diese Unterscheidung wird aber von Luther auch dort vorausgesetzt, wo sie nicht ausdrücklich erwähnt wird.

Kurz zusammenfassend kann gesagt werden, daß die fremde Gerechtigkeit die durch den Glauben eingegossene Gerechtigkeit Christi ist, während in der zweiten und eigenen Gerechtigkeit der Mensch christusförmig wird, und in der Kooperation mit der ersten und fremden Gerechtigkeit die konkreten Werke der Liebe übt. Zu dieser Unterscheidung siehe z. B. LUTZ 1990, 43–80.

## 2. Das „Sein“ in der Philosophie und in der Theologie

Die Frage nach dem Sein Christi im Glauben ist kaum zu beantworten oder überhaupt zu erörtern, ohne die Beziehung zwischen Theologie und Philosophie anzusprechen. Damit beginne ich meinen Versuch, Luthers Verständnis vom Sein Christi im Glauben zu skizzieren. Dies geschieht natürlich unter dem Vorbehalt, daß das Thema viel eingehender erörtert werden sollte, als es hier möglich ist.

Prof. Bayer betont, daß Luthers Verständnis von Gottes Hingabe und Zusage weder als erkenntnistheoretisches Problem der neuzeitlichen Bewußtseinsphilosophie verstanden noch in der Sprache einer aristotelisch geprägten Substanzontologie beschrieben werden kann. Dem kann in bestimmtem Sinne sicher zugestimmt werden, ist aber m. E. etwas vereinfachend gesagt. Luther benutzt ja bestimmte Begriffe der klassischen Ontologie. Wie hier schon konstatiert worden ist, vertritt Luther die Auffassung, daß die philosophischen Begriffe in der Theologie eine neue Bedeutung erhalten; sie werden getauft, wie der Reformator sagt.

Die Begriffe der Metaphysik können also als solche in der Theologie nicht verwendet werden. Dies bedeutet aber nicht, daß Luther die Metaphysik und ihre Begriffe rundweg abgelehnt hätte. Die „Taufe“ der philosophischen Begriffe bedeutet keine Diskontinuität zwischen Philosophie und Theologie, sondern in den getauften Begriffen ist auch die philosophische Bedeutung noch enthalten, gerade wie der getaufte Mensch in bestimmtem Sinne derselbe ist wie vorher, in einem anderen Sinne aber neu geworden. Eine Möglichkeit zur *philosophischen* Beschreibung der Auffassung Luthers besteht darin zu sagen, daß in der Theologie die Begriffe der Metaphysik nicht *simpliciter*, sondern nur mit bestimmten Qualifikationen benutzt werden können. Luther sagt einmal, daß die Heilige Schrift nicht an der *quidditates* der Dinge, sondern vielmehr an ihren *qualitates* interessiert ist. Nach der Bibel hat jeder seine Substanz danach, *wie* er ist

und handelt.<sup>2</sup> Wie ist aber diese Qualität der Dinge im theologischen Sinne zu verstehen?

Wenn die Metaphysik über das Sein Gottes spricht, kann sie vom *summum ens* oder vom unbewegten Beweger reden. Für die christliche Theologie ist Gott aber der Vater, der allen hilft, oder sogar die sich selbst schenkende Liebe. Die Theologie betrachtet die Dinge also von dem Gesichtspunkt her, für wen sie da sind. Das Sein für die anderen, d. h. die Liebe, bzw. das Sein für sich selbst qualifiziert die Dinge in theologischem Sinne. Streng *theologisch* gedacht ist dieses Sein jedoch nicht nur eine Qualifikation, sondern impliziert den Tatbestand, ob und in welchem Sinne die Dinge am Sein Gottes selbst partizipieren.

Der philosophische und der theologische Seinsbegriff kann mit Hilfe der z. B. in *De servo arbitrio* von Luther getroffenen Unterscheidung zwischen dem Sein in der Natur und dem Sein in der Gnade bzw. zwischen dem natürlichen Sein und dem Sein der Gnade näher geklärt werden. Der Reformator betont ausdrücklich, daß das *liberum arbitrium* in seiner Natur betrachtet Verschiedenes kann; es ist also ein natürliches Vermögen der menschlichen Seele, dessen Existenz Luther nicht leugnet. Ohne Christus und ohne Liebe ist sein Tun vor Gott jedoch Nichts. Vom Sein in der Gnade her betrachtet ist das *liberum arbitrium* ohne Christus und ohne Liebe Nichts und nur zur Sünde fähig. Das Nichtssein in der Gnade

---

2 WA 3, 419, 37 – 420, 1. Zum Verhältnis zwischen Philosophie und Theologie bei Luther siehe TYÖRINOJA 1986 und KOPPERI 1993.

bedeutet also nicht, daß es im Sein der Natur auch Nichts wäre.<sup>3</sup>

Wenn der Mensch aber in der Gnade und vor Gott etwas ist, hat er Christus und den Heiligen Geist mit seinen Gaben.<sup>4</sup> Im Sein der Gnade bedeutet das Nichts somit etwas, das nicht an der göttlichen Liebe, an Christus und den Heiligen Geist teil hat. Bei Luther wird das Verhältnis zwischen Natur und Gnade also so verstanden, daß „die Natur“ im theologischen Sinne das sündige, auf sich selbst gerichtete „Sein des Menschen für sich selbst“ bedeutet. Mit „der Gnade“ wird diese Natur nicht vollkommen gemacht, sondern in theologischem Sinne völlig erneuert, jedoch so, daß das natürliche Sein und somit die Identität des Menschen nicht verschwindet, sondern in bestimmten Sinne dasselbe bleibt, z. B. dieselben Akte wie vorher hervorbringen kann. Jetzt werden sie aber in der Liebe getan. Der Mensch bleibt seiner „philosophischen“ Natur nach

3 StA 3, 320, 20 – 321, 6: „Item illud 1. Corint. 13. Si charitatem non habeam, nihil sum... Vere enim (et) proprie nihil est coram Deo, qui sine charitate est, Sic (et) de libe(ro) arbitrio docemus, quare (et) hoc exemplum pro nobis contra ipsam Diatriben stat, Nisi forte adhuc Diatribe ignorat, quo loco pugnemus. Non enim de esse naturale loquimur, sed de esse gratiae <ut uocant> Scimus liberum arbitrium natura aliquid facere, ut comedere, bibere, gignere, regere, ne nos delirio illo, uelut argutulo, rideat, quod nec peccare quidem liceret sine Christo, si uocem illam, nihil, urgeamus, cum tamen Lutherus donarit lib(erum) arb(itrium) ualere nihil, nisi ad peccandum, adeo libuit sapienter Diatribe ineptire etiam in re seria. Dicimus enim, hominem extra gratiam Dei manere nihilominus sub generali omnipotentia Dei facientis, mouentis, rapientis omnia, necessario (et) infallibili cursu, Sed hoc, quod sic raptus homo facit, esse nihil, id est, nihil ualere coram Deo, nec aliud reputari quam peccatum. Sic in gratia nihil est, qui sine charitate est. Cur igitur Diatribe, cum ipsamet fateatur nos hoc loco agere de fructu Euangelico, qui sine Christo non contingit, hic mox extra statum causae diuertit, (et) alienam cantionem orsa, de opere naturali (et) fructu humano cauillatur?“

4 StA 3, 321, 7–12: „Sic illud Ioh. 3. Non potest homo quicquam accipere, nisi fuerit ei datum e coelo. Iohannes loquitur de homine, qui utiq(ue) aliquid iam erat, (et) hunc negat accipere quicquam, scilicet, spiritum cum donis, de hoc enim loquebatur, non de natura. Nec enim opus illi fuit magistra Diatribe quae illum doceret, hominem habere iam oculos, nares, aures, os, manus, mentem, uoluntatem, rationem (et) omnia quae sunt in homine...“

StA 3, 321, 18 – 322, 2: „Nos de gratia, (et) ut ipsa dixit, de Christo (et) fructu Euangelico loquimur, ipsa uero de natura interim fabulata tempus redimit (et) causam trahit, rudiq(ue) lectori nubem offundit. Sed interim, non solum non profert ullum exemplum, ubi, nihil, pro modico accipiatur, sicut instituit, uerum etiam aperte prodit sese nihil intelligere aut curare, quid sit Christus aut gratia, aut quomodo aliud sit gratia quam natura...“

derselbe, was aber seine Liebe betrifft, ist er völlig neu geworden. Die früher erwähnte Unterscheidung zwischen *quidditates* und *qualitates* gilt also auch hier.

Die Theologie kann nicht die bloßen *quidditates* der Dinge betrachten, weil sie sie immer in Beziehung zu Gott sieht; für die Theologie sind sie daher immer entweder der Liebe oder der Sünde teilhaftig und in dem Sinne „Etwas“ oder „Nichts“. Für die Theologie ist ein Ding Etwas, wenn es am Sein Gottes, d. h. an der Liebe teil hat.

Die göttliche Liebe, an der der Christ partizipiert, ist jedoch nach Luther keineswegs eine Qualität der Seele im akzidentellen oder habituellen Sinne. Luther lehnt die Auffassung von der *caritas creata* als Habitus der Seele ab, und betont anstelle dessen die wesenhafte Gegenwart der Liebe bzw. Gottes im Menschen.<sup>5</sup>

### *3. Gottes Sein als sich schenkende Liebe*

Es ist für Luthers Gottesverständnis zentral, daß Gott der Geber alles Guten ist. Er schenkt nicht nur etwas Gutes, sondern sich selbst. Wenn ein bestimmtes „etwas“ über das unerforschte und verborgene Sein Gottes gesagt werden kann, so dies, daß er die *agape*, die sich selbst schenkende Liebe ist. In seiner Auslegung des 1. Johannesbriefs betont Luther, daß Gott nicht nur der Geber, sondern selbst die Substanz der Liebe ist. Seine Liebe zu den Menschen hat er darin gezeigt, daß er uns das Seine gegeben und sich selbst völlig in uns ergossen hat. „Das Seine“, das Gott uns gegeben und mit dem er sich selbst in uns ergossen hat, ist sein Sohn Jesus Christus. Nach der Eingießung der Liebe leben wir nicht mehr

---

<sup>5</sup> Diese Kritik an dem „scholastischen“ Verständnis der Liebe übt Luther – sich an die Tendenz der mittelalterlichen augustinischen Theologie schließend – von seinen frühen Schrifftum bis in die dreißiger Jahre. Siehe SAARINEN, 1987; PEURA 1990, 131–134; 189–190; MANNERMAA 1989, 34–35.

„durch uns selbst“, sondern „durch Christus“.<sup>6</sup> Luther denkt also, daß wenn Gott Christus dem Menschen gibt, gibt er zugleich sich selbst, d. h. er gibt dem Menschen die Substanz der Liebe.

In der Schrift „*Vom Abendmahl Christi Bekenntnis*“, auf die auch Prof. Bayer hingewiesen hat, beschreibt Luther den dreieinigen Gott als die sichschenkende Liebe:

„Das sind die drey person/ und ein Gott / der sich vns allen selbs gantz vnd gar gegeben hat / mit allem das er ist vnd hat. Der Vater gibt sich vns / mit hymel vnd erden sampt allen creaturen / das sie dienen vnd nu(e)tze sein mu(e)ssen. aber solche gabe ist durch Adams fal verfinstert / vnd vnnu(e)tze worden / Darumb hat darnach der son sich selbs auch vns gegeben / alle sein werck / leiden / weisheit vnd gerechtickeit geschenkt vnd vns dem Vater versunet / damit wir widder lebendig und gerecht / auch den Vater mit seinen gaben erkennen vnd haben mo(e)chten. weil aber solche gnade niemand nu(e)tze were / wo sie so heymlich verborgen bliebe / vnd zu vns nicht komen ku(e)ndte / So kompt der heilige geist vnd gibt sich auch vns gantz vnd gar / der leret vns solche wolthat Christi vns erzeigt / erkennen / hilfft sie empfaen vnd behalten / nu(e)tzlich brauchen vnd austeilen / mehren vnd foddern/ Vnd thut dasselbige beide yinnerlich vnd eusserlich / Yinnerlich durch den glauben vnd ander geist-

---

6 WA 20, 740, 15 – 741, 4: „In hoc apparuit charitas dei. Tu dixisti, Ioannes, deum esse charitatem, non solum largitorem sed substantiam charitatis. Unde hoc cognoscemus? Num per hoc fundabo altare, et sic habebō charitatem dei? In his omnibus offers tua et in rebus tuis agis. Nostra damnata sunt et propter illa debemus timere. Ergo in his non apparuit charitas. Sed si ipse effuderit sua ‚erga nos, quoniam filium.‘ Das ist idem, quod supra dixit: diligamus invicem, quia deus dilexit. Quomodo? Ibi dedit sua nobis et effudit se totum in nos... Quid autem fecit gratos? Missio filii dei in mundum, qui in hoc missus, non ut iudicet, occidat sed ut vivamus per eum...“

WA 20, 741, 11–16: „Est ergo charitas, quod nos peccatores inutiles, odibiles deo habemus tantis meritis hoc, ut per Christum vivamus. Ibi uno verbo effusa ingentissima misericordia dei. ‚Per eum.‘ Si per eum, non per nos, liberum arbitrium, ullum studium. Si vivamus, sumus ergo liberati a morte, iustificati a peccato, si sumus utiles bonis operibus, amemus deum et simus grati deo, et hoc per Christum.“

lich gaben. Eusserlich aber / durch das Euangelion / durch die tauffe / vnd sacrament des altars / durch welche er als durch drey mittel odder weise / (er) zu vns kompt vnd das leiden Christi ynn vns vbet vnd zu nutz bringet der seligkeit.“<sup>7</sup>

Der Heilige Geist und mit ihm der dreieinige Gott kommt zu uns und gibt sich selbst äußerlich durch das Evangelium, durch die Taufe und durch das Heilige Abendmahl, und innerlich durch den Glauben sowie durch die geistlichen Gaben. Vom Sohn Gottes wird gesagt, daß er sich selbst, alle seine Werke, sein Leiden, seine Weisheit und seine Gerechtigkeit schenkt, so daß wir auch den Vater mit seinen Gaben erkennen und wieder haben können. Durch das Evangelium gibt Gott dieses alles äußerlich und durch den Glauben, der aus dem Hören des Evangeliums entsteht, schenkt er es innerlich.

In seiner Vorrede zum Neuen Testament aus dem Jahr 1522, die hier auch schon zitiert wurde, sagt Luther, daß Christus testamentarisch befohlen hat, das Evangelium in alle Welt auszurufen. *Damit* hat er allen, die glauben, sein ganzes Gut zu eigen gegeben. Mit der Predigt des Evangeliums wird dem Glaubenden das Leben und Sterben Christi, mit dem er den Tod verschlungen hat, seine Gerechtigkeit, mit der er die Sünde vertilgt hat und seine Seligkeit, mit der er die ewige Verdammnis überwand, gegeben. Und wenn der Mensch glaubt, daß dies wahr ist, wird er fröhlich.<sup>8</sup> Durch das Evangelium bekommt der Glaubende also das ganze Leben Christi und seine Eigenschaften, wie Gerechtigkeit, Seligkeit und – das muß auch hinzugefügt werden, Freude.

---

7 StA 4, 253, 22 – 252, 5.

8 WADB 6, 4, 12–23.

#### 4. Die Teilhabe des Christen an Sein und Leben Christi

Es muß aber noch gefragt werden, wie Christus sich selbst dem Menschen gibt. Luther sagt, daß Gott sich äußerlich und innerlich schenkt. Im Glauben schenkt Gott sich innerlich, der Glaube aber entsteht gerade durch äußerliche Mittel. Warum ist dies so? Dieselbe Frage erhebt sich, wenn nach dem Grund dafür gesucht wird, warum das Wort Gottes Fleisch geworden ist. Eine aus der Theologie Luthers sich ergebende Antwort wird sein Auffassung von der Liebe berücksichtigen müssen. Die Liebe handelt nämlich so, daß sie sich in die Lage des anderen versetzt, seine Gestalt annimmt, und mit ihm umgeht, als ob sie selbst der andere wäre.<sup>9</sup>

Auch die Vereinigung Christi mit dem Christen im Glauben versteht Luther als ein solches Liebeshandeln Gottes.<sup>10</sup> In vielen seiner Texte kommt die Auffassung zum Ausdruck, daß Christus in seiner Person und in seinen beiden Naturen im Glauben geistlich gegenwärtig ist und mit dem Glaubenden eins wird. Die Teilhabe des Christen an Gott bzw. am Sein Gottes kann nur durch die Menschheit Christi entstehen. Luther

9 Z. B. im Freiheitstraktat tritt dieser Aspekt der göttlichen Liebe klar hervor. Siehe auch RAUNIO 1990.

10 Nach Luther wohnt Christus durch den Glauben im Christen und wird mit ihm *eins*, *ein Kuchen* oder *ein Fleisch*. Luther spricht öfters über die im Glauben sich vollziehende *unio* des Christen mit Christus. Wie bekannt, ist der *unio*-Gedanke des Reformators in der Forschung verschieden interpretiert worden. Hier ist es nicht möglich, die verschiedenen Auslegungen darzustellen. Was aber den meisten Versuchen gemeinsam ist so, konzentrieren sie sich darauf, daß es letzten Endes um ein *neues Verhältnis* zu Gott, zu sich selbst und zu den Mitmenschen geht. Nach den meisten Interpretationen bedeutet *unio cum Christo* bei Luther aber eben nicht die reale ontische Vereinigung mit dem Sein Christi, d. h. die Vereinigung des Glaubenden mit der Person und den beiden Naturen Christi, mit seiner Gottheit und mit seiner Menschheit.

Das Verhältnis kann dann z. B. eine neue Setzung der Werte, eine neue Willensrichtung, ein neues Gottes- und Selbstverständnis oder ein neues Personsein usw. bedeuten. Wenn ich richtig sehe, folgt Prof. Bayer keine dieser Interpretationen. Mir ist jedoch nicht ganz klar geworden, wie die Vereinigung mit dem Sein Christi zu verstehen ist. Ist der Glaube reale Teilhabe am Sein Christi, die auch die Relation des Vertrauens enthält, oder ist der Glaube vielmehr die Vertrauensrelation des Menschen darauf, daß Gott in Christus für ihn da ist?

meint, daß Gott sich selbst nur durch das Sich-Versetzen in die menschliche Natur dem Menschen geben kann.

Die Vereinigung mit der *Gottheit Christi* bedeutet, daß der Christ an der göttlichen Natur und an den göttlichen Eigenschaften Anteil bekommt. Die göttliche Natur Christi ist gerade die sich selbst schenkende Liebe, *agape*. Die göttlichen Eigenschaften Christi sind mit seinem göttlichen Wesen eins. Dies bedeutet, daß wenn Gott Gerechtigkeit genannt wird, ist er in Christus die sich selbst schenkende Gerechtigkeit ist, wenn er Freiheit ist, ist er in Christus die sich schenkende Freiheit, wenn er Majestät ist, ist er in Christus die Majestät für die anderen usw. Die Vereinigung des Christen mit der *Menschheit Christi* bedeutet, daß der Mensch an Geburt, Leben, Leiden, Tod, Auferstehung und Himmelfahrt Christi teil hat. Was Christus ist, das ist auch der Christ, und was Christus geschieht, das geschieht auch dem Christen.

Wenn Luther über die Teilhabe des Christen an der Menschheit Christi spricht, betont er, daß Christus auch körperlich mit uns ist. Es geht jedoch nicht um den animalen, physikalischen Körper Christi, sondern um seinen geistlichen Körper. Christus ist bei uns körperlich, jedoch in geistlicher und unsichtbarer Weise.<sup>11</sup> Die geistliche Körperlichkeit bedeutet gerade, daß *Christus auch in seiner Menschheit geistlich anwesend ist*. Für Luthers Verständnis der Gegenwart Christi im Glauben ist entscheidend, daß er eben auch in seiner Menschheit gegenwärtig ist, weil gerade durch die menschliche Natur Christi die Vereinigung und die Kommunikation des Menschen mit Gott möglich wird. Wie während des Lebens Christi auf der

---

11 WA 20, 759, 6–16: „Non est ergo Christus sic spiritus, ut Schwermeri somniant. Est nobiscum quamquam in spiritu, tamen non intelligunt, quia faciunt spiritum sine carne, sanguine, ossibus, Christus Lucae ultimo. Christi caro non est amplius carnalis sed spiritualis, non habet passiones mortales, non edit etc. 1. Cor. 15. non distinguendum spirituale contra carnem et sanguinem sed contra animale ut Paulus. Non quod caret ossibus et carne, est spirituale, sed quod non est animale, ut animalia vivunt in terris, quae sic vivunt, ut edant. Vivunt, generant corruptionibus exposita. Tale corpus Christus non habet. Sic et nos habebimus, nulla corruptibilis passio. Sic Christus nobiscum est cum corpore vero licet spiritualiter et invisibiliter. Non deserit nos.“

Welt seine Gottheit unter seiner Menschheit verborgen war, so ist auch in der geistlichen Gegenwart Christi die Gottheit nur durch die Menschheit zugänglich und zu erreichen.

Die geistliche Gegenwart der Menschheit Christi ist wieder daran gebunden, daß er äußerlich durch die Sakramente, d. h. durch das Taufwasser, das Brot und den Wein und durch das äußere Wort des Evangeliums, das vom Leben Christi erzählt, in uns hineinkommt. Mit diesen leiblichen, auf den Menschen ausgerichteten Mitteln wirkt Christus seine geistliche Gegenwart in uns. Der Tatbestand, daß die Worte des Evangeliums nach Luther „Sakramente“ sind, bedeutet, daß alles, was über Christus in den Evangelien erzählt wird, auch *in* uns geschieht, und zwar so, daß Gott in den Gläubigen das wirkt, von dem die Geschichten sprechen.<sup>12</sup>

Christus ist also selbst das Wort Gottes, das durch das gepredigte Wort in uns kommt und uns wortförmig macht. Dies tritt darin zutage, wie Luther das Evangelium von der Geburt Christi versteht. Wenn der Mensch nicht glaubt, daß das, was von Christus gesagt wird, auch ihm geschieht, dann hat dieser Mensch nur eine *fides historica*, die das Heil nicht

12 WA 9, 439, 19–21: „Atque hic a principio admoneo, omnem Christi vitam, omnes Christi res gestas bifariam nos tractaturos: Sacramenti vice, et exempli vice.“

WA 9, 439, 31 – 440, 5: „A Christo vero non modo exemplum petes, sed simul virtutem ipsam, hoc est Christus non solum speciem imitande virtutis exhibet, sed ipsam quoque virtutem transfundit in homines. Et Christi humilitas fit nostra iam in pectoribus nostris humilitas. Atque hoc est, quod dico sacramentaliter, hoc est, omnia verba, omnes historie euangelice sunt sacramenta quedam, hoc est sacra signa, per que in credentibus deus efficit, quicquid ille historie designat.“

StA 2, 282, 36–42, 284, 1–3 (WA 7, 58, – 59, 1): „puto... Non esse satis nec Christianorum(m), si Christi opera vitam (et) verba, pr(a)edicem(us) historico more, ceu res quasdam getas, quas nosse satis sit ad vit(a)e formand(a)e exemplum(m), quo modo ij, qui nu(n)c optimi sunt, pr(a)edicant. Multominus si penitus taceatur (et) leges hominu(m) decretaq(ue) patrum vice eius doceantur. Iam sunt non pauci, qui eo studio Christum pr(a)edicant (et) legunt, vt affectus humanos moueant ad condoloendu(m) Christo, ad indignandu(m) Iud(a)eis, (et) id genus alia puerilia (et) muliebria delyramenta. Oportet aut(em), vt eo fine pr(a)edicatur, quo fides in eu(m) promoueatur, vt no(n) tantum sit Christ(us), sed tibi (et) mihi sit Christus, (et) is in nobis operetur, quod de eo dicitur, (et) q(uo)d ipse vocatur.“

mit sich bringt.<sup>13</sup> Nur durch den Glauben verwirklicht sich also im Menschen das, was gesagt wird. Der Glaube ist hier gar kein psychischer, rationaler oder willentlicher Akt des Menschen, sondern er ist eine Wirklichkeit, die gerade das Wort selbst, das geglaubt wird, im Menschen verursacht. Durch den Glauben verwirklicht sich die *unio* des Glaubenden mit dem geglaubten Gegenstand. Der geglaubte Gegenstand ist hier das Wort Gottes, d. h. Christus, der zugleich Mensch und Gott ist.<sup>14</sup>

In einer Predigt aus dem Jahr 1520 sagt Luther, daß das Wort Christi rein, heilig, gerecht und wahrhaft ist. Wenn das Herz des Menschen durch den Glauben am Wort hängt, hat es daran teil und wird eins mit ihm. Der Glaube also vereignet (*copulat*) das Herz mit dem Wort Gottes.<sup>15</sup> Durch das Wort Christi bzw. durch das Wort Gottes erhält der Mensch Luther zufolge teil sowohl an den wesenhaften Eigenschaften des Wortes, wie Reinheit, Heiligkeit und Gerechtigkeit, als auch an dem, was sie über Christus sagen, d. h. am Leben Christi, in dem diese Eigenschaften „Fleisch werden“.

Die Worte des Evangeliums über die Geburt Christi sind ein Sakrament, durch das der, der sie glaubt, neu geboren wird. Auch die Worte, die von der Geburt Christi erzählen, sind Christi eigene Worte, durch die das Heil gewirkt wird. Und sie sollen als solche Symbole meditiert werden,

---

13 WA 9, 440, 13–24: „Iam intelliges discrimen Euangelii et humanarum historiarum. Liviane historie exhibent virtutum spectra quedam sive simulachra, que ipse in aliis efficere non possunt. euangelium vero exhibet virtutum spectra, ut simul sit instrumentum, quo deus immutat nos, innovet nos &c. Ecclesie Euangelium est in salutem omnia credenti, sicut proculdubio per baptismum gratia, item per absolutionem condonatio peccati est, ita proculdubio per meditationem verbi Christi gratia est salus. Sed ad hoc tria requiruntur: *Predicari* sive quecumque meditatio seu lectio, non enim refert. Deinde, nobis ut gestum existimemus, ac ad nos pertinere, quod predicatur. Idest, Etiam si audiam historiam de Christo et non putem, omnia ad me pertinere, utpote mihi Christum natium esse, passum, mortuum esse, nihil prodest predocatio sive cognitio historie.“

14 WA 4, 695, 32–37: „Non autem mundus fit nisi per verbum Christi, ut scribitur Ioannis 15... Verbun enim Christi est mundum, sanctum, iustum, verax. Ergo si cor hominis ei adhaeserit, participat et fit unum cum ipso. Adheret autem per fidem, fides enim copulat cor et verbum dei.“

15 Siehe oben Anmerkung 14.

durch die eben die Gerechtigkeit, die Kraft und das Heil gegeben wird, die sie zum Ausdruck bringen.<sup>16</sup> Auch die Worte über die Geburt Christi schenken also Gerechtigkeit, Kraft und Heil. Diese göttlichen Eigenschaften werden dem Menschen durch „die menschliche Geschichte Christi“ gegeben, d. h. sie werden dem Menschen zu eigen, indem ihm das geschieht, was von Christus gesagt wird.

Das Meditieren von Gerechtigkeit, Kraft und Heil Christi beginnt nicht bei der Majestät und Gottheit Christi, sondern sie beginnt ganz unten bei seiner Geburt, bei dem kleinen Kind, das im Schoß seiner Mutter liegt. Christus hat die menschliche Natur und die menschlichen Affekte ohne Sünde angenommen, so daß die Menschen ihn nicht zu fürchten brauchen, sondern anfangen konnten, von Gunst und Liebe, von Trost und Gleichförmigkeit mit ihm erfüllt zu werden. Durch das Wort wird Christus also in uns geboren, so daß seine sündlose menschliche Natur in uns anwesend ist. Und der aus dem Wort entstehende Glaube glaubt, daß die

---

16 WA 9, 440, 6–12: „Generatio Iesu Christi. Haec verba sacramentum quoddam sunt, per quod, si quis credat, et nos regeneramur. Sicut baptismus est sacramentum quoddam, per quod deus instaurat hominem &c., sicut absolutio est sacramentum, per quod deus dimittit peccata, Ita verba Christi sunt sacramenta, per que operatur salutem nostram. Itaque sacramentaliter notandum est Euangelium, idest verba Christi sunt meditanda tamquam symbola, per que detur illa ipsa iusticia, virtus, salus, quam ipsa verba pre se ferunt.“

Nach BAYER (1971, 281–282) wird in dieser Predigt nicht deutlich, wie die „generatio Iesu“ unsere „regeneratio“ wirkt. Er betont, als *Wort* ereigne sich die „regeneratio“ nicht. Das meditierte Wort des Textes („generatio“) kann gar nicht das wirken, was es sagt. Es soll aber auch nicht das, sondern etwas anderes, nämlich die „regeneratio“ wirken. Bayer kommt zu dem Ergebnis, daß der Wortlaut tropisch gebrochen werden muß, um zu der in der Grunddefinition der sakramentalen Meditation behaupteten Wirkung des Textes zu kommen. Damit ist aber nach Bayer die strenge Korrespondenz von Sagen und Wirken nicht zur Geltung gebracht.

M. E. hat Luther jedoch einfach gemeint, daß das Wort „generatio Iesu Christi“ gerade die Geburt Christi in uns wirkt. Weil Christus sich durch seine Geburt in uns mit uns vereinigt, ist diese Geburt zugleich unsere „regeneratio“.

Die Gedankengang Luthers enthält auch hier sowohl die erste, fremde als auch die zweite, eigene Gerechtigkeit. Siehe WA 9, 442, 23–28.

Geburt auch ihm gilt und deswegen sagt er: „Mutter, das Kindlein ist mein.“<sup>17</sup>

Darin, daß Christus zum unwissenden und dummen Kind wird, tritt zutage, was es bedeutet, daß er die *forma servi* angezogen hat. Er ist den Menschen ähnlich geworden bzw. hat sich in die Lage des Menschen versetzt, um ihm zu dienen und mit ihm freundlich umzugehen. Dieses Umgehen beginnt mit dem Lachen und mit anderen Lockungen des Kindes.<sup>18</sup> Christus wird also mit seiner sündlosen Menschennatur im Herzen geboren. Danach aber zieht er die ganze sündige Natur des Menschen an, es geschieht der fröhliche Wechsel, in der die göttliche Liebe sich verwirklicht. Christus nimmt die Sünden des Menschen auf sich, behandelt sie als ob sie seine eigenen wären und tut alles, um sie zu überwinden. Und er gibt dem Menschen seine Gerechtigkeit. Weil er als sündlose Person, zugleich Gott und Mensch ist, werden alle Sünden des Menschen in ihm

---

17 WA 9, 440, 26–29: „Quantumvis dulcis Christus sit, quantumvis bonus, non agnosceretur, non exhilarabit nos, nisi credidero, mihi dulcem, bonum esse, nisi dixerim: Mutter, das kindleyn ist meyn. Ordiamur ergo, nunc ab infirmo gradu et meditemur Christi infantiam.“

WA 9, 440, 30 – 441, 4: „Meditamur autem, omnia ita vere gesta esse, quemadmodum in nostris videmus fieri infantibus. Neque quisquam putet, Christum iam tum ostendisse aliqua maiestatis sue signa: per omnia egit infantem, sicut nostri solent. Nolo te in Christo deitatem contemplari, nolo maiestatem suspiceris, sed advoca cogitationem animi tui ad hanc carnem, ad hunc puerum Christum, non potest homini non terrori divinitas esse, non potest hominem non terrere maiestas illa inaudita. Propterea et Christus hominem et quicquid est humanorum affectuum preter peccata induit, ut non terrearis, sed completi favore et amore et consolari et conformari incipias.“

18 WA 9, 441, 30 – 442, 5: „Et ut obiter dicam: Ne contemplare maiestatis divinae signa aliqua, ne terrearis, sed advoca animum ad carnem, ad risus, ad Illecebras tantum pueriles. Scias, Christum fuisse vere et ignorantem puerum et stultum perinde, ut nos sumus infantes, id quod ex Paulo ad Philip. patet ‚Qui cum forma dei esset‘ &c. Ubi de Christo homine loquitur, quod cum talia fecisset Christus, per que quidam deitatis radius emicabat, tamen noluisse ipsum nisi formam, idest apparentiam servi, idest servientis hominibus induere. Et demum in similitudine hominum constitutus, id quod ad propositum pertinet, idest conversatus est familiariter cum hominibus.“

verschlungen und absorbiert, so daß der Mensch von ihnen befreit wird.<sup>19</sup>

So ist die Freiheit des Christen Teilhabe an der göttlichen Freiheit, in der es keine Sünde mehr gibt. Zugleich aber kämpft Christus in ihm gegen die bleibende Sünde, d. h. gegen die verkehrte ichbezogene Liebe des Menschen. In seinem inneren Menschen ist der Christ schon völlig frei, d. h. eins mit der göttlichen Freiheit. Äußerlich ist er aber immer noch Fleisch, das gottwidrig und sogar das Gegenteil der göttlichen Natur und ihrer Eigenschaften ist.

In dem Herzen des Menschen also, der an den geborenen Christus glaubt, wird Christus geboren, und der Mensch wird dann mit Christus neugeboren. Nach Luther gilt dasselbe für den Glauben an den sterbenden, auferstandenen und lebenden Christus. Christus stirbt im Glaubenden, und er stirbt mit Christus der Sünde ab, Christus steht in ihm auf, und er steht in Christus auf, er lebt in Christus und Christus lebt in ihm. Luther betont weiter, daß die Auferstehung Christi unsere Gerechtigkeit und unser Leben ihrer Wirkung entsprechend (*virtute*), nicht nur als Beispiel, sondern real ist.<sup>20</sup> So geschieht dem Menschen in seinem Herzen durch den Glauben alles, was Christus geschehen ist.

Eine Form der Partizipation an der menschlichen Natur Christi, durch die Gott sich schenkt, ist die Teilhabe an Christi Leiden. Dieser Aspekt

19 StA 2, 276, 11–22: „Cum e(ni)m Christus sit deus (et) homo, eaq(ue) persona, qu(a)e nec peccavit, nec moritur, nec da(m)natur, sed nec peccare, mori, da(m)nari potest, Eiusq(ue) iustitia, vita, salus insuperabilis, (a)eterna o(mn)ipotens est. Cu(m) in(quam) talis persona, peccata, morte(m), infernu(m) spons(a)e (et) propter annulu(m) fidei, sibi co(m)munia, i(m)mo propria facit, (et) in ijs non aliter se habet, q(uam) si sua essent, ipseq(ue) peccasset, laborans, moriens (et) ad infernu(m) descendens, vt omnia superaret, peccatu(m)q(ue) mors (et) infernus, eum absorbere non posent, necessario in ipso absorpta sunt, stupendo duello. Nam iustitia sua, o(mn)i(u)m peccatis superior, vita sua, omni morte pote(n)tior, salus sua omni inferno inuictior, Ita fit anima fidelis, per arram fidei su(a)e in Christo sponso suo, o(mn)ibus peccatis libera, a morte secura (et) ab inferno tuta, donata (a)eterna iustitia, vita, salute, sponsi sui Christi...“

20 WA 2, 455, 19–23: „Qui autem in Christum morientem credit, simul et ipse moritur peccato cum Christo, et qui credit in resurgentem et viventem, eadem fide et ipse resurgit et vivit in Christo et Christus in eo. Ideo resurrectio Christi est iusticia viteque nostra, non tantum exemplo sed et virtute.“

der Partizipation am Leben Christi bringt klar zum Ausdruck, daß Gott sich selbst nicht geben kann, ohne das ichbezogene Sein des Menschen umzugestalten. Das Wirken des Leidens Christi im Christen beschreibt Luther z. B. in seiner Predigt „*Eyn Sermon von der Betrachtung des heyligen leydens Christi*“ (1519). Führ ihn ist es „das eigene natürliche Werk des Leidens Christi, daß es den Menschen ihm gleichförmig macht“. Dies bedeutet, daß wie Christus an seinem Leib und seiner Seele für unsere Sünden gemartert wurde, so müssen wir auch wie er im Gewissen von unseren Sünden gemartert werden.<sup>21</sup> Das Martern durch die Sünde geschieht im Betrachten und Bedenken des Leidens Christi.<sup>22</sup>

In dem Bedenken des Leidens Christi lernt der Mensch, sich selbst zu erkennen und wird deswegen von Gottes Zorn erschreckt und zerschlagen. Es geht aber nicht nur um die Verwandlung seines Selbstverständnisses, sondern vielmehr um seine wesentliche Umgestaltung. Wie durch das Meditieren der Geburt Christi so wird auch durch das Betrachten des Leidens Christi der alte Adam erwürgt, und der Mensch selbst neugeboren. Das Leiden Christi, d. h. das Wort oder die Predigt von ihm, ist somit auch ein Sakrament, das das Leiden in uns wirkt. Am Tiefsten vollzieht sich seine Wirkung darin, daß, so wie Christus von allen, selbst von Gott ver-

---

21 WA 2, 138, 19–22.

22 WA 2, 139, 1–7: „Darumb soltu gott bitten, das er deyn hertz erweiche und lasze dich fruchtparlich Christus leyden bedencken, dan es auch nit muglich ist, das Christus leyden von unsz selber mug bedacht werdenn gruntlich, gott senck es dan yn unszer hertz. Auch noch disze betrachtung, noch keyn andere lere dir drumb geben wirt, das du solt frisch von dir selb drauffallen, dasselb zu volnbrennen, sondernn zuvor gottis gnaden suchen und begeren, das du es durch seyn gnad und nit durch dich selb volnbringst.“

In dieser Predigt, die einige Monate früher als die oben erörterte Weichnachtspredigt gehalten worden ist, betont Luther auch ausdrücklich, daß dieses Betrachten oder Meditieren kein eigenes Werk des Menschen ist, sondern es wird von Gott in das Herz gegeben und durch seine Gnade vollbracht.

lassen war, auch wir aller irdischer Zuversicht beraubt sein werden.<sup>23</sup> Das Betrachten des Leidens führt zur tiefsten Einsamkeit, in der alle den Zorn Gottes und die Verlassenheit erfahren müssen.

Nach dem Erschrecken über die eigene Sünde führt das Betrachten des Leidens Christi weiter zu der Erkenntnis, daß Christus das erschrockene Gewissen und die Sünde des Menschen trägt. Darin sieht der Mensch das freundliche Herz Christi, das voll von Liebe zu ihm ist. Dadurch wird das Herz des Menschen wiederum fröhlich in Christus und der Glaube wird gestärkt. Durch Christi Herz darf der Christ dann zu Gottes Herzen steigen und sehen, daß Christus die Liebe nicht hätte erzeigen können, wenn Gott dies in seiner ewigen Liebe nicht hätte haben wollen. So wird er das göttliche gute Vaterherz finden. Gerade darin wird der Mensch in Gott neugeboren, wenn er Gott richtig, d. h. nach seiner Liebe und Güte, erkennt.<sup>24</sup> Das Betrachten des Leidens Christi ist also für Luther ein sakramentales Geschehen, in dem der Mensch verwandelt und neugeboren wird, und zugleich vom Erkennen des Zornes Gottes zur Erkenntnis seiner Liebe und Güte geführt wird.

Dem sakramentalen Betrachten und der sakramentalen Wirkung des Lebens Christi folgt dann das Leben nach seinem Vorbild. Das ganze

23 WA 2, 138, 15–17: „... yn dieszem punct musz man sich gar wol ubenn, dan fast der nutz des leydens Christi gar daran gelegen ist, das der mensch zu seyns selb erkenntnisz kumme und fur yhm selbs erschrecke und zurslagenn werde.“

WA 2, 137, 10–14: „Die bedenckenn das leyden Christi recht, die yhn also ansehen, das sie hertzlich darfur erschrecken und yhr gewissen gleych sincket yn eyn vorzagen. Das erschrecken sol da her kummen, das du sihest den gestrengen zorn und unwandelbarn ernst gottis uber die sund und sundere, das er auch seynem eyngen allerliebsten sun hat nit wollen die sunder losz geben...“

WA 2, 139, 14–18: „... dann diszes bedencken wandelt den menschen weszenlich und gar nah wie die tauffe widderumb neu gepiret. Hie wircket das leyden Christi seyn rechtes naturlich edels werck, erwurget den alten Adam, votreybt alle lust, freud und zuvorsicht, die man haben mag von creatures, gleych wie Christus von allen, auch von got vorlaszen war.“

WA 2, 141, 12–13: „Dan bisz her haben wir es [das leyden Christi] bedacht als eyn sacrament, das yn unsz wirkt und wir leyden...“

24 WA 2, 140, 30 – 141, 8.

Leben Christi soll nach Luther sowohl *sacramentaliter* als auch *exemplariter* betrachtet werden. Die sakramentale Christusmeditation, d. h. der Glaube daran, daß alles, was Christus ist und getan hat, ihm schon gegeben ist, ist die Voraussetzung dafür, daß der Christ dem Beispiel Christi folgen kann. Wenn der Christ *sacramentaliter* durch das Wort das Kindlein Jesu bekommt, sieht er *exemplariter* die in das verachtete Fleisch gekommene Majestät. Er soll also auch den Hochmut verlassen. Er sieht das Beispiel des Friedens, und soll Diener der Einigkeit sowie des Friedens sein und sehen, daß Christus alles für den anderen tut, und er folglich auch den anderen zu dienen hat<sup>25</sup>

Das Leiden Christi ist dem Christen ein Beispiel dafür, wie er die Widerwärtigkeiten und Krankheiten erleiden und wie er gegen Hoffart, Unkeusheit, Haß und Neid streiten soll.<sup>26</sup> Dasselbe gilt von allem, was Christus ihm getan hat. Durch das Wort wird Christus und sein Werk in ihm so gegenwärtig, daß die göttliche Natur und die göttlichen Eigenschaften unter der *forma servi*, d. h. der Menschengestalt in ihm verborgen sind. Gerade so führt die Teilhabe des Christen am gegenwärtigen Christus dazu, daß der Christ für seinen Nächsten das tut, was Christus an ihm getan hat.

---

25 WA 9, 442, 28–33.

26 WA 2, 141, 8–34.

5. *Die Teilhabe am Sein und Leben Christi als Sein des Christen für die anderen*

Luthers Auslegung der Himmelfahrt des gläubigen Herzens mit Christus sei hier ein Beispiel dafür, wie die Teilhabe des Christen am Sein und am Leben Christi ihn zu seinem Nächsten führt. Dies stellt Luther in der obengenannten Predigt aus dem Jahr 1520 dar. Die *unio* des Christen mit Christus im Glauben ist für ihm so „stark“, daß es unmöglich ist, Christus und das Herz des Glaubenden voneinander zu trennen. Wie Christus nach dem hier ausgelegten Lied Luthers sagt: „wo ich bleib, da sollst du sein“. Weil der Christ durch den Glauben an Christus hängt, und Christus aus dieser Welt zum Vater aufgefahren ist, ist es notwendig, daß das gläubige Herz mit Christus ebenfalls zum Vater auffährt. Und wenn das Herz zum Vater auffährt, verläßt es diese Welt und alles, was in ihr ist.<sup>27</sup>

Der Christ ist also in seinem Herzen mit Christus im Himmel beim Vater. Dies bedeutet, daß er innerlich die Welt bereits verlassen hat und darin nicht mehr wahrgenommen wird. In seinem Herzen liebt, begehrt und sucht er also nichts, was denen gehört, die in der Welt sind. Zugleich ist er jedoch körperlich in der Welt und hat sie noch nicht verlassen. Er gebraucht die Dinge dieser Welt wegen der Bedürfnisse des Lebens, obwohl er innerlich schon alles verlassen hat.<sup>28</sup> Das „innerliche Verlassen der Welt“ bedeutet für Luther, daß der Christ von der das Seine suchen-

---

27 WA 4, 697, 5–11: „Iam vero qui per fidem Christo adheretur, Christus autem vadit ex hoc mundo ad patrem relinquens mundum et omnia, necesse est, ut quo Christus vadit, illuc et cor credentis in eum secum vadat, sicut ad, Colos.3: ‚Vita nostra abscondita est cum Christo in Deo‘. Impossibile est enim separare Christum et cor credentis in Christum, scilicet sicut dicitur Ioannis 12: ‚Ubi ergo sum, ibi et minister meus erit‘.“

28 WA 4, 697, 11–17: „Ita fit, ut Christianus corde sit in coelo et apud patrem cum Christo, ideoque non videtur in mundo: omnia quae sunt in mundo relinquit, nihil amat, nihil cupit, nihil quaerit eorum, quae sunt in mundo, et quamquam corpore adhuc in mundo sit, et nondum reliquerit, tamen iuxta Paulum utitur hoc mundo tanquam non utatur. Igitur pro necessitate huius vitae pro se et aliis tractat res huius mundi, sed corde omnia relinquit et contemnit.“

den Liebe befreit ist.

Luther ist der Auffassung, daß gerade die Tatsache, daß der Christ mit Christus zum Vater geht und nicht mehr in der Welt ist, die *Gerechtigkeit im Geist und in der Wahrheit* ermöglicht. Der Gerechte ist der Welt nichts schuldig.<sup>29</sup> Wenn er ihr aber nichts schuldig ist, ist er nicht nur von Schuld befreit, sondern hat auch alles bezahlt, was er schuldig ist. Wenn der Mensch gerecht ist, gibt er jedem, sowohl Gott als auch dem Nächsten was ihm gehört. Dies ist aber erst möglich, wenn er nichts mehr für sich selbst will und nichts mehr bei sich behält. Wenn der Christ mit Christus zum Vater geht, gibt er erstens Gott, was Gott gehört, d. h. sich selbst. Wenn dies geschieht, sind Gottes Reich, Gottes Wille und Gottes Name in ihm. Er wird also mit Gott selbst so vereinigt, daß er das Reich sowie den Willen Gottes durch den Glauben in sich trägt und auch den Namen Gottes bekommt. Zugleich gibt er auch allen anderen das, was ihnen gebührt.<sup>30</sup>

Nur der nämlich, der sich selbst auf diese Weise Gott gibt, d. h. im Glauben mit Christus zum Vater geht, so daß nur Gottes Wille in ihm herrscht, gibt auch den Menschen und anderen Kreaturen das, was er hat. Wer nämlich nicht durch den Glauben an Christus hängt, bleibt unrein und kann nichts anderes, als sich selbst mehr als die anderen zu lieben und das Seine mehr zu suchen als das, was den anderen nützt und hilft. Dann gibt er dem Nächsten nicht das, was der braucht. Damit bleibt er sowohl

---

29 WA 4, 697, 17–22: „Nihil habet, quae sunt mundi, ergo nihil debet ulli eorum, qui sunt in mundo. Nec enim alicui debeo quí nihil habeo, quod illius est. Ecce haec est iustitia in spiritu et veritate. sic cum Christo vadit ad patrem, immo Christo vadenti ad patrem adheret, et iam ipse non est in mundo, nec videtur a mundo, nec quicquam ei debet.“

30 WA 4, 697, 25–30: „Atque ita prorsus potest debere nihil, et est totus omnino iustus, reddens unicuique, quod suum est, dum ipse nihil retinet. simul etiam reddidit Deo, quod suum est, quia reddit seipsum totum Deo, separatum a mundo, ut regnum, voluntas, nomen Dei in ipso sit. At haec Deo debebat, heoc lex Dei requirebat. Et sic, dum mundum relinquit et ad patrem per fidem cum Christo vadit, omnibus omnia reddit.“

Gott als auch dem Nächsten das Eigentliche schuldig.<sup>31</sup> Das „Herz des Menschen“ bedeutet hier also letzten Endes den Menschen in seiner Ganzheit vom Gesichtspunkt der Liebe her betrachtet. Der Mensch ist im Tiefsten stets so, wie seine Liebe ist. Das Sein Christi im Glauben ist die Gegenwart der kreuzestheologischen Liebe, d. h. des Seins Gottes selbst.

Dies bedeutet, daß er seine göttliche Form verläßt, d. h. sich nicht dessen rühmt, sondern sie nur Gott zuschreibt, Gott dafür lobt, und die Form des elenden Nächsten annimmt. Obwohl er also durch den Glauben an der Natur und den Eigenschäften Gottes teilhat, verhält er sich seinem Nächsten gegenüber nicht als weiser, gerechter und kräftiger Gott, sondern hält nur den einzigen Gott für gerecht, weise und kräftig. In diesem Sinne ist und bleibt auch die im Glauben gegenwärtige göttliche Gerechtigkeit für den Menschen immer fremde Gerechtigkeit. In der Liebe wird der Mensch also seinem Nächsten gleich, wie Christus zuerst an ihm gehandelt hat, so versetzt er sich jetzt in dessen Lage und geht freundlich

---

31 WA 4, 697, 30 – 698, 4: „Qui non credunt in Christum nec adherent Christo, ipsi manent in mundo. Ideo primum Deo nihil reddunt, quia seipsos subtrahunt ei, et affectu cordis adhuc in mundo rebusque eius herent. Quo facto impossibile est, ut reddat unicuique homini omnia, quae debet. Quia sicut seipsum Deo non reddit, ut voluntas Dei in illo sola regnet et laudetur, ita nec sua reddit hominibus nec ulli creaturae. Quod sic probatur: Quia non adheret fide in Christo, necessario adhuc immundus est, ut dictum est. At immundus corde non potest aliter facere, quam ut plus seipsum diligat, quam alium, et sua magis quaerant, quam quae sunt alterius. Et sic iam non reddit, quod proximo debet, et contra legem naturae facit: ‚Quod tibi non vis fieri, alteri ne foeceris: Et quod tibi vis fieri, hoc fac et alteri‘. Manet ergo semper debitor Dei et hominum, et ita nunquam iustus, quia manet corde immundo et sine fide, sine Christo, et adhuc videtur in mundo. Habet mundus, quod postulet ab eo, scilicet legem naturae.“

mit ihm um.<sup>32</sup> Da er selbst die Form des Knechtes angenommen hat, sucht er die Armen, Schwachen, Ungerechten, und Traurigen auf, um aus ihnen Reiche, Kräftige, Gerechte und Fröhliche zu machen.<sup>33</sup>

Das Annehmen der Form des Knechtes und damit die nachfolge Christi, besteht aber immer zugleich auch im Kampf gegen die „eigene Form“ des Menschen, d. h. gegen die ichbezogenen Liebe, die dem Nächsten weder dienen noch helfen will.

Oben wurde gezeigt, daß die geistliche Gegenwart Christi im Glauben Luther zufolge neue Geburt und die Umgestaltung des Menschen verursacht. Es muß aber noch präziser dargestellt werden, wie Luther diese Verwandlung des Menschen versteht.

Nach ihm wohnt Christus im innerlichen Menschen, der somit unter

32 StA 2, 296, 18–34: „Ad hoc inducit Christu(m) pro exemplo, dice(n)s, Hoc sentite in vobis, quod (et) in Christo IHESV, qui cum in forma dei esset no(n) rapina(m) arbitratus est, esse se (a)equalem deo, sed exinaniuit semetipsum, forma(m) serui accipiens, in similitudine(m) ho(m)i(nu)m factus (et) habitu inuentus vt homo, factus est obediens vsq(ue) ad mortem, Hoc e(ni)m verbu(m) Apostoli saluberrimu(m) nobis obscurarunt ij, qui vocabula apostolica, forma(m) dei, formam serui, habitu(m), similitudinem ho(m)i(nu)m, prorsus no(n) intellexeru(n)t, (et) ad naturas diuinitatis (et) humanitatis transtuleru(n)t, cu(m) Paulus id velit Chr(istu)m cum esset plenus forma dei, (et) om(n)ibus bonis abundans, ita vt nullo opere, nulla passio(n)e indiguerit, vt iustus (et) saluus fieret, habeat e(ni)m haec om(n)ia statim ab initio sui, non tame(n) ijs inflabatur, nec super nos eleuabatur, (et) quanda(m) potentiam super nos sibi arrogabat, licet id iure potuisset, Sed contra, sic egit laborans, operans, patiens, moriens, vt similis esset c(a)eteris hominibus, (et) habitu (et) gestu non aliud q(uam) homo, quasi ijs omnibus egeret (et) nihil haberet formaru(m) dei, quod tamne totu(m) propter nos foecit, vt nobis seruiret, (et) nostre fierent om(n)ia, qu(a)e hac forma serui operaretur.“

StA 2, 296, 35–39: „Ita christianus, que(m)admodu(m) caput suu(m) Christus per fide(m) suam plenus (et) satur, contentus esse debet hac forma dei per fidem obtenta, nisi quod ipsam hanc fidem augere debet donec perficiatur, haec e(ni)m vita, iustitia, (et) salus eius est, personam ipsam seruans (et) gratam faciens, om(n)iaq(ue) tribuens, qu(a)e Christus habet...“

StA 2, 298, 1–6: „Et q(uan)q(uam) sic liber est ab om(n)ibus operibus debet tame(n) rursus se exinanire hac libertate, formam serui accipere, in similitudinem ho(m)i(nu)m fieri, (et) habitu inueniri vt homo, (et) seruire, adiuuare, (et) omnimodo cu(m) proximo suo agere, sicut videt secum actu(m) (et) agi a dei per Chr(istu)m, (et) hocip(su)m gratis, nulloq(ue) respectu, nisi diuini placiti, (et) ita cogitare.“

33 Siehe z. B. WA 10 I 2, 68, 19 – 69, 20.

seiner Verfügungsgewalt steht. Im äußerlichen Menschen bleibt jedoch immer noch die Neigung zum Bösen. Der äußerliche Mensch, der das ganze Menschsein in soweit bedeutet, als er noch von der verkehrten Liebe her denkt und handelt, folgt Christus nicht freiwillig nach. Im Christen sind innerlicher und äußerlicher Mensch so einander entgegengesetzt, daß sie nicht imstande sind, das zu tun, was sie wollen. In ihm herrscht also ein Zwiespalt zwischen der auf den eigenen Vorteil bedachten und der uneigennütigen Liebe. Da Christus jedoch den innerlichen Menschen beherrscht, muß der äußerliche Mensch letztlich besiegt werden und darein willigen, daß der Geist ihn kreuzigt. Somit wird der alte, äußerliche Mensch zum Kreuzträger.<sup>34</sup> Soweit der Christ immer noch ein äußerlicher Mensch ist, muß er unter der Herrschaft Christi das tun, was von sich aus nicht gern machen würde.

### *6. Zusammenfassung*

Zusammenfassend kann folgendes gesagt werden. Das Sein Christi im Glauben ist für Luther die geistliche Gegenwart Christi im Glaubenden. Durch die geistliche Gegenwart Christi wird der Mensch auch des Lebens Christi teilhaftig. Die „Geistlichkeit“ der Gegenwart bezeichnet letzten Endes die Gegenwart der göttlichen Liebe. Durch die Teilhabe an Christi Leben wird der Mensch umgestaltet. Luther versteht das Sein Jesu Christi im Christen jedoch nicht so, daß die Identität des Menschen eine völlig andere wäre als zuvor. Es geht vielmehr um die alles durchdringende Gegenwart Christi und der göttlichen Liebe und um den Streit gegen die ichbezogene Liebe. Weil das natürliche Sein des Menschen und damit seine Identität nicht verloren geht, kann Luther hinsichtlich der Verwirklichung des christlichen Lebens von der Kooperation des Menschen mit

---

<sup>34</sup> Siehe RAUNIO 1990, 180.

der göttlichen Gerechtigkeit sprechen.

Das Sein des Geistes bzw. der Liebe ist in seinem Wesen das sich-schenkende Sein oder das Sein für die anderen. Das Sein für die anderen und das Sich-Selbst-Schenken führt zur Vereinigung zwischen dem Liebenden und dem Geliebten. Das geistliche Sein ist somit keine von anderen isolierte Entität, sondern das vereinigte Sein. Aus der Vereinigung mit Christus folgt, daß die Liebe auch den Christen verwandelt, um aus ihm einen geistlichen Menschen, d. h. einen Menschen zu machen, der nicht das seine sucht sondern für die anderen da ist. Diese Veränderung, in der der Mensch sowohl innerlich als auch äußerlich christusförmig wird, ist ein Prozeß, der das ganze Leben dauert, und während dieses Lebens niemals vollendet werden kann. Die Identität des Menschen als Christ wird somit nicht „fertig“ oder „vollkommen“. Im theologischen Sinne gibt es in ihm sowohl das alte als auch das neue „Ich“, philosophisch betrachtet ist er zwar dauerhaft derselbe Mensch, mit bestimmten Kennzeichen, Eigenschaften und Vermögen. Durch die Teilhabe am Sein und am Leben Christi sollen jedoch diese persönlichen Eigenschaften des Menschen und sein ganzes Leben für den Dienst an Gott und Mensch und damit zum wahren Gottesdienst umgestaltet werden.

## QUELLEN

- WA 2 Eyn sermon von der Betrachtung des heyligen leydens Christi. 1519. WA 2, 136–142.  
Sermo de duplici iustitiae. 1519. WA 2, 145–152.  
In epistolam Pauli ad Galatas commentarius. 1519. WA 2, 443–618.
- WA 3 Dictata super psalterium 1513–1516.
- WA 4 Dominica Cantate Sermo. 1520. WA 4, 694–700.
- WA 9 In diem natalem domini. 1519. WA 9, 439–442.
- WA 10 I 2 Adventspostille 1522.
- WA 20 Vorlesung über den 1. Johannesbrief. 1527.
- StA 2 De libertate chistiana. 1520. StA 2, 264–308. (WA 7, 20–73)
- StA 3 De servo arbitrio. 1525. StA 3, 177–356. (WA 18, 600–787.)
- StA 4 Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis. 1528. StA 4, 25–258 (WA 26, 499–519.)

## LITERATUR

BAYER, OSWALD

- 1971 *Promissio*. Geschichte der reformatorischen Wende in Luthers Theologie. Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 24. Göttingen.

KOPPERI, KARI

- 1993 Luthers Theologische Zielsetzung in den philosophischen Thesen der Heidelberger Disputation. – *Nordiskt Forum för studiet av Luther och lutherse teologi*. Referate des ersten nordischen Forums für das Studium von Luther und lutherischer Theologie in Helsinki 21.–24.11.1991. Hrsg. Tuomo Mannerman, Petri Järveläinen & Kari Kopperi. SLAG 28. Helsinki 1993. S. 67–103

LUTZ, JURGEN

- 1990 *Unio und Communio*. Zum Verhältnis von Rechtfertigungslehre und Kirchenverständnis bei Martin Luther. Paderborn.

MANNERMAA, TUOMO

- 1989 *Der im Glauben gegenwärtige Christus*. Rechtfertigung und Vergottung. Zum

ökumenischen Dialog. Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums. N. F. Band 8. Hannover.

PEURA, SIMO

1990 *Mehr als ein Mensch?* Die Vergöttlichung als Thema der Theologie Martin Luthers von 1513 bis 1519. Helsingin yliopiston systemaattisen teologian laitoksen julkaisuja X. Helsinki.

RAUNIO, ANTTI

1990 Die Goldene Regel als Gesetz der göttlichen Natur. Das natürliche Gesetz und die göttliche Liebe in Luthers Theologie 1522–1523. – *Luther und Theosis*. Vergöttlichung als Thema der abendländischen Theologie. Hrsg. Simo Peura & Antti Raunio. SLAG A 25. Helsinki und Erlangen 1990. S. 163–186.

SAARINEN, RISTO

1987 *Ipsa dilectio Deus est*. Zur Wirkungsgeschichte von 1. Sent. dist. 17 des Petrus Lombardus bei Martin Luther. – *Thesaurus Lutheri*. Auf der Suche nach neuen Paradigmen der Luther-Forschung. Hrsg. Tuomo Mannermaa, Anja Ghiselli & Simo Peura. Veröffentlichungen der Finnischen Theologischen Literaturgesellschaft 153. Helsinki 1987. S. 185–204.

TYÖRINOJA, REIJO

1986 *Proprietas Verbi: Luther's Conception of Philosophical and Theological Language in the Disputation: Verbum caro factum est (Joh. 1: 14), 1539.* – *Faith, Will and Grammar*. Some Themes of Intensional Logic and Semantics in Medieval and Reformation Thought. Ed. Heikki Kirjavainen. Publications of the Luther-Agricola-Society B 15. Helsinki 1986. S. 143–178.



# Bild und Sein Gottes in der Theologie Luthers

Korreferat zum Vortrag von Prof. Dr. Theodor Jørgensen

JOUKO MARTIKAINEN

## *Zur Einleitung*

Das Referat von Herrn Kollegen Jørgensen behandelt das Thema „Wort und Bild“, also nicht „Bild und Sein Gottes bei Luther“. In meinem Beitrag werde ich aus seinem Referat nur die Fragen aufgreifen, die direkt dieses Thema berühren.

Die Invocavit-Predigten vom März 1522 scheinen eine gewisse Zäsur in dem bildtheologischen Denken und Tun Luthers gebildet zu haben. Das Bilderstiften als verdienstvolles Handeln vor Gott hat Luther immer scharf kritisiert, weniger die Bilder selbst. Die tumultuarischen Ereignisse in Wittenberg 1521–22 haben wohl Luthers praktische Einstellung zu den Bildern verändert. In der Schrift „Gegen die himmlischen Propheten“ von 1525 schreibt er den Bildern folgende vier Aufgaben zu: *Zum Ansehen, zum Zeugnis, zum Gedächtnis, zum Zeichen* (WA 18, 80). Dadurch hat er seine bilderfördernde Position fixiert und die vor allem von Karlstadt vertretene bilderfeindliche Position entschieden abgelehnt. Luthers Stellungnahme zu den Bildern von 1525 stimmt mit seinem früheren bildtheologischen Denken völlig überein. Wichtiger als die äußeren Bilder

scheinen ihm die inneren, d. h. gedanklichen Bilder, gewesen zu sein. Nicht nur die äußeren Zeichen, wie das gesprochene Wort oder ein gemaltes Bild, auch die inneren Bilder sind in der Lage, Inhalte, auch Offenbarungsinhalte, zu tragen. Auch dann, wenn sie nur mangelhaft diese Aufgabe erfüllen können, haben die Zeichen Teil an dem Sein, das sie zu tragen haben.

In diesem Kolreferat zum Vortrag von Herrn Kollegen Jørgensen konzentriere ich mich auf die inneren, gedanklichen Bilder bei Luther. Zuerst stelle ich jedoch ein Beispiel darüber vor, wie Luther Gleichnisse, Zeichen und äußere Bilder als Offenbarungsträger behandelt. In seiner Johannes-Predigt zu 1,1 schreibt er:

(„und das Wort ward fleisch“): Ich pflege ein grob einfeltig Gleichnis zu geben zur anleitung diese geburt des sons Gottes vom ewigen Vater etlicher massen zuverstehen, nemlich diese: wie ein Leiblicher Son fleisch und blut und sein Göttlich wesen und natur vom Vater von ewigkeit. Aber wir könnens mit diesem oder anderm Gleichnis nicht erreichen, es kan nicht so volkommlich sein wie in der Göttlichen Maiestet, da der Vater dem Son das gantze Göttliche wesen gibt: der leibliche Vater aber kan dem Son das ganze wesen nicht geben, sondern nur ein stücke, das ist nu die ungleichheit. Item, ein gemaleter Wein hat wol ein gestalt und gleichnis des Weins, es ist aber kein rechter Wein, der den durst leschet und des Menschen Hertz erfreuet. Also ein gemalt Wasser hat die gestalt eines Wassers, ist aber kein fliessend Wasser, das man trincken köndte, oder das da wassche undreinige. Dergleichen gibet ein leiblicher Vater dem Son das Wesen, aber nicht das gantze Wesen, sondern nur ein Stücke. Aber in der Gottheit gehet das gantze Göttliche wesen und Natur in den Son, und bleibet doch der Son in derselben Gottheit bey dem Vater und ist mit im Gott, also auch der heilige Geist, hat eben die Göttlicher Natur und Maiestet, die der Vater und son hat (WA 46, 541).

Dieses Beispiel ist repräsentativ für Luthers bildtheologisches Denken. Zeichen, Gleichnisse und Bilder können freilich nur teilweise die zu erfassenden Inhalte aufzeigen. Die Inkarnation bildet hier die einzige Aus-

nahme. Im Wesen sind der Vater und Sohn vollkommen identisch, ohne daß sie die Personenmerkmale verlieren.

### 1. Jørgensens Problemstellung

In seinem Artikel „Wort und Bild bei Luther“ stellt Herr Kollege Jørgensen fest, daß Luther uns zwei wichtige Einsichten hinterlassen hat. Damit meint Jørgensen die beiden Doppelformeln: *extra nos und pro nobis* einerseits und *pro nobis und in nobis* andererseits. *Pro nobis* ist Glied in den beiden Formeln. Die Doppelfunktion des *pro nobis* ist durch die jeweilige Perspektive erklärlich: *Extra nos und pro nobis* ist die Perspektive Gottes auf den Menschen; *pro nobis und in nobis* die Perspektive des Menschen auf Gott. Es geht hier um die Beziehung zwischen dem *verbum externum* und *internum*. Indem der Mensch im Glauben das *verbum externum* in die Beziehung mit sich selbst setzt, wird auch er selbst in diesem Wort eingeschlossen. Das Sein des Menschen wird dadurch Christus-geformt und außerhalb sich selbst versetzt. Das bezeichnet Jørgensen als *das ekstatische Sein des Menschen*.

Das ekstatische Sein des Menschen kann jedoch nur dann theologisch gewährleistet werden, wenn die *Externität des Wortes* einwandfrei gesichert ist. Nach dem Urteil von Herrn Kollegen Jørgensen ist sie in der reformatorischen Theologie des Wortes (ohne ein verbindliches Lehramt) nicht ohne weiteres gegeben, weil das Wort Gottes immer durch einen menschlichen Vermittlungsprozeß weitergegeben wird. Deswegen sucht Herr Kollege Jørgensen im Inhalt des Wortes nach Elementen, die die Externität des Wortes schützen können, und meint, daß *dessen Bildcharakter oder Sakramentalität* ein solches sei. Diese überraschende Gleichsetzung des Bildcharakters des Wortes mit Sakramentalität findet der Verfasser in Luthers *Sermon von der Bereitung zum Sterben*. – Soweit zur Problemstellung. Auf die Ergebnisse Jørgensens komme ich später zurück.

## 2. Randbemerkungen zu kunstgeschichtlichen Hintergründen

Im Herbst 1519 schrieb Luther zwei Traktate, in denen der Bild-Begriff eine auffällige Rolle spielt: 1. „Ein Sermon von der Bereitung zum Sterben“ an Markus Schart, einem der Räte und Diener Friedrichs des Weisen und 2. „Vierzehn Tröstungen für Mühselige und Beladene“ an den schwer erkrankten Kurfürsten selbst. (Der lateinische Titel des Originals lautet: *Tessaradecas consolatoria pro laborantibus et oneratis*.)

Für die zweite Schrift hat Luther selbst im Widmungsbrief von 1519 auf die kunstgeschichtlichen Hintergründe hingewiesen. Luther schreibt: Er hat seine Trostschrift in vierzehn Kapitel gegliedert, sie gleichsam auf einer Bildtafel angeordnet und sie werden den „Tessaradecas“ – „Den Vierzehn“ – zugeordnet;

Sie sollen anstelle der vierzehn Heiligen treten, die wir in unserem Aberglauben zu Nothelfern in allen Leiden machen und anrufen. Allerdings ist dies kein silbernes, sondern ein geistliches Bildnis (*tabula*). Nicht die Kirchenwände soll es zieren, sondern ein frommes Herz aufrichten und stärken. Hoffentlich wird es Euer Kurfürstliche Gnaden in der gegenwärtigen Krankheit etwas nütze sein. Es besteht aus zwei Teilen. Die erste Tafel enthält sieben Bilder (*imagines*). Ihre Betrachtung lindert die gegenwärtigen Nöte; die andere Tafel stellt in ähnlicher Weise sieben Bilder der Güter vor unsere Augen und dient dem gleichen Ziel. E.K.F.G. möge ruhen, dies mein geringes Werk gnädig anzunehmen und sich seiner so zu dienen, daß fleissiges Lesen und Betrachten dieser Bilder (*imaginum*) ein wenig Trost gewähre. (Zitiert nach der deutschen Übersetzung von Theodor Heckel. Schriften der Luther-Agricola Gesellschaft in Finnland 3, Helsinki 1941, 63–64).

Schon H. Preuss hat im Jahre 1915 (NKZ 26, 1915, 211ff.) darauf hingewiesen, daß der Altar der Torgauer Marienkirche für Luther eine lokale und dem Kurfürsten persönlich naheliegende Anknüpfung angeboten hat. Kurfürst Friedrich der Weise und sein Bruder, Herzog Johann, hatten ihn zum Andenken an dessen erste Gemahlin Sophie von Mecklen-

burg 1503 gestiftet und Lukas Cranach für die Gemälde gewonnen. Der große Flügelaltar von 1509 zeigte links und rechts die beiden fürstlichen Brüder, auf dem Mittelbild die Heilige Familie. Die (der Stadtkirche heute noch erhaltene) Predella, das Sockelgemälde, stellt die *Vierzehn Nothelfer* dar. (Dieses Bildnis zeigt dicht zusammengedrängt die Heiligen: Die Mitte bildet *Christophorus* mit dem Christuskind und dem mächtigen Baumstamm. Auf beiden Seiten sind die Heiligen gruppiert. Auf der rechten Bildhälfte: *Dionysius*, als Enthaupteter sein Haupt in den Händen tragend, *Aegidius* mit der Hindin, *Vitus* mit dem Hahn, *Erasmus* mit der Haspel, *Cyriakus* mit dem gefesselten Schlangendrachen, *Margareta* mit dem geflügelten Drachen und *Barbara* mit dem Turm. Auf der linken Bildseite: *Mauritius* mit der Fahnenlanze, der Ritter *Achatius* mit dem Dornenzweig, *Blasius* mit der Kerze, der Ritter *Eustachus* mit dem Hirsch, der Ritter *Georg*, *Pantaleon* mit dem Nagel durch Kopf und Hände.)

Blick und Gebet des kranken Kurfürsten waren auf das Bild der *Vierzehn Nothelfer* gerichtet. Diese Situation nimmt Luther auf und gruppiert das Ganze um den Kurfürsten zu einem neuen Altarschrein. Zwei Tafeln mit je sieben Bildern sind aufgeschlagen und schauen aneinander an wie *Bild und Gegenbild*: auf der einen Tafel *sieben Bilder der Übel*, auf der anderen *in gleicher Zahl die Güter*. Er läßt nicht den Betrachter, d. h. den kranken Kurfürsten, in der Stellung des Zuschauers, in einem Gegenüber, zu dem er sich so oder so verhalten kann, sondern er baut die Bilder um den Menschen herum und benutzt sie wie einen Spiegel, in dem der Mensch die Wahrheit, die Gerechtigkeit und Güte Gottes, sieht. Davon die merkwürdigen Bezeichnungen der Bilder: *Das Übel in uns, vor uns, hinter uns, zur Rechten* und *zur Linken* und *über uns*. Dann folgt das Gute in sieben Bildern: *in uns, vor uns, hinter uns, unter uns, zur Rechten, zur Linken* und *über uns*. Nicht mehr das Bild der *Vierzehn Nothelfer*, der Mittler, bildet den Mittelpunkt, vor dem der Betrachter sich frei stellen kann. Der Betrachter ist von den *sieben Bildern des Bösen* und von den *sieben Bildern des Guten* umgeben, in denen er unmittelbar die Wirklichkeit Gottes, seine Gerechtigkeit und

seine Güte anblickt und spürt.

Am 22. September 1519 übersandte Luther die lateinische Schrift an Spalatin und bat ihn, sie für den Kurfürsten ins Deutsche zu übersetzen. Diese Schrift ist etwa einen Monat früher fertig geworden als der an Markus Schart gerichtete „Sermon von der Vorbereitung zu Sterben“. Am 22.9. wollte Luther zuerst noch „aufatmen“ und erst dann die Schrift an Schart schreiben. Schon am 1. November 1519 konnte er Spalatin die ersten gedruckten Exemplare zuschicken, von denen dieser eine beliebige Anzahl an Schart weitergeben sollte.

Die beiden Schriften sind zeitlich unmittelbar nacheinander entstanden. Ihre Verwandtschaft miteinander ist schon im Aufbau ersichtlich. Der Mensch, und besonders der im Glauben Sterbende, ist zwischen die Gruppe der Bilder und ihrer Gegenbilder gestellt. Diese sind: das erschreckliche Bild des Todes, das graulich mannigfältige Bild der Sünde und das unerträglich und unvermeidliche Bild der Hölle. Am Kreuz hat Christus das dreifältige Bild gegen diese schrecklichen Bilder gestellt. Er ist das lebendige und unsterbliche Bild gegen den Tod, er ist das Bild der Gnade Gottes gegen die Sünde und das himmlische Bild gegen die Hölle.

Können wir auch für diese Schrift Luthers kunstgeschichtliche Vorbilder aufzeigen? Dafür wären Erforschungen der Bußliteratur und anderer Luther zugänglicher künstlerischer Darstellungen notwendig. Hier kann ich nur auf die Darstellungen des sog. *Lebenden Kreuzes* hinweisen. Es besitzt an den vier Balkenenden Hände, die alle vier eine bestimmte Tätigkeit ausüben. Die obere Hand hält einen Schlüssel, um den Himmel aufzuschließen, die Hand am linken Kreuzesbalken krönt die Ecclesia, die rechte durchbohrt mit einem Schwert die Synagoge, und die Hand am Kreuzesfuß zerbricht die Höllenpforte oder zerchlägt mit einem Hammer den Tod. Erweitert wird das Motiv durch die Tugenden und durch Gestalten und Symbole, die den Kampf zwischen Altem und Neuem Bund verdeutlichen.

### *3. Bild und Gegenbild*

Wie sind diese Bilder und die Gegenüberstellung des Bildes und dessen Gegenbildes zu verstehen? Zuerst vermutet man dahinter Luthers Liebe zur bildhaften Form, seine besondere Anlage zur Bildhaftigkeit. Das ist bei Luther keine rhetorische Spielerei, sondern in der Sache selbst begründet. Die hier besprochenen Bilder sind keine Phantasieprodukte. Wir können sie als Formen der Wirklichkeit definieren, wie sie sich dem Menschen vermitteln. Das Bild des Todes ist für den Menschen die Realität des Todes, wie der Mensch sie im Leben kennt oder kennen kann. Für den Menschen trägt das Bild des Todes die Wirklichkeit, die Realität des Todes.

Die drei Bilder des Todes, der Sünde und der Hölle sind nicht untätig. Luther warnt davor, sie zu Hause einzuladen: „Sie werden selbst alzu stark herein fallen und das Herz mit ihrem ansehen, Disputieren und Zeugen ganz und gar inhaben wollen“ (*Clemen 1*, 164). Wenn der Mensch diese drei Bilder einlädt, treten sie mit Autorität auf, zwingen den Menschen zu einem Streitgespräch und bringen gegen den Menschen Beweise auf. Wenn der Mensch sich in diesen Verkehr einläßt, kann er gegen sie nicht standhalten.

Diesen Vorgang hat Herr Kollege Jørgensen zutreffend beschrieben. Wenn der Mensch auf diese Bilder blickt, blicken die Bilder auch auf ihn zurück und gewinnen dadurch Macht über ihn. Sie prägen sich dem Menschen ein, aber nicht ohne die Einwilligung des Menschen, selbst dann nicht, wenn der Mensch dazu gezwungen worden ist. Der Mensch läßt sich prägen und bilden. Jørgensen stellt fest, daß das ekstatische Sein des Menschen als Bildverbundenheit oder Bildähnlichkeit charakterisiert werden kann. Die vom Menschen angeschauten Bilder werden für ihn eigene Bilder. Deswegen sind die Bilder des Todes, der Sünde und der Hölle für den Menschen so vernichtend.

#### 4. *Teufel und Bild*

Herr Kollege Jørgensen hat in seinem Artikel jedoch nicht den Einfluß des Teufels auf diese Bilder thematisiert. Der Luther-Text hätte auch hier, wie immer, Stoff genug angeboten! Luther schreibt, daß jeder aus diesen drei Bildern „aus seinen Zusätzen“ wächst und groß und stark wird. Diese „Zusätze“ sind die „blöde, verzagte Natur des Menschen“, die Bilder zu tief in sich selbst einbildet und unzeitig vor den Augen hat, und die „Steuerung des Teufels“, die den Menschen dazu führt, daß er anfängt, den Tod zu hassen und Gott ungehorsam zu werden. Der Mensch sollte „fröhlich sterben“ (*Clemen 1*, 168, 38). Das kann er jedoch nicht, weil er unzeitig und an falschem Ort auf den Tod blickt. Nicht in sich selbst, nicht in seiner Natur oder in den unglücklich Verstorbenen soll er den Tod anschauen, sondern im Tod das Leben, in der Sünde die Gnade und in der Hölle den Himmel. Luther geht noch weiter: der Mensch soll den eigenen Tod außerhalb seiner selbst in Christus betrachten; je mehr der Mensch die eigene Sünde und die eigene Hölle außerhalb sich selbst betrachtet und sich das dreifaltige Bild von Christus am Kreuz einprägt, desto mehr verschwinden die schrecklichen Bilder des Todes, der Sünde und der Hölle. Christus ist das dreifältige Gegenbild gegen Tod, Sünde und Hölle.

In den „Vierzehn Tröstungen“ sagt Luther, daß der Tod eines Christen mit der ehernen Schlange verglichen werden kann. Sie sah zwar ganz wie eine echte Schlange aus, war aber ganz und gar ohne Leben und Bewegung, Gift und Biss (*Heckel*, 27). Unser Tod hat dieselbe Gestalt (*figura*) wie bei anderen Menschen. „Und doch ist's ein ganz ander Ding; denn für uns ist der Tod tot und hat nichts Schreckliches mehr an sich. Er trägt nur noch die Maske (*larvam*)“. Wie Gott die ehernen Schlange aufrichten hieß, vor deren Anblick die lebendigen Schlangen starben, so stirbt auch unser Tod vor der gläubigen Schau (*fidelissimo intuitu*) des Todes Christi und erscheint nur noch als einerlei Gestalt des Todes, „ac iam non apparet nisi *figura quaedam mortis*“ (*WA 6*, 123, 23). Der Tod ist noch nicht völlig

aufgehoben, aber Gott entzieht ihm die Kraft bis auf die (äußere) Gestalt, „usque ad speciem solam“ (WA 6, 123, 25).

### *5. Bild und „Sein“ des Bösen*

Jetzt sind wir ausgerüstet – so hoffe ich – die Frage dieses Beitrages zu beantworten, nämlich: Wie verhalten sich die hier besprochenen Bilder und das Sein Gottes zueinander?

Tod, Sünde und Hölle haben kein eigenes Sein, sondern sie leben „parasitisch“, noch besser „viren-ähnlich“. Sie nehmen das Sein des Menschen in Besitz und machen sich dadurch für den Menschen groß und stark. Die drei Bilder, d. h. das des Todes, der Sünde und der Hölle bestehen also aus drei Elementen: 1. die Gestalt, oder Erscheinung des Todes, 2. das in Besitz genommene, d. h. usurpierte Sein des Menschen und 3. der Lenkungswille des Teufels. Die dadurch entstandenen Bilder sind für den Menschen übermächtig. Sie zwingen den Menschen, gegen seinen Gott Stellung zu beziehen und in Hochmut oder Verzweiflung zu sterben. Das ist ja das Ziel des Teufels.

Dieser Charakter der drei erwähnten Bilder wird für den Menschen erst durch drei Gegenbilder ersichtlich. Die reine Gestalt des Todes, der Sünde und der Hölle ist die ihr von Gott übertragene Bestimmung in dieser Phase der Heilsgeschichte. Der Mensch sollte „fröhlich sterben“ und sich darüber freuen, wie die Sünde durch ihre eigene Frucht vernichtet und durch den Tod, den sie erzeugt hat, getötet wird, wie die Schlange von ihren eigenen Jungen. Das hält Luther für ein „herrliches Schauspiel, wie die Sünde nicht durch ein fremdes, sondern durch ihr eigenes Werk zugrunde gerichtet“ wird und wie Goliath durch das eigene Schwert sein Haupt verliert.

Die Bilder des Todes, der Sünde und der Hölle in dieser Weise zu betrachten, setzt voraus, daß man den eigenen Tod, die eigene Sünde und

die eigene Hölle, *externalisiert*, außerhalb von sich selbst in Christus betrachten kann. In Christus kann man auf sie ruhig und ohne Angst schauen und sie meditieren.

Wie kommt es dazu, daß die schrecklichen Bilder des Todes, der Sünde und der Hölle in ihm ihre Kraft verloren haben? Die Antwort lautet: Christus hat sie überwunden und uns seines Sieges teilhaftig gemacht. Diesen Sieg faßt Luther folgenderweise zusammen:

Er ist das lebendig und unsterblich bild widder den tod, den er erlitten und doch mit seiner offerstande (Auferstehung) von todtenn überwunden yn seinem leben.

Er ist das bild der gnaden gottis, widder die sund, die er auff sich genommen, und durch seynen unüberwindliche gehorsam überwunden.

Er ist das hymelisch bild der verlassen von gott, als eyn verdampfter und durch seyn aller mechtigist liebe die hell überwunden, bezeugt, daß er der liebste sun sey, und uns allen dasselb zu eigen geben, so wir also glauben. (Clemen 1, 167, 26–33).

Das war eine Machttat des allmächtigen Gottes, die der Mensch gewordene Sohn Gottes vollbrachte. Goliath wurde gezwungen, sich durch das eigene Schwert zu enthaupten. *Die uneingeschränkte Allmacht Gottes* und *die Radikalität des Bösen* sind mit dem *altkirchlichen Dogma* *conditio sine qua non* in der Theologie Luthers. Der Fleisch gewordene Sohn Gottes, das himmlische Bild, gibt uns seinen Sieg, d. h. sich selbst zu eigen, wenn wir das glauben. Pro nobis und in nobis – um wieder auf die anfangs vorgestellten Fragen zurückzukommen – besteht aus zwei gegenläufigen Bewegungen: 1. der Mensch *externalisiert* seinen Tod, seine Sünde und seine Hölle auf Christus und 2. der Mensch *internalisiert*, macht sich zu eigen, Christi Sieg über den Tod, die Sünde und die Hölle. Durch den fröhlichen Wechsel wird der Mensch – wie Luther in den „Vierzehn“ sagt – „allmächtig, ein Herr über alle Dinge“ (Heckel 59).

Herrn Kollegen Jørgensen ist darin zuzustimmen, daß Christus als das dreifaltige Bild *extra nobis pro nobis* ist und daß die Bildverbundenheit der menschlichen Existenz zum Christus-Bild in uns wird.

### 6. Bild und Sakrament als Zeichen

Diese Bildmeditation – so wird sie zutreffend von Herrn Kollegen Jørgensen charakterisiert – ist bei Luther in eine sakraments-theologische Umrahmung eingebettet. Das Sakrament des Abendmahls verstärkt und übt die Glaubensgewißheit darin ein, daß der Glaubende in Christi Bild und Güter berufen ist (*Clemen 1*, 170, 27). Das Sakrament ist ein „zusätzlich Vorteil“ für den Glauben. Darüber Luther selbst nochmals:

Drumb ist nott, daß man nit allein die drey bild in Christo ansehe, und die gegem bild damit austreyb und fallen lasse, sondern das man eyn gewiß zeichen hab, das uns vorsichere, es sey also uns geben, das seyn die Sakrament (*Clemen 1*, 171, 21–24).

Das Zeichen, d. h. die konkrete Form des Sakraments, trägt und gibt dem Gläubigen all das, was Christus für uns vollbracht hat – und noch mehr: ihn selbst. Der Mensch kann Zweifel an der Realität der gedanklichen Bilder hegen, das Sakrament dagegen ist zu schmecken und zu spüren. (Also eine zusätzliche Zusicherung von der Realität, d. h. des Seins des Herrn selbst.)

In vielen Stücken kann ich Herrn Kollegen Jørgensen zustimmen. Seine Überlegungen über die Begründung der Externität des Wortes bei Luther habe ich mir jedoch nicht zu eigen machen können. Meines Erachtens versucht Luther in diesem Sermon die Externität des Wortes nicht dadurch zu verteidigen, daß er Christus als Bild verstehe. Die Externität des Wortes ist für Luther in einer anderen Weise gegeben, nämlich *im Dogma* selbst. Im Kleinen Katechismus ist das knapp und konzis zusam-

mengefaßt:

Ich glaube, daß Jesus Christus, wahrhaftiger Gott vom Vater in Ewigkeit geboren und auch wahrhaftiger Mensch von der Jungfrau Maria geboren, sei mein Herr, der mich verlorenen und verdammten Menschen erlöst hat, erworben, gewonnen und von allen Sünden, vom Tode und von der Gewalt des Teufels; nicht mit Gold oder Silber, sondern mit seinem heiligen teuren Blut und mit seinem unschuldigen Leiden und Sterben; auf das ich sein eigen sei und in seinem Reich unter ihm lebe und ihm diene in evger Gerechtigkeit, Unschuld und Seligkeit, gleich wie er ist auf-erstanden vom Tode, lebet und regiert in Ewigkeit.

Das ist gewißlich wahr.

Die drei Formeln: *Extra nobis* – das Dogma von den zwei Naturen Christi *pro nobis* – ist Mein Herr, und *in nobis* – 1. Wahrer Gott und wahrer Mensch, 2. der mich verlorenen und verdammten Mensch erlöst hat, und 3. auf daß sein eigen sei, sind hier in unvergleichlicher Weise formuliert und theologisch einander zugeordnet. Die drei tragenden Pfeiler der Theologie Luthers: *das altkirchliche Dogma, die uneingeschränkte Allmacht Gottes* und *die Radikalität des Bösen* machen es ihm möglich, eine besondere Bildtheologie zu entwickeln, in der einerseits die gedanklichen Bilder als Träger des Seins Gottes auftreten und andererseits der konkreten Erfahrung des Menschen treu bleiben.

# Die Teilhabe an Gott bei Luther und in der finnischen Lutherforschung<sup>1</sup>

RISTO SAARINEN

## *1. Die Rezeption der neuen finnischen Lutherforschung*

Neulich hat die Schriftleitung der *Ökumenischen Rundschau* die neue finnische Lutherforschung sowie die Anwendung ihrer Ergebnisse auf den Dialog zwischen Lutheranern und Orthodoxen folgendermaßen kommentiert:

Wir ... wissen uns mit den Finnen auch in dem Grundanliegen einig, daß die Gegenwart Christi im Glauben sich in Seinsaussagen niederschlagen muß. Gottesgemeinschaft statt als Zusammensein mit Gott auf ein Mitwirken mit Gott zu reduzieren, kann nur zu Gesetzlichkeit und Neurosen führen. Wir verbinden mit dieser Zustimmung aber die Bitte an die Finnen, doch den Kontext und die hermeneutische Absicht hinter den Lutherinterpretationen mitzudiskutieren, gegen die sie sich so beharrlich abgrenzen. Ihre Kategorie des „Real-Ontischen“ dient ja zunächst einmal der Vergewisserung im kirchlichen Binnenraum. Soll die von Gott geliebte Welt gerade in ihrer Säkularität im Dialog zwischen Orthodoxen und Lutheranern präsent sein, dann läßt sich unseres Erachtens nicht

---

1 Auf der Tagung in Helsinki trug ich nur Teile des dritten Kapitels vor. Alle Abkürzungen entsprechen dem Abkürzungsverzeichnis der Theologischen Realenzyklopädie.

davon absehen, ob die Kategorie des Real-Ontischen auch wissenschaftshermeneutisch leistet, was man sich als innerchristliche Vergewisserung von ihr verspricht, und ob sie ein in der säkularen Welt kommunizierbares Wahrheitsverständnis hergibt.<sup>2</sup>

Im folgenden möchte ich die hier ausgedrückte Bitte ernst nehmen und die mit der finnischen Lutherforschung verbundenen Probleme der „Wissenschaftshermeneutik“ und des „Wahrheitsverständnisses“ erörtern. So wollen die folgenden Ausführungen keine eigentliche Lutherstudie sein, sondern eher eine diskursive Darstellung der Möglichkeiten und Grenzen der bisherigen finnischen Forschung.

Zuerst ist aber vielleicht eine kurze Definition und Dokumentation dessen nötig, was man unter der neuen Welle der finnischen Lutherforschung versteht. In den letzten Jahren sind mehrere deutschsprachige Artikel erschienen, die das Anliegen und die Ergebnisse der finnischen Forschung zuverlässig und problembewußt behandeln.<sup>3</sup> Darüber hinaus sind in den Rezensionen zu den Sammelbänden *Thesaurus Lutheri*<sup>4</sup> und

2 ÖR 1992, 271–272 (Nachwort der Schriftleitung, *Hans Vorster*).

3 Z. B. M. HAUKE, Ökumene und Luthertum in Finnland, – *Forum Kath. Theol.* 1988, 126–135. E. MARTIKAINEN, Die finnische Lutherforschung seit 1934, – *TbR* 1988, 371–390. M. BRECHT, Neue Ansätze der Lutherforschung in Finnland, – *Luther* 1990, 36–40. U. ASENDORF, Rechtfertigung und Vergottung in Luthers Theologie und als Brücke zur Orthodoxie, Ein Beitrag über die Bedeutung der gegenwärtigen finnischen Lutherforschung, – ÖR 1992, 173–189.

In den Lutherischen Monatsheften 1988–1992 sind mehrere kurze Artikel über finnische Theologie und Ökumene erschienen. Für die ältere Forschung vgl. I. KAMPRAD, Die Lutherforschung in Finnland, Bibliographie 1900–1982, – *Der Gingkobaum*, Germanistisches Jahrbuch für Nordeuropa, 1983, 97–111.

4 *Thesaurus Lutheri*, Auf der Suche nach neuen Paradigmen der Lutherforschung, hrsg. von T. Mannermaa, A. Ghiselli und S. Peura, SLAG A 24, Helsinki 1987.

Rezensionen: – *TbLZ* 1988, 602–604 (*G. Haendler*); – *TTbZ* 1988, 331–332 (*R. Weier*); – *TTb* 1988, 186 (*T. Bell*); – *ZkTb* 1989, 388 (*L. Lies*); – *HeyJ* 1990, 246 (*J. Wicks*); – *LuthQ* 1990, 342–244 (*O. Roynsdal*); – *TAik* 1990, 324–331 (*B. Hägglund*; *B. Lobse*; *G. White*).

*Luther und Theosis*<sup>5</sup> viele wichtige Diskussionsbeiträge erschienen. Auch die Besprechungen meiner eigenen Arbeit *Gottes Wirken auf uns*<sup>6</sup> sind für die allgemeine Rezeption der neuen finnischen Forschung aufschlußreich.

Die neue Welle der Forschung setzte um 1979–1983 mit dem Erscheinen von einigen Studien *Tuomo Mannermaas* ein, die jetzt auch auf deutsch erhältlich sind.<sup>7</sup> Die neue Welle beschränkt sich eigentlich nicht ausschließlich auf Mannermaa-Schüler, sondern auch andere Theologen haben zu dieser Entwicklung selbständig beigetragen.<sup>8</sup> Im folgenden werde ich mich aber hauptsächlich auf den engeren Kreis um Mannermaa konzentrieren.

In den deutschen Rezensionen ist die Tatsache, daß die neue Welle der Forschung Anstöße aus dem kirchlichen Dialog zwischen Lutheranern und Orthodoxen erhalten hat, häufig und mit Recht betont worden. Als Ergebnis dieses Dialogs ist ein bestimmtes Vorverständnis entstanden, dem zufolge das lutherische Thema von der Heilswirklichkeit als „real-ontischer Teilhabe an Gott“ den Intentionen der orthodoxen Theosis-Lehre entspricht. Ich verstehe die oben zitierte Bemerkung der ÖR so, daß die Schriftleitung mit der „innerchristlichen Vergewisserung“ die Erschei-

5 *Luther und Theosis*, Vergöttlichung als Thema der abendländischen Theologie, hrsg. von S. Peura und A. Raunio, SLAG A 25 und LAR 16, Helsinki und Erlangen 1990.

Rezensionen: – *Luth.Theol. und Kirche* 1990, 173–177 (G. Martens); – *Luf* 1991, 128–129 (H. Jungbans); – *SCJ* 1991, 825–826 (F. Posset); – *TbRv* 1991, 201–202 (G. Wenz); – *TbZ* 1991, 88–89 (K. Hammer); – *TTb* 1992, 100 (T.H.M. Akerboom); – *Forum KathTheol* 1992, 154–157 (A. Schmidt); – *TbLZ* 1992, 444–446 (R. Mau).

6 R. SAARINEN, *Gottes Wirken auf uns*, Die transzendente Deutung des Gegenwart-Christi-Motivs in der Lutherforschung, VIEG 137, Stuttgart 1989.

Rezensionen: – *TbRv* 1990, 469–473 (G. Wenz); – *TbLZ* 1990, 840–842 (R. Slenczka); – *LM* 1990, 522–523 (U. Asendorf); – *Forum KathTheol.* 1990, 156–158 (A. Schmidt); – *Luf* 1991, 126–128 (H. Jungbans); – *JEH* 1991, 140 (A. McGrath); – *LuthQ* 1991, 105–107 (D. Bielfeldt); *ARGL* 1991, 18–19 (K.H. zur Mühlen); – *JES* 1991, 498–499 (G. Tavar).

7 T. MANNERMAA, *Der im Glauben gegenwärtige Christus*. Rechtfertigung und Vergottung. Zum ökumenischen Dialog, AGTL NF 8, Hannover 1989.

Rezensionen: – *TbLZ* 1990, 766–768 (M. Plathow); – *TbRv* 1990, 469–473 (G. Wenz); – *Luf* 1991, 125–126 (H. Jungbans).

8 Z. B. J. Forsberg, E. Marikainen, M. Ruokanen und E. Huovinen.

nungsformen und ökumenischen Konsequenzen dieser Entsprechung meint.

Es ist eindeutig, daß hier zwischen der ökumenischen Absicht und der historischen Wahrheit deutlich unterschieden werden muß. Die finnische Forschung erhebt erstens den Anspruch, den historischen Luther interpretieren zu wollen – ungeachtet dessen, ob das so gezeichnete Lutherbild für die Ökumene bzw. für die heutige Welt Relevanz hat oder nicht. So steht und fällt dieses Bild mit den historischen Argumenten, die für und wider präsentiert werden können.

Der zweite Anspruch – daß in diesem Bild ein ökumenisches Potential steckt – kann und muß als separate Frage behandelt werden. Ich lasse im folgenden diesen zweiten Anspruch außer acht und konzentriere mich allein auf den historischen Anspruch.

## *2. Die Wissenschaftsbermeneutik der finnischen Lutherforschung*

In der bisherigen deutschen Rezeption ist es besonders erfreulich gewesen, daß die neue Welle der finnischen Lutherforschung nicht als hochkirchlicher oder pietistischer Traditionalismus bzw. Konfessionalismus mißverstanden worden ist. Auch das andere Extrem ist vermieden worden: niemand hat die finnische Forschung etwa als „Ökumene um jeden Preis“ abgestempelt. Dagegen ist die neue Welle mit Recht als ein Zweig der modernen skandinavischen Theologie gesehen worden, für die spätestens seit der Lunder Schule ein selbstkritisches und methodologisch durchdachtes Verfahren kennzeichnend ist. Es ist in den Rezensionen immer deutlicher geworden – und hoffentlich macht der vorliegende Band es noch deutlicher –, daß die an sich philosophischen Termini wie „Ontologie“ bzw. „real-ontisch“ sich allerdings nicht auf eine bestimmte philosophische Weltanschauung (z. B. den Aristotelismus oder Neuthomismus) stützen, sondern als theologische Interpretamente benutzt wer-

den. Es geht also um *theologische* Ontologie und *theologische* Redeweise.<sup>9</sup>

Die „Wissenschaftshermeneutik“, nach der die Schriftleitung der ÖR verlangt, gestaltet sich folglich so, daß die Behauptung, Luther rede von der real-ontischen Teilhabe an Gott, in erster Linie eine theologiegeschichtliche These ist. Sie besagt, daß der Reformator die Seinswirklichkeit theologisch so deutet, daß Gott selbst in der Welt in einer prägnanten Weise „gegenwärtig“ ist. Die Behauptung impliziert aber nicht, daß Luthers Redeweise etwa die Kriterien irgendeiner modernen „Wissenschaftshermeneutik“ erfüllen müßte. Es geht also nicht um eine existentielle Interpretation, sondern um eine historische These.

Im Hinblick auf die nähere Bestimmung des „Real-Ontischen“ hat G. WENZ sehr wichtige offene Probleme aufgezeigt. Nach ihm sollte die Formel „real-ontisch“ noch präzisiert und differenziert werden, damit Mannermaas Ansatz sich vor der antimetaphysischen Lutherdeutung behaupten kann.<sup>10</sup> Im Abschnitt 3 unten wird ein Differenzierungsversuch unternommen, der freilich nur einige Teilaspekte klären kann. Ich denke im weiteren, daß das neue Buch von *Simo Peura*<sup>11</sup> einige notwendige Differenzierungen gemacht hat. Aber einige große Fragen, z. B. die nach

9 Hier kann die Unterscheidung zwischen Theologie und Philosophie bzw. deren Implikationen im Sprachgebrauch nicht angegangen werden. Es soll aber betont werden, daß dieser wichtige und relevante Problembereich auch relativ viel Aufmerksamkeit in der neuen finnischen Forschung gefunden hat. Siehe z. B. R. TYÖRINOJA, *Proprietas verbi, Luther's Conception of Philosophical and Theological Language in the Disputation: Verbum caro factum est*, – *Faith, Will and Grammar*, ed. H. Kirjavainen, SLAG B 15, Helsinki 1986, 141–178. Ders., *Nova vocabula et lingua nova*, – *Thesaurus Lutheri*, 221–236. R. SAARINEN, *Metapher und biblische Redefiguren als Elemente der Sprachphilosophie Luthers*, – *NZStB* 1988, 18–39. Ders. *The Word of God in Luther's Theology*, – *LuthQ* 1990, 31–44.

Für Diskussion vgl. D. BIELFELDT, *Luther, Metaphor and Religious Language*, – *Modern Theology* 1990, 121–135 sowie A. SCHMIDT, *Die Christologie in Luthers späten Disputationen*, St. Ottilien 1990.

10 WENZ, *Rez.* zu Mannermaa, 470–471. Vgl. auch WENZ, *Rez.* zu Luther und Theosis, 202.

11 *Mehr als ein Mensch?* Die Vergöttlichung als Thema der Theologie Martin Luthers von 1513 bis 1519, Diss. Helsinki 1990 (erscheint in der VIEG-Reihe).

Vgl. auch T. MANNERMAA, *Art. Liebe VI. Reformation und Orthodoxie*, – *TRJ* 21, 152–156, und H. JUNGHANS, *Rez.* zu Peura, – *LjB* 1992, 195–196.

dem genauen Verhältnis von Sein und Bewußtsein<sup>12</sup> in einer ontologischen Konzeption der lutherischen Theologie, sind noch nicht hinreichend geklärt worden. Um die letztgenannte Frage zu beantworten, müßte man wahrscheinlich Luthers Theologie nicht nur historisch analysieren, sondern sie auch systematisch-konstruktiv weiterführen.

Die obenerwähnten deutschen Rezensionen und Berichte sind größtenteils freundlich und positiv.<sup>13</sup> Die Kritik konzentriert sich auf das Vorhandensein des Vergöttlichungsgedanken (s. u. 3 B.) bei Luther, also auf eine historische Behauptung. Hermeneutische und methodologische Probleme tauchen eigentlich nicht auf.<sup>14</sup> Die entscheidende Frage ist also, ob der historische Luther richtig interpretiert worden ist.

12 Vgl. WENZ, Rez. zu Luther und Theosis, 202.

13 In bezug auf meine Arbeit übt G. WENZ, (Rez. zu Saarinen, 472) Kritik an einigen plakativen Verallgemeinerungen sowie an mangelnder Rücksicht auf den historischen Kontext. Im weiteren bemerkt er, daß mein Begriff der Denkform allzu abstrakt sei. Diese Einwände finde ich berechtigt. Ich meine aber, daß sie meine Analyse des Wirkungsbegriffs nicht wesentlich berühren.

Es war mein Hauptanliegen, die Existenz des „Wirkungsdenkens“ in der Geschichte der Lutherforschung nachweisen zu können. Ein Gesamtbild war nicht beabsichtigt. Mein Hauptergebnis ist, daß diese „Denkform“ während des Neuprottestantismus und der Lutherrenaissance großen Einfluß auf die Forschung ausübte und daß sie noch bei Barth und E. Wolf einigermaßen spürbar ist. Dieses Ergebnis hat keiner der Rezensenten mit Gegenbeweisen zu widerlegen versucht, obwohl A. SCHMIDT (Rez. zu Saarinen) einigermaßen skeptisch zur Beweiskraft des dargelegten Materials steht. Zustimmung mit mir äußern aber in ihren Rezensionen R. Slenczka, A. McGrath, H. Junghans, U. Asendorf, D. Bielfeldt und differenziert auch G. Wenz.

Erwähnenswert sind auch die Reaktionen von M. Brecht, K.-H. zur Mühlen und S. Peura zu meinem Buch, weil sie die schwierige Frage nach dem Einfluß dieser „Denkform“ auf die neueste Forschung erörtern. Mit Recht bemerkt BRECHT (*Neue Ansätze*, 38), daß meine Studie sich „gegen ältere Positionen“ wendet und die gegenwärtige Forschung „nur zum Teil“ trifft. (Die neuere Forschung, etwa seit 1950, wird von mir überhaupt nicht behandelt.) Nach ZUR MÜHLEN (Rez. zu Saarinen, 19) „dürfte die von der ‚späteren Holl-Schule‘ (H. Bornkamm, H. Rückert, G. Ebeling u.a.) rezipierte Wort-Gottes-Theologie ... eine Korrektur des neuzeitlichen Transzendentalismus enthalten“. Anders PEURA, der meint, daß „analoge ... Grundlösungen ebenso in manchen späteren Lutherinterpretationen seit 1950 zu finden sind“ (*Mebr als*, 11).

14 Vgl. jedoch WENZ' Kritik an mir (s. o.) sowie G. HÄNDLERS (Rez. zu Thesaurus Lutheri, 604) treffende Beobachtung, daß die finnischen Lutherforscher trotz der historischen Fragestellungen oft systematisch-theologisch vorgehen.

Wenn ich im folgenden die Frage nach dem kommunizierbaren Wahrheitsverständnis zu beantworten versuche, tue ich es im Hinblick auf die Quellen, m. a. W. mit Hilfe der Luthertexte, die von der Teilhabe an Gott sprechen. Die weiterführende Frage, nämlich ob die Texte letzten Endes in der heutigen säkularen Welt „kommunikativ“ sind, kann die historische Analyse nicht entscheiden. Aber von den Voraussetzungen der Kommunikation kann dennoch etwas gesagt werden.

### 3. Die Teilhabe an Gott bei Luther – ein „kommunizierbares Wahrheitsverständnis“?

Im Großen Galaterkommentar konstatiert Luther:

Der Glaube rechtfertigt also, weil er diesen Schatz, den gegenwärtigen Christus nämlich, ergreift und besitzt. Auf welche Weise er aber gegenwärtig ist, kann nicht gedacht werden, weil es sich wie gesagt um Finsternis handelt.<sup>15</sup>

Hier scheint jede Kommunikation über das „Real-Ontische“ sofort aufzuhören. Es bleibt nur die Finsternis des Fideismus und der negativen Theologie.

So einfach kann die Sache aber nicht abgetan werden. Obwohl Luther letzten Endes meint, Christus sei in einer unaussprechlichen Weise im Menschen gegenwärtig, benutzt er doch eine Reihe von traditionellen und auch weniger traditionellen theologischen Explikationen, die diese Teilhabe an Gott zum Ausdruck bringen. Es muß allerdings die ganze Zeit daran erinnert werden, daß es sich um Metaphern und Analogien handelt, die den bezeichneten Sachverhalt nicht erschöpfend beschreiben, sondern

---

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

nur einige unvollständige Teilaspekte beleuchten. Darum bleibt es immer dabei, daß die theologischen Aussagen die Finsternis des Glaubensgegenstandes nur unvollständig erhellen können.

Auf der anderen Seite sind die theologischen Interpretamente aber für Luther keine beliebigen oder zufälligen Zeichengruppen, sondern er setzt m. E. voraus, daß sie echte – wenn auch unvollständige – Glaubenserkenntnis vermitteln können. 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.<sup>16</sup> Aber es wird doch vorausgesetzt, daß die *Kommunikation*, die durch diese Explikationen zustande kommt, Glaubenserkenntnis über eine *Seinsgemeinschaft* zwischen Gott und Menschen vermittelt. Damit hängt zusammen, daß die theologischen Aussagen Luthers als *Seinssaussagen* zu verstehen sind. Dieser Gedankengang will zugleich eine differenzierte Explikation des „Real-Ontischen“ bei Luther sein. Ich betone aber noch einmal, daß es sich im folgenden um eine *theologiegeschichtliche* These handelt - die heutige Relevanz und Kommunikationsfähigkeit der einschlägigen Redefiguren Luthers wird nicht auf die Waage gestellt.

Ich werde drei verschiedene Explikationen der Teilhabe behandeln, nämlich:

- A. die Perichorese,
- B. die Vergöttlichung,
- C. die Gotteskindschaft.

---

16 Unter „Metapher“ wird im folgenden eine veränderte bzw. übertragene Redeweise verstanden, mit deren Hilfe die durch die Grundbedeutung bezeichnete Sache in neues Licht gestellt wird. So ist z. B. „Gotteskindschaft“ eine Metapher der Teilhabe, wobei mit Hilfe der neuen semantischen Möglichkeiten des „Kind-Seins“ die Theologie der Grundbedeutung (Teilhabe) expliziert wird.

Diese Auswahl könnte reichlich ergänzt werden; darüber hinaus wäre es aufschlußreich, Luthers Gebrauch des Rahmenbegriffes *participatio/ Teilhabe* zu untersuchen.<sup>17</sup>

#### A. Perichorese

Bekanntlich wird der aus der antiken Physik stammende Begriff „Perichorese“ in der christlichen Theologie als Interpretament des Zusammenseins von menschlicher und göttlicher Natur Christi benutzt. Der Begriff bezeichnet eine gegenseitige Durchdringung zweier Körper, in der bei Fortbestand der Ausgangselemente eine wirkliche Einheit zustande kommt. Das paradigmatische Beispiel solcher Einheit ist das durchglühte Eisen. Die Perichorese ist somit eine „stärkere“ Einheit als eine bloß mechanische Vermengung (*parathesis*), aber „schwächer“ als die völlige Verschmelzung, bei der die Ausgangselemente nicht erhalten bleiben (*sygkelysis*).<sup>18</sup> Neben Feuer und Eisen sind bekannte Beispiele der Perichorese die gegenseitige Durchdringung von Leib und Seele, Wein und Wasser, Zucker und Wasser, Licht und Luft.<sup>19</sup>

Luther benutzt die traditionellen Bilder, vor allem Feuer und Eisen, als soteriologische Interpretamente, die den fröhlichen Wechsel zwischen Christus und dem Christen beschreiben.<sup>20</sup> Eine solche Analogie zwischen Zweinaturenlehre und Soteriologie war im Mittelalter unter anderem deshalb fragwürdig, weil die soteriologische Lehre von der geschaffenen

---

17 Dazu vgl. die ausgezeichnete Analyse von J. LUTZ, *Unio und communitio*, Paderborn 1990, 90–109 sowie S. PEURAS, Die Teilhabe an Christus bei Luther, – *Luther und Theosis*, 121–161.

18 Vgl. P. STEMMER, Art. Perichorese (– *HWP* 7, 255–259), 255.

19 Ebd., 255–256.

20 Für Feuer und Eisen vgl. Luther, *StA* 2, 189, 10–11, wo in der Anm. weitere Belegstellen und Traditions Geschichte gegeben werden. Vgl. auch S. PEURAS Aufsatz in diesem Band, Kap. 4. Zur Perichorese vgl. M. LIENHARD, *Martin Luthers christologisches Zeugnis*, Göttingen 1979, 251–260.

Gnade zu dieser Analogie nicht paßt.<sup>21</sup>

Mit Hilfe der perichoretischen Bilder kann Luther die Intimität der Teilhabe an Christus betonen, ohne daß die Identität des Christen in pantheistischer Weise verlorengeht. So sind diese Bilder Ausdruck einer „real-ontischen“ Teilhabe. Die metaphorische Natur der theologischen Bilder impliziert, daß sie nicht überinterpretiert werden sollen. So ist z. B. die Anwendung der perichoretischen Einheit auf die Frage, wer letzten Endes das Subjekt der guten Werke des Christen ist, einigermaßen problematisch und ambivalent.<sup>22</sup>

Es soll auch erwähnt werden, daß einige verwandte Explikationen Luthers, wie z. B. das Bild vom „ein Kuchen sein“, wörtlich-fundamentalistisch genommen ein Verschwinden des Ich bedeuten und folglich keine Perichorese, sondern eine pantheistische Verschmelzung (*syngkheysis*) bezeichnen würden.<sup>23</sup> Hier wird die Grenze der aus der Physik verliehenen Metaphern sichtbar: sie dürfen nicht allzu rationalistisch interpretiert werden. Sie bringen einen theologischen Sachverhalt zum Ausdruck, der nur unvollständig in seiner „Finsternis“ erhellt werden kann. Die Tatsache aber, daß Luther gerade die Metapher einer intimen, physikalischen Durchdringung benutzt, um den theologischen Sachverhalt zu erhellen, zeugt von seiner Absicht, diesen Sachverhalt „real-ontisch“ konzipieren zu wollen.

## B. Vergöttlichung

Die Rede von der Vergöttlichung des Menschen ist in der abendländischen Dogmen- und Theologiegeschichte bekanntlich sehr ambivalent gewesen. Die *deificatio* ist oft mit gnostisch-hermetischen Gedankengän-

---

21 Vgl. R. SAARINEN, Rez. zu A. Kimme, Rechtfertigung und Heiligung in christologischer Sicht, – *TbR* 1991, 211–213, und SAARINEN, *Ipsa dilectio Deus est*, (– *Thesaurus Lutheri*, 185–204), 186–187.

22 Vgl. SAARINEN, *Ipsa dilectio*, 202.

23 Vgl. A. BEUTELS Beitrag zu diesem Band.

gen verbunden worden, aber sie wird manchmal auch als Ausdruck eines durchaus katholischen Heilsverständnisses benutzt.<sup>24</sup> Im weiteren kann mit der Rede vom Christenmenschen als „Gott“ eine soteriologische Analogie zur Gottmenschlichkeit Christi beabsichtigt werden; weil diese Analogie aber in mancher Hinsicht problematisch ist, ist ihr Gebrauch ebenso umstritten.<sup>25</sup> Die Idee der Vergöttlichung erscheint auch in einigen mehr spezifischen Kontexten, wie z. B. in der Diskussion um die sogenannte „göttliche Tugend“ (*virtus heroica*)<sup>26</sup> sowie im mystisch-schwärmerischen Pietismus.<sup>27</sup>

Wegen dieser Ambivalenz ist es verständlich, daß die These der finnischen Lutherforschung, bei Luther sei eine Art „Vergöttlichungsgedanke“ vorhanden, als fragwürdige Spitzenaussage aufgefaßt worden ist. Mit Recht haben vor allem B. Lohse und M. Brecht darauf hingewiesen, daß Luther zwar den Gedanken kennt, daß aber die Quellenbasis – der Begriff „vergöttlichen“ samt Derivaten begegnet nur etwa 20mal in der Weimarer Ausgabe – es nicht erlaubt, von einem wichtigen theologischen „Lehrpunkt“ Luthers zu reden.<sup>28</sup>

Auf der anderen Seite hat der Vergöttlichungsgedanke trotz seiner Ambivalenz einen großen heuristischen Wert besonders für die Arbeiten von T. Mannermaa (*Der im Glauben gegenwärtige Christus*) und S. Peura (*Mehr als ein Mensch?*) gehabt. In diesen Werken beschränkt sich die Analyse aber nicht auf den deifico-Begriff allein, sondern eine Vielfalt von angeblich „real-ontischen“ Redeweisen Luthers wird berücksichtigt. So baut z. B.

---

24 Vgl. zusammenfassend der Art. *Divinisation*, – *Dictionnaire de Spiritualité*, Vol. 3, 1370ff; und *Luther und Theosis*.

25 Vgl. z. B. SAARINEN, Rez. zu Kimme.

26 Vgl. R. SAARINEN, *Virtus heroica*. „Held“ und „Genie“ als Begriffe des christlichen Aristotelismus. – *ABC* 1990, 96–114.

27 Vgl. M. SCHMIDT, Teilnahme an der göttlichen Natur, in: ders., *Wiedergeburt und neuer Mensch*, *AGP* 2, Witten 1969.

28 So B. LOHSE, (Rez. zu Thes. Luth.) 326, im Anschluß an Peuras Beitrag in *Thesaurus Lutheri*, 172. Vgl. auch BRECHT (*Neue Ansätze*), 39 und A. BEUTELS Beitrag im vorliegenden Band.

Peura seine Argumentation nicht ausschließlich auf den deifico-Begriff auf, sondern vor allem auf solchen Wendungen Luthers, die generell die Teilhabe an Gott zum Ausdruck bringen. Die „Vergöttlichung“ dient dabei als absolute Spitzenaussage, die nicht allzu oft in den Texten erscheint, die aber als richtungweisende Einsicht beim Auffinden anderer, weniger ambivalenter und häufiger gebrauchter Explikationen der Teilhabe hilft. Auf diese Art dient der deifico-Begriff der Entdeckung der „real-ontischen“ Redeweisen Luthers als heuristische Einsicht.

In Luthers Gebrauch des Vergöttlichungsgedankens kommt m. E. vor allem die soteriologische Analogie zur christologischen Zweinaturenlehre zum Ausdruck. Dieser Sachverhalt ist von den Lutherforschern oft gesehen und ausführlich diskutiert worden.<sup>29</sup> Es muß aber auch hier die Grenze der Analogie deutlich erkannt werden. Diese Grenze ist sichtbar z. B. in der traditionellen Lehre von der Gotteskindschaft, m. a. W. in der Bestimmung dessen, wie Jesus Christus „Sohn Gottes“ ist und wie die Christen „Kinder Gottes“ sind. Die Sohnschaft und die göttliche Natur des „einziggeborenen Sohnes“ unterscheiden sich von der „adoptiven“ Gotteskindschaft des Christen, obwohl die letztgenannte auch eine „real-ontische“ Teilhabe zum Ausdruck bringt und deswegen auch Anlaß zu mystischen Deutungen der Gotteskindschaft gegeben hat.<sup>30</sup>

Weil die „Gotteskindschaft“ im weiteren derjenige Topos ist, in dessen Rahmen der Begriff „deifico“ z. B. bei Augustin erscheint, verdient sie eigens analysiert zu werden.

### C. Gotteskindschaft

Mit Hilfe eines exemplarischen Textvergleichs will ich im folgenden dar-

29 Siehe z. B. K.O. NILSSON, *Simul*, Das Miteinander von Göttlichem und Menschlichem in Luthers Theologie. FKDG 17, Göttingen 1969. A. KIMME, *Rechtfertigung und Heiligung in christologischer Sicht*, Erlangen 1989 und zuletzt LUTZ, *Unio und communio*.

30 Für eine dogmengeschichtliche Orientierung ist J. PAX' und J. FINKENZELLERS Art. Gotteskindschaft, – *LTbK* 4, 1114-1117, hilfreich.

auf hinweisen, daß Luther die Metapher der Gotteskindschaft und den damit verbundenen Gedanken von der „Adoptivgnade“ trotz starker reformatorischer Akzente doch einigermaßen im Sinne Augustins versteht und die „real-ontische“ Auffassung des Kirchenvaters nicht preisgibt.<sup>31</sup>

Augustin behandelt die Gotteskindschaft z. B. in seiner *Enarr. in Ps. 49*.<sup>32</sup> Dort bedeutet die „Gotteskindschaft“ des Christen für ihn, daß die Christen nicht wie Christus von Gott „geboren“ sind, sondern daß Gott sie durch seine Gnade „adoptiert“ hat. Trotz der juristischen Terminologie (*adoptio*, *coheredes*, vgl. Röm 8,17.23 *Vulgata*) ist die Gotteskindschaft für Augustin kein bloß forensisches Verhältnis, sondern er kann dieses Verhältnis durchaus mit dem Begriff „*deifico*“ beschreiben. Die Rechtfertigung ist für Augustin hier zugleich Vergöttlichung: es geht in beiden um die Einwohnung des inkarnierten Wortes in uns.<sup>33</sup>

Aber die Gerechtigkeit der Christen ist sozusagen „fremde Gerechtigkeit

31 Für die Gotteskindschaft im Glauben bei Luther vgl. A. BEUTEL, *In dem Anfang war das Wort*, Tübingen 1991, 414ff. und auch Beutels Beitrag im vorliegenden Band. Im folgenden betone ich die Kontinuität zwischen der Tradition (Augustin) und Luther stärker als Beutel, will aber nicht die Akzentverschiebung auf den Glaubensbegriff bei Luther bestreiten.

Im weiteren sei bemerkt, daß der dogmengeschichtliche Hintergrund dieser Themen durch Röm. 8, 15 und 23 sowie durch Joh. 1, 12 (*Vulgata*) bedingt ist.

Luther gebraucht den Begriff „*gratia adoptionis*“, indem er das Christ-Sein als „*filius Dei*“ (Joh. 1) bzw. „*dii estis*“ (Ps. 82: *deificatio*-Gedanke!) interpretiert, schon in den *Dic-tata* (z. B. WA 3, 317, 39; vgl. auch 3, 619, 21; 4, 234, 14), und später in *Predigten*, z. B. WA 11, 219, 36 (Weihnacht 1523); WA 29, 32, 19 und 36, 23. Weitere Belegstellen bietet WA-Sachregister, Art. *adopto*.

32 *CC.SL* 38, 575–576. M. W. ist dieser Text von den Lutherforschern bisher nicht beachtet worden; auch das WA-Personenregister (Art. Augustin) erwähnt ihn nicht.

33 *Enarr. in Ps. 49*, 2, 5–15 (*CC.SL* 38, 575–576): „*Videte in eodem psalmo (82, 1.6.7) quibus dicat: Ego dixi: Dii estis, et filii Excelsi omnes; vos autem ut homines moriemini, et sicut unus ex principibus cadetis. Manifestum est ergo, quia homines dixit deos, ex gratia sua deificatos, non de substantia sua natos. Ille enim iustificat, qui per semetipsum non ex alio iustus est; et ille deificat, qui per seipsum non alterius participatione Deus est. Qui autem iustificat, ipse deificat, quia iustificando, filios Dei facit. Dedit enim eis potestatem filios Dei fieri (Joh. 1, 12). Si filii Dei facti sumus, et dii facti sumus; sed hoc gratiae est adoptantis, non naturae generantis.*“

keit“, weil sie außerhalb der eigenen Substanz (ex alio, non de substantia sua)<sup>34</sup> ihren Ursprung hat. Nur Christus ist Gott „similis, quia aequalis“, die Christen sind aber „similes, non aequales“.<sup>35</sup> Das ist der Unterschied zwischen der substantiellen Gerechtigkeit der göttlichen Natur und der Adoptivgnade der Christen. Das neue Sein der Christen beschreibt Augustin mit dem wirkungsgeschichtlich belangvollen Satz: „Ergo sumus [filii Dei] in spe, nondum in re.“<sup>36</sup> Vom Kontext her ist m. E. eindeutig, daß *in spe* bei Augustin nicht nur auf die eschatologische Wirklichkeit hinweist, sondern daß auch hier und jetzt die adoptive Gotteskindschaft und Partizipation geschieht, auch wenn sie noch nicht offenbar bzw. sichtbar<sup>37</sup> ist.

Ich beschränke mich auf nur einen Luthertext, nämlich auf die Auslegung von Joh. 1,12 in der Festpostille von 1527. Luther sagt:

Die schande ist gros, das wir bisher sind des Teuffels kinder gewesen, Die ehre aber viel grösser, das wir nu Gottes kinder sind. Denn wie kündten wir grössern rhum und trotz haben ynn hymel und erden, denn das wir der höhisten Maiestet kinder heissen und alles haben, was er ist und hat? Und wie Sanct Petrus herrlich rhümet, das wir durch Christum sind mitgenossen worden der Göttlichen natur (2. Petr. 1, 4), Denn wiewol wirs nicht natürlich sind als Christus, so sind wir doch der selben ehren teilhaftig. Wie komen wir aber dazu? Durch den glauben (sagt er) an seinen namen, ...<sup>38</sup>

In diesem exemplarischen Text wird der Glaube betont, aber zugleich wird von der Teilhabe an Gott als Gotteskindschaft geredet. Wie bei

34 Vgl. die vorige Anm.

35 Ebd., 2, 34–35. Zitiert in der folg. Anm.

36 Ebd., 2, 29–35: „Dilectissimi, filii Dei sumus, et nondum apparuit quid erimus (1. Jh. 3, 1–2). Ergo sumus in spe, nondum in re. Scimus autem, inquit, quoniam cum apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est (1. Jh. 3, 2). Unicus similis nascendo, nos similes videndo. Non enim ita similis ut ille, qui hoc est quod ille a quo genitus est; nos enim similes, non aequales; ille quia aequalis, ideo similis.“

PEURA, *Mehr als*, 84–85 legt dar, wie diese von Luther häufig benutzte Wendung in der Lutherforschung (meist ohne Erwähnung Augustins) interpretiert worden ist.

37 Ebd. 2, 30–33. Vgl. die vorige Anm.

38 WA 17II, 324, 8–15.

Augustin, erscheint auch hier der Deificatio-Gedanke (2.Petr. 1,4) im Zusammenhang mit der Gotteskindschaft. Aber Luther zieht auch deutlich die Grenze zwischen der „natürlichen“ Sohnschaft Christi und der „adoptiven“ (Ehren-) Kindschaft der Christen, damit die Analogie zwischen Zweinaturenlehre und Soteriologie nicht allzuweit gehen würde. Aber immerhin sind die soteriologischen Metaphern m. E. real-ontisch konzipiert, indem sie das konkrete „Haben“ des Heils betonen. Daß dieses „Haben“ *non in re, sed in spe* bzw. „im Glauben“ stattfindet, bedeutet für Luther, wie für Augustin auch, daß der Christ die guten Gaben nicht von seiner Natur aus besitzt, sondern daß sie von außerhalb kommen und nur im Glauben erfaßt werden können.

So soll man die Teilhabe an Gott im Sinne Luthers weder allzu stark noch allzu schwach interpretieren. Wenn man sie allzu *stark* versteht, verschwindet der Unterschied zwischen natürlicher und adoptiver Sohnschaft, und der Mensch beginnt zu denken, daß in seiner eigener Natur eine „res“ sei, die ihm einen legitimen Anspruch an die Sohnschaft gebe. Dies wäre im Sinne Luthers Werkgerechtigkeit oder Gerechtigkeit des „*facere quod in se est*“. Wenn man aber die Gotteskindschaft allzu *schwach* versteht, z. B. daß sie erst im Eschaton, nach der Auferstehung beginnt, hat das „Haben“ bzw. die „Freiheit“ des Christenmenschen schon hier und jetzt keinen Sinn. Die Gaben der Freiheit, die Luther z. B. in *De libertate christiana* beschreibt, beziehen sich schon auf dieses Leben, obwohl sie erst im Himmel vollständig werden.

Wir haben vielleicht die allerwichtigste Explikation der Teilhabe bei Luther außer acht gelassen, nämlich die Rede von der Gegenwart Christi im Glauben. Aber immerhin hoffe ich, daß jetzt die Frage nach dem „kommunizierbaren Wahrheitsverständnis“ einigermaßen beantwortet werden kann.

In der Bestimmung der Art der Teilhabe an Gott geht es Luther einerseits um „Finsternis“, die „nicht gedacht werden“ kann. Andererseits beschreibt er aber diese Teilhabe mit vielen mehr oder weniger traditionel-

len Explikationen, die freilich nur Metaphern sind und nicht „überfordert“ werden dürfen. Wenn die finnische Lutherforschung ihre Aufmerksamkeit auf diese Explikationen der Teilhabe gerichtet hat, hat sie als Forschungsergebnis die These vorgetragen, daß Luther diese Metaphern „real-ontisch“ versteht, m. a. W. daß sie theologische Seinsaussagen sind. Als fundamentaltheologische Grundlage solcher Seinsaussage könnte m. E. eine Art von Analogielehre postuliert werden.

Hier können die schwierigen fundamentaltheologischen Voraussetzungen nicht weiter erörtert werden. Es ist aber wichtig zu bemerken, daß die „real-ontische“ Theologie Luthers ein kommunikatives Wahrheitsverständnis voraussetzt. Um eine kommunikative Brücke zwischen der „Finsternis“ des Glaubensgegenstandes und der sprachlichen Explikation überhaupt schlagen zu können, muß die theologische Redeweise eine sozusagen real-ontische Signifikationskraft besitzen. In welcher Weise diese „Kraft“ fundamentaltheologisch bestimmt wird, ist eine andere Frage, aber m. E. muß Luther die Existenz eines solchen Kommunikationspotentials voraussetzen und folglich die theologischen Aussagen als Seinsaussagen verstehen.

Damit ist natürlich nicht gesagt, daß diese Aussagen ihr kommunikatives Potential bis heute bewahrt haben. Oben sind eigentlich nur historische Betrachtungen angestellt worden. Aber als Antwort auf die Schriftleitung der *Ökumenischen Rundschau* möchte ich zum Schluß noch eine systematische Beobachtung machen, und zwar daß in den oben skizzierten Gedankengängen die Begriffe „real-ontisch“ und „kommunikativ“ einerseits und die Wendungen „innerchristliche Vergewisserung“ und „nicht-kommunikativ“ andererseits zusammengehören. Um überhaupt kommunikativ zu sein, müssen die theologischen Aussagen eine ontische Dimension, eine Richtung auf die Außenwelt, eine metaphorische Konkretisierung zum Ausdruck bringen können. Sonst bleibt die Aussage notwendigerweise in der Finsternis.

## Autorenhinweis

*Oswal Bayer*, Prof. Dr.

Eberhard-Karls-Universität Tübingen,  
Evangelisch – Theologische Fakultät,  
Liebermeisterstraße 16, D–72076 Tübingen

*Albrecht Beutel*, Dr.

Eberhard-Karls-Universität Tübingen,  
Institut für Spätmittelalter und Reformation,  
Hölderlinstraße 17, D–72074 Tübingen

*Theodor Jørgensen*, Prof. Dr.

Universität Köpenhagen,  
Institut für Systematische Theologie,  
Købmagergade 44–46, DK–1150 København K

*Tuomo Mannermaa*, Prof. Dr.

Professor für Ökumenik der Universität Helsinki,  
Institut für Systematische Theologie,  
Postfach 48 (Fabianinkatu 7), FIN– 00014 Universität Helsinki

*Jouko Martikainen*, Prof. Dr.

Kirchengeschichte des Orients,  
Fachbereich Theologie der Georg-August-Universität Göttingen,  
Platz der Göttinger Sieben 2, D–37073 Göttingen

*Simo Peura, Dr.*

Assistent für Ökumenik der Universität Helsinki,  
Institut für Systematische Theologie,  
Postfach 48 (Fabianinkatu 7), FIN-00014 Universität Helsinki

*Aleksander Radler, Prof. Dr.*

Möllevångsvägen 12 B, S-22240 Lund

*Antti Raunio, Theol. Lic.*

Assistent für Systematische Theologie der Universität Helsinki,  
Institut für Systematische Theologie,  
Postfach 48 (Fabianinkatu 7), FIN-00014 Universität Helsinki

*Risto Saarinen, Prof. Dr.*

Institut für Systematische Theologie der Universität Helsinki,  
Postfach 48 (Fabianinkatu 7), FIN-00014 Universität Helsinki

## Die Herausgeber

*Anja Ghiselli*, Theol. Mag.

Forscher an der Institut für Systematische Theologie,  
Postfach 48 (Fabianinkatu 7), FIN-00014 Universität Helsinki

*Kari Kopperi*, Theol. Lic.

Forscher an der Institut für Systematische Theologie,  
Postfach 48 (Fabianinkatu 7), FIN-00014 Universität Helsinki

*Rainer Vinke*, Dr.

Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Europäische Ge-  
schichte, Mainz,  
Alte Universitätstraße 19, D-55116 Mainz